



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
LICENCIATURA EN CIENCIAS POLÍTICAS
Y ADMINISTRACIÓN PÚBLICA



MODERNIDAD, DESEO Y PODER

Tesis que para obtener el grado de Licenciado en Ciencias Políticas y
Administración Pública presenta

Christian Uriel Casildo Rendón

Asesora:

Dra. Sofía Reding Blase

Primavera de 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

El proceso de realización de este trabajo ha sido de los mejores momentos en mi vida, un proceso de hiperactividad embelesada y eufórica, una labor obsesiva de lectura, investigación, observación, deriva, destrucción, crítica y autocrítica, crisis y resurgimiento. Donde más que estar en juego un proceso burocrático o una etapa determinada por cierta oficialidad, uno mismo se plantea y se pone en palabras, uno mismo se confronta y se transforma en el proceso de fluir con el instante del que se intenta hacer conocimiento, en el que encara su forma de construirlo, cortocircuita sus formas de pensar, interpretar, percibir y constituir la realidad, su realidad. El conocimiento, entonces, más que realizarse se vive como un constante fluir y florecer de lo imposible, de la disrupción, del nacimiento y la destrucción de sí mismo, de uno mismo, de la realidad.

Por otro lado, fue también, por motivos ajenos a la realización de esta tesis, el peor momento de mi vida. Lleno de elementos desesperanzadores y momentos agrestes, llegando a pensar que este esfuerzo no sería “finalizado” o jamás vería sus líneas plasmadas sobre el papel y sus argumentos analizados por un jurado (y con ello la titulación podría haber llegado a ser un acto postergado indefinidamente). Sin embargo, este punto, la superación del mismo y los que le anteceden habrían sido imposibles sin el esfuerzo de muchísimas personas.

Para comenzar este listado, engorroso para el lector pero significativo para un servidor, quisiera dedicar este esfuerzo al centésimo aniversario de Cruz Casildo, cuyo trayecto marca e inspira el de las generaciones que cruzaron y cruzan su camino.

De la misma manera agradecer a mis padres por darme todo aquello que estuvo en la medida de sus posibilidades (y algunas veces por encima de las mismas). Al apoyo de mis hermanos, de mis tíos y mi abuela materna quienes siempre me brindaron su apoyo concreto, desde ese julio de 2006 que llegué a vivir a la Ciudad de México. Y del resto de mi familia, que muchas veces, si no es que siempre, me desearon lo mejor y depositaron alguna esperanza (ingenua pero honesta) o ensoñación en mi persona.

A mi maestra y asesora de tesis, la Dra. Sofía Reding Blase, por toda su paciencia, atención y su formidable sentido del humor. Por sus comentarios, recomendaciones, críticas, anotaciones, enseñanzas, siempre brillantes, siempre valiosas, de gran peso, significado e influencia para mí. Elementos que siempre imprimieron un intempestivo e inagotable ánimo para continuar. Por todo el apoyo que me brindó a lo largo de este proceso, transformado en un agradecimiento profundo y eterno y de mi parte.

A mis sinodales, la Dra. Rossana Cassigoli, el Dr. Elias Margolis, el Dr. Fernando Ayala y el Dr. Armando González Ulloa, por su consideración, sus acertados e invaluable comentarios, críticas, anotaciones y observaciones. Por la consideración, el acercamiento, el apoyo, la minuciosidad, el interés, el diálogo entablado, el cual me hubiese gustado que fuera más largo.

Como mencioné anteriormente, mi titulación estuvo a punto de convertirse en un proceso detenido por tiempo indefinido, dadas ciertas circunstancias, que me empujaron por necesidad a dejar la ciudad en febrero, lejos de la cual comencé a preparar los trámites que siguieron a la misma tomando en cuenta los recursos con los que contaba.

Después de muchas y breves incursiones a la ciudad, llegué un 26 de julio a DF con todo el dinero que me quedaba 302 pesos, a romper una suerte que llevaba 9 meses a costas (desempleo), sin tener certeza alguna sobre lo que sería de mí. Dicho decurso no cambió en ese entonces (ni siquiera ahora ha cambiado), para el día de mi cumpleaños (15 de agosto) sólo me quedaban 8 pesos al final del día. Fue el periodo más estresante, inquietante y desmoralizador que haya vivido, la única satisfacción que tenía provenía de mi trabajo de tesis y de la forma en que siguiera trabajando a partir de ese punto en otros proyectos. Además de la ayuda de algunos familiares y mis amigos, que me permitieron estar un día más en esta ciudad, olvidarme un poco de todo aquello que pesaba sobre mí, continuar con mis trámites, imprimir y encuadernar la tesis, hacer los pagos necesarios para liberar la titulación (detenida por un periodo de poco más de dos meses).

Entre estas personas se encuentran mis primos Magali Rojo y Gerardo Rendón, quienes abrieron las puertas de su casa e hicieron de ella un hogar para mí; a mi abuela Leonila Zamudio, y mis tías Eufemia y Leticia Rendón quienes siempre tuvieron una silla en su mesa para mí.

Y, en esta última etapa antes mencionada, a Orlando Flores, Miguel Contreras, Bruno Mendiola, Erandi Avendaño, Rafael González, Francisco Ledesma y Sergio Coronel. Más que acreedores o amigos, verdaderos hermanos. Sin su ayuda, mi titulación aún viviría dentro de mis planes a mediano plazo, esperando las condiciones para realizarse, viviendo la frustración de tener un trabajo recepcional terminado sin posibilidades de ser impreso y presentado.

Aunando a ello todo lo que hemos compartido en 5 años de conocernos, desde las experiencias más insignificantes hasta aquellas con consecuencias de profundidad, desde momentos de dicha hasta acontecimientos que se tejen en el dolor, desde adentrarnos juntos en la aventura de la construcción del conocimiento hasta colocarnos en proyectos conjuntos que nos sitúan en futuros comunes indefinidos. Más que su apoyo, es su presencia en mi vida la que me hace sentir afortunado, y la que quisiera hacer perdurar por siempre.

Dentro de estos trayectos que se invaden no puedo dejar de agradecer este mismo vínculo con Ernesto Franco, Pedro Iniesta, Alberto Cedeño, Francisco Ledesma, Alberto Abundis, Oscar García, Edgar Ruíz, Daniel Ramírez, Franco Meixueiro, Mauricio Díaz, Sofía Almazán, Yolanda Ángeles, Odette Reyes, Jorge Kuri, Alicia Sandoval, Mariana Gutiérrez, Carolina Vargas, Alina Ortiz, Edna Itzel y Marcela Romero, David Silva, Miguel Ángel Fernando, Victor Rueda y su esposa Gaby. A muchos de los cuales les agradezco no su interés en mi trabajo, leyéndolo, escuchándolo, comentándolo, criticándolo, emitiendo alguna consideración hacia el mismo. Sino su sólida amistad a lo largo de este tiempo.

A mis colegas de la carrera de Ciencia Política. Especialmente a Fernando Jurado, Edgar Chávez, Christian Guerrero, Miguel Juárez, Antonio Faustino, Gerardo Torres, entre otros muchos que faltan en esta lista y que fueron parte de este gran proceso.

De la misma forma, agradezco el apoyo recibido por parte del PAPIIT IN401310, “Debates contemporáneos en torno a una ética intercultural. Propuestas a partir de las realidades en América Latina y el Caribe”.

Simplemente espero que todos sus esfuerzos no se vean decepcionados por el resultado de los míos.

Christian Casildo
Noviembre de 2012

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	2
INTRODUCCIÓN.....	7
CAPÍTULO I	
“Feliz oído nuevo”: consideraciones preliminares.....	16
Sobre la realidad.....	16
Sobre el poder.....	26
Sobre el deseo.....	29
Sobre la modernidad.....	31
De vuelta al sonido.....	37
CAPÍTULO II	
El deseo como malestar.....	41
Orbi et urbi.....	42
Metarrelatos.....	61
Corrimiento al sujeto.....	67
CAPÍTULO III	
El no-deseo como malestar.....	84
La realidad del consumo, el consumo de la realidad.....	84
El imperio del código.....	99
La metáfora telemática.....	103
Diversidad sí, alteridad no.....	105
El universo de la desaparición.....	109
Esclavos en el “hedonismo”.....	112
CAPÍTULO IV	
Coda.....	131
BIBLIOGRAFÍA.....	147

INTRODUCCIÓN

¿Qué pensar antes de escuchar un título que evoca tres conceptos ampliamente definidos y extensamente debatidos dentro de las Ciencias Sociales y las Humanidades? ¿Qué multitud de prenociones propias de estas disciplinas llegan a nuestra mente y comienzan a pintar un acercamiento primario hacia lo que este engarzamiento conceptual parece proponer?

En un inicio podríamos imaginar que este esfuerzo se constituiría alrededor de la problematización de la modernidad en términos de las posturas existentes alrededor de dicho debate, enunciando de manera monográfica las caracterizaciones que esas y de esas proposiciones se elaboran, probablemente sopesando algunas y proponiendo algo en medio de este mapa de la cuestión. O de manera similar, plantear el estado del arte en torno a la discusión que entablan quienes proyectan sus elaboradas reflexiones alrededor de los sistemas teóricos en torno al deseo, contrastando una y otra, haciendo una comparativa general y explicando un posicionamiento específico, e incluso construir un *organum* propio. O por otra parte, hacer una reflexión del poder, en los términos en que los teóricos han establecido su relación con el deseo.

Emprendiendo cualquiera de estos ejercicios saltarían las esquirlas de un debate romo y trillado en forma de conceptualizaciones que se transforman en lugares comunes: biopoder, seducción, goce, objeto a, devenir, meseta, rizoma, descodificación, etcétera; partir desde posiciones predecibles para hablar de la sujeción de los mecanismos del poder, ejemplificarles y repetir quejas que se transforman en plegarias, argumentos que desconocen su propia anacronía y que devienen mantras.

El debate y sus lugares comunes han pasado a suplantar a los objetos de estudio de los que quieren dar cuenta, dejando a lo fenoménico sin voz ni voto en la construcción del conocimiento, y conformando a éste último como un capricho oligopólico regido por las justas que celebran sus hegemones. Al final, es la realidad a la que pretenden acercarse la que termina siendo negada, usurpada, ocultada, ignorada y acallada por el peso que los sistemas le dan a los productos

que surgen de esta forma de conocimiento: una pretensión de certeza, la ilusión de la verdad, el status de realidad.

Modernidad, deseo y poder, son categorías atrapadas en la tradición nominalista de las ciencias sociales, misma que trata de ver conceptos positivos, procedimientos específicos, formas unilaterales, desenvolvimientos lineales, elementos reconocibles. Después, cada uno de ellos se transforma en un fetiche, ejemplo de ello es “Modernidad”, concepto que tanto en su nivel analítico como en el nivel político se ha transformado en un arquetipo que obvia una serie de elementos perdidos debido a su papel de comodín discursivo, a veces pareciera que dichas palabras no comunican nada, sólo ponen una imagen superficial en nuestras mentes a la hora de ser enunciadas.

En este mismo sentido, el poder se transforma en una entelequia incomprendible, en una especie de fuerza metafísica, de elemento prístino, de partícula básica, independiente de la causalidad compleja con que el mundo humano es producido a cada instante. Una especie de *gluon* que mantiene en interacción continua a los sujetos independientemente de la manera en que éstos constituyan realidad, una fuerza constante y constitutiva (nunca constituida). Del lado de su positividad política, el medio a conquistar en nombre de la emancipación y la justicia, o el *trickster* que siembra el caos y causa el mal.

Por tanto, la política sirve a este referente y se transforma en propaganda que apuntala un proyecto específico o una pretensión particular sobre la realidad, al servicio de una causa política. Ésta es la forma de proceder de muchos pensadores del liberalismo que generan dicotomías, en donde la democracia liberal cumple el papel de la política y todo lo demás es prepolítico, no-político, totalitario, autocrático, etcétera. O por ejemplo, Weber, limitando el concepto a la conformación de una comunidad política. Y con él, dando al concepto de política connotaciones que publicitan una cierta conformación de la organización macrosocial de los sujetos.

Es esta tendencia a esencializar lo que nuevamente condena a diversas formas de realidad y la propia producción de la realidad, a la inexistencia. Lo que llamamos conocimiento no son sino los duelos en que se enfrentan los delirios

oficiales. Son estos delirios los proyectos que intentaron esculpir y esculpieron la modernidad.

Por si fuera poco, “deseo” se encuentra en una posición menos ventajosa. Por un lado, cuando se le trata de aprehender, cuando se intentan acercamientos al mismo, no se hace más que generar estructuras sobre lo que en realidad es indómito, sobre lo que en realidad es complejo, indeterminado en las condiciones de su especificidad, constituido como *continuum*. Es esencializado, se le imputan una serie de formas procesales, de atributos de configuración, de formas de caracterización, se le coloca junto a ciertas formas definitorias (el trauma, la necesidad, la falta de objeto, la indefinición, la carencia).

Por otro lado, sirve de figura retórica que genera, justifica y/o resuelve las controversias autorreferentes de los sistemas de pensamiento, las formas de representación de algún fenómeno dentro de lo real, los proyectos, las retóricas, los relatos, las problematizaciones que incluyen dentro de su cadena significativa a la categoría “deseo”.

En este tratamiento se le somete a un dramatismo maniqueo, que o lo coloca como el inicio de todo mal, como el componente que enciende el caos (especialmente en algunos filósofos clásicos, teólogos medievales, contractualistas, en pilares teóricos de ciertas instituciones de la modernidad) y entonces es condenado al patíbulo, destino que comparte con la ira, la decadencia, la depresión, la violencia, en entre otras. O en el otro extremo, es romantizado y puesto como una solución que promete la emancipación de un cierto estado de las cosas, de una cierta configuración problemática de la realidad.

Ejemplos de esto último, Deleuze y el esquizo como un épico héroe del deseo al desterritorializarlo, y abrirlo a las posibilidades de devenir; Lyotard, quien idealiza al deseo al colocarlo como el arma por excelencia para enfrentarse al poder ejercido por las estructuras del sentido, ignorando la posibilidad de encontrarse ya colonizado (y no sólo colonizado, producido) por las orientaciones ya inscritas dentro de las formas hegemónicas de dichas estructuras; Lash, quien ve en el deseo la posibilidad de abrir encrucijadas ante una sociedad que las cierra mediante la colonización de los adelantos tecnológicos y la manera en que

los mismos configuran el entero de la vida social.

El análisis es obviado. Los objetivos del discurso, el núcleo pretencioso de las narrativas terminan construyendo al deseo, para su retórica comodidad, para el confort lógico de sus “argumentos”. El deseo como propuesta o como inicio o parte de una problemática no incluye un acercamiento al deseo como fenómeno social, como elemento existente en un decurso particular, en una realidad en continuo hilvanaje.

El deseo se prescribe sin antes intentar acercarse a él, sin hacer un esfuerzo por encaminarse hacia su complejidad. El protagonismo en torno a las pretensiones de comprensión hacia el mismo las ocupan esos conceptos, esos constructos teóricos y esas caracterizaciones procesales que son, a la vez, visiones que condenan y perspectivas que liberan.

En términos políticos operativos y de la vida cotidiana, este acercamiento epistemológico hacia la modernidad, el poder y el deseo, los transforma en tabús expresos y articulados en una trama simbólica, vaciados de un impulso de confrontación con aquello fenoménico que pretenden parcelar (y presuntuosamente asir). Lo que en realidad es vano y está condenado al fracaso se interpreta como trascendente, inmutable e, incluso, necesario. El paso de dichas estructuras a una forma concreta de las mismas dentro de la realidad termina convirtiéndose en una pesadilla que desconoce sus propias contradicciones y puntos antinómicos, de ahí el alto costo en sangre y dignidad que la modernidad y sus ficciones han cobrado en aquello que llamamos historia, de ahí lo absurdas que resultan las perspectivas en derredor de una configuración específica del entorno, en el cuál se vienen a insertar, constituir y constituirse, cuando se les mira con la distancia del tiempo o a través del decurso de su positividad o experimentan la reversibilidad como producto de su hiperafirmación.

Hablando de la vida cotidiana, las consecuencias de estos abordajes epistemológicos gravitando en torno a estas nociones, vinculadas y por separado, generan efectos que más que bien conocidos son extensamente experimentados: el deseo se transforma en una burocracia procedimental, la experiencia del sujeto pierde valor ante la supuesta trascendentalidad de la metateoría y las formas de

codificar el deseo, el poder y la política se transforman en impulsos domesticados por los sistemas morales impresos dentro de los marcos con que se representan e interpretan de acuerdo a la narrativa a la que pertenezcan, el actuar del sujeto se ve constreñido por fundamentos basados en metafetiches, todo proceso de interacción se transforma en una arena de sordos entre partes que graznan las mismas plegarias, hoy más que nunca el hombre es esclavo de sus ficciones.

Ante este panorama, lo que intenta este trabajo es, en primer lugar, cederle los reflectores a lo real y comenzar a construir conocimiento a partir de las particularidades sociohistóricas en que los fenómenos que concebimos se dan, se transforman, cambian, se desplazan. Así también la manera en que se engarzan y constituyen a la realidad como totalidad multilateral, compleja, transversal e inasible; y no a partir de los marcos ya muy usados en los que el conocimiento de los mismos se transforma en un mito, y sus conceptos en los íconos de alguna religión (la Ciencia) y sus metodologías y procedimientos en un ritual.

Con esta vuelta a lo fenoménico se intenta una vigilancia epistemológica que nos permita dar cuenta del movimiento, de las álgidas reconfiguraciones continuas de la modernidad, el deseo y el poder. El objetivo es ir por encima de los conceptos inamovibles, más alto que la severidad burocrática de los procesos que tratan de hacerlos orbitables, más allá de los esencialismos de los *organums* teóricos que pretenden congelarlos, y de las prescripciones que los domestican en detrimento de la experimentación y el camino en la construcción del conocimiento que el sujeto pueda emprender para constituir y afirmar su existencia.

Al mismo tiempo, nos planteamos conceder importancia a aquello que la academia ha ignorado y discriminado para rastrear sus objetos de estudio, planteando la vida cotidiana como el espacio en que binomios como lo macrosocial y lo microsociales se disuelven para conformar el desenvolvimiento de lo real, haciendo absurda dicha distinción. En tanto que éstos son efectos, reflejos, síntomas, relaciones intrincadas, hilvanajes complejos de una cierta configuración. Lo cotidiano se vuelve trascendente, entonces, para el análisis y para el iniciático proceso de construcción de la realidad.

Lo que pretende hacer esta investigación es retomar estos elementos

críticos y construir una genealogía reflexiva del deseo planteado como forma de poder y en relación con la transformación de las mismas, esbozándolo como coordinada de la constante configuración de la modernidad.

De esta manera, este trabajo pretende ser un intento de generar estas historias particulares que esbozan desplazamientos ontológicos específicos en términos históricos. Se buscarán, entonces, acontecimientos que hayan definido cierto decurso moderno (en esta ocasión moderno metropolitano) buscando en ellos la interacción antes mencionada. Para dar cuenta, desde la configuración de los mundos de vida modernos en diversos momentos de lo que llamamos modernidad, de la forma en que el deseo, la modernidad y el poder se engarzaron en la historia -causalmente compleja- de sus procesos de configuración.

Así, este esfuerzo mostrará la manera en que la constitución de las formas de poder han transformado a la modernidad y la manera en que la modernidad necesita replantear las formas en que el poder se configura, para su propia reproducción. Al mismo tiempo que el deseo entra, a partir de la modernidad, a jugar un papel clave dentro del acomodo estructural que los diversos proyectos de la misma proponen y llega a constituirse como una forma de poder en diversos sentidos dentro de diversos momentos de la modernidad, mudando siempre su posición con respecto a su contexto.

Para efectos de esta empresa, hemos dividido este esfuerzo en cuatro capítulos.

El primero es una vigilancia epistemológica que invita a la reflexión, la crítica, el descarte y el replanteamiento de ciertas tradiciones epistemológicas, para entonces generar una propuesta de abordaje epistemológico del fenómeno a partir de las características con que lo real se erige. Para ello se propone, no una estructura basada en conceptos, un manual de procesos o una taxidermia de la realidad, sino una “consistencia de lo real”. La cual pretenderá dar cuenta de lo que intenta rastrear a partir de hacer estallar el concepto por vía del movimiento que lo real supone, por vía del desbordamiento con que el fenómeno siempre somete a sus marcos de representación y definición, “desfinir”.

Una vez dado este rompimiento y reconfiguración de nuestra plataforma

epistemológica, partiremos hacia el segundo capítulo, el cuál será el inicio de nuestro esbozo del desenvolvimiento de nuestros objetos de estudio. Es esta primera parada un análisis de los discursos y circunstancias en que el Estado moderno surge y se consolida: procesos de centralización violenta, exterminio de particularidades culturales, sometimiento de poderes dispersos, creación de parafernalias simbólicas (himnos, historias fundacionales, pasados convergentes, identidades, destinos específicos, íconos diversos) y generación de discursos trascendentales para justificar el nacimiento y el acomodo de poderes de esta forma de comunidad política e incluso la circunstancialidad política del contexto en el que surgen.

De esta forma damos una revisión a los diversos contractualismos fundantes de la comunidad política moderna, revisando el papel del deseo –y la gestión del mismo- en las configuraciones del poder que nacen con ella. Para pasar, entonces, a buscar al deseo en las proposiciones que sostienen los metarrelatos de la modernidad y sus instituciones sociales totales, en su proceso de colonización paulatina de los espacios en que se conforma la realidad.

Además, el deseo como objeto gestionado concreta y discursivamente, como parte importante de los discursos ordenadores de la modernidad, genera también sus resistencias, éstas resistencias a la colonización del deseo son el objeto del que tratará la última parte de este segundo capítulo: el deseo como consigna ante las consecuencias de la constitución moderna del sentido, el deseo y el sujeto como elementos de la utopía. Dibujando el desenvolvimiento de la modernidad, del código y del deseo como forma de poder en la constitución de las anteriores.

Este recorrido nos llevará hasta el tercer capítulo, el cual se centra en la época contemporánea. El mismo plantea la manera en que se estructura la realidad operativa contemporánea haciendo hincapié en el papel que el código tiene en esta estructuración, en la producción de elementos hiperreales, en el rol que las transformaciones del consumo juegan en el planteamiento lógico de la existencia del sujeto, en el mundo hiperrealizado de la metáfora telemática que completa este pasaje de un universo abierto, semiótico y en construcción a un

orbe cerrado, semántico y caracterizado por el consumo de la existencia por entero.

Este horizonte plantea, al mismo tiempo una nueva posición del deseo, una transformación que lo sitúa como un mecanismo de funcionalización y operativización de lo social.

En pocas palabras:

La sujeción al sistema-mundo ya no se asegura mediante el control sobre el tiempo y sobre el cuerpo ejercido por instituciones como la fábrica o el colegio, sino por la producción de bienes simbólicos y por la seducción irresistible que estos ejercen sobre el imaginario del consumidor. El poder libidinal de la posmodernidad pretende modelar la totalidad de la psicología de los individuos, de tal manera que cada cual pueda construir reflexivamente su propia subjetividad sin necesidad de oponerse al sistema. Por el contrario, son los recursos ofrecidos por el sistema mismo los que permiten la construcción diferencial del "Selbst". Para cualquier estilo de vida que uno elija, para cualquier proyecto de autoinvención, para cualquier ejercicio de escribir la propia biografía, siempre hay una oferta en el mercado y un "sistema experto" que garantiza su confiabilidad. Antes que reprimir las diferencias, como hacía el poder disciplinar de la modernidad, el poder libidinal de la posmodernidad las estimula y las produce.¹

La producción, significación, construcción y la gestión sistémica del deseo se transforma en uno de los mecanismos esenciales de funcionalización de la realidad, en la axiomática propia del planteamiento de la existencia.

Este capítulo se plantea contestar las siguientes preguntas: ¿Cuál es el cambio que experimenta la constitución del deseo en el panorama contemporáneo?, ¿Qué es lo que el horizonte actual considera deseo?, ¿Cuál es el papel del deseo dentro de los mundos de vida cerrados en sus axiomáticas

¹ Saurabh Dube et al, *Modernidades coloniales*, México, Colmex, 2004, p. 214.

funcionales?, ¿Se puede llamar “hedonismo” a la dinámica contemporánea en la que se incrusta el deseo –como algunos lo han advertido-?

Al final, estas preguntas adquieren resonancia en el cuarto y último capítulo, mismo que recoge el exordio ante el panorama que el capítulo tercero dibuja, haciendo florecer sus propias propuestas.

Capítulo I

“FELIZ OÍDO NUEVO”: CONSIDERACIONES PRELIMINARES

*“Building up the cage
that I find necessary.
One does not know how
to deal with the real
not even with its reflection.
Scared of the void,
cannot hear oneself
this very void must stay empty
to allow the space in which
one can vibrate.
Leave it empty,
accept this place
so not to die alone
connect and radiate.”²*

Get A Shot Of The Refrigerator. Stereolab

En el decurso del presente trabajo no solamente están en juego las caracterizaciones y las definiciones de los conceptos y nociones planteadas por el título y la estructura de sus capítulos: la modernidad, el deseo, el poder, la otredad, la transformación. También se apuesta a cada momento la consistencia de aquello que denominamos realidad.

Este capítulo desenvolverá el universo de interpretaciones de dicho espacio, que sentará las bases sobre las cuales desarrollaremos nuestro objeto de estudio: la situación dinámica del deseo en la modernidad como coordenada del poder.

Para alcanzar este fin comenzaré planteando el proceso de construcción de la realidad, de la que se desprenderá el concepto de poder (y por consecuencia, el de política), para posteriormente construir una reflexión (vigilancia epistemológica) en torno a las nociones de deseo y modernidad.

Sobre la realidad

La realidad no necesita definición. La definición es un estorbo a la comprensión de un fenómeno dentro de lo real, en el sentido en que los fenómenos están desfinidos al ser, para el entendimiento, “objetos” inasibles.

² *“Fortalecer la jaula/ que encuentro necesaria./ Uno no sabe cómo/ hacer frente a lo real,/ ni siquiera con su reflejo./ Miedo al vacío,/ no puede escucharse a sí mismo/ todo este vacío debe permanecer vacío./ Para permitir el espacio en el cual/ uno pueda vibrar./ Déjalo vacío,/ acepta este lugar/ no para morir solo/ conecta e irradia”*

Por ello, veo necesario volatilizar el lenguaje y hacer prescindibles los significantes bien establecidos a la hora de crear conocimiento. Dado que las diversas tradiciones productoras del mismo han hecho del concepto, de la definición y los significantes “precisos” una condición necesaria del conocimiento de lo real. Y por consecuencia, la realidad se transforma en un proceso de admisión y restricción, de negación y aceptación, de ignorancia y reconocimiento mediocre de la complejidad de nuestro espacio fenoménico. Hay una tiranía del lenguaje sobre lo real que se manifiesta no sólo dentro de planos como el de la construcción del conocimiento, sino que dicha obsesión permea las configuraciones más recurrentes de la existencia de los individuos. Quitemos al lenguaje su condición de imprescindible para dotar a la realidad de dicha característica.

Pretendamos estructurar al lenguaje de la misma forma que la realidad se estructura: en torno a la complejidad, la transversalidad, la contingencia, la antinomia, la inasibilidad. A pesar de que dicha pretensión esté condenada a fracasar patéticamente, dado que cualquier intento de aprehensión de la realidad a través de su representación terminan desbordadas por el movimiento, la inabarcabilidad y la constante descodificación inherentes a la realidad.

El lenguaje, entonces, no representa sino el ahorro de una vigilancia epistemológica necesaria a la hora de dar cuenta de lo real, el concepto es la positividad entera de una representación que no nos permite pensar el movimiento sino en términos de lo que ya ha sido representado, es buscar lo que ya se ha encontrado.

Dicho esto, lo que se requiere es des-finir la realidad. Esta noción de desdefinición han sido abstraídos de la crítica de Pierre Schaeffer en *Tratado de los objetos musicales* donde plantea una crítica a las limitaciones de la creación musical por parte de los lenguajes, semánticas y medios de los que se vale la misma para reproducirse como institución.

Para empezar advertimos que los términos más usuales de altura, duración, sensación y percepción, objetos y estructuras, que son de uso

cotidiano entre los unos y los otros, no tienen el mismo contenido, y designan circuitos diferentes de la experiencia o del uso. Ya no se trata de cuestiones de principio: distinguir el sonido puro del llamado bruto, fundar un sistema musical sobre la tonalidad o la serie, sobre una escala de cinco, seis, siete, doce o treinta sonidos, o incluso sobre alturas en vez de timbres. Se trata, más allá de terminologías, de las nociones mismas; y más allá de las nociones, de las actitudes hacia el hecho musical. Así al pasar los primeros enunciados de las dos tendencias, la del arte musical y la de las ciencias que tiene relación con la música (acústica, fisiología, psicología experimental, electrónica, cibernética, etc.), descubrimos un simple problema de método, de definición de los objetos de pensamiento, y de elucidación de los procesos de reflexión, resulta propiamente filosófico.

*¿Hallaremos en la filosofía la solución, la expresión o el medio de un pensamiento que se ha vuelto eficaz? Esperar encontrar en ella una salida tan rápida a nuestras incertidumbres, sería prejuzgarla y menospreciarla. Lo que se le puede pedir es que sitúe y deshaga la trampa de las palabras.*³

Es éste el argumento que presenta Schaeffer para introducir la realidad del objeto musical como lenguaje del sonido, y establecer el fundamento de la *música concreta*, dejando tras de sí las estructuras, sistemas, lenguajes y semánticas que han enquistado el panorama de la creación musical limitándolo a la reproducción técnica.

En Baudrillard encontraríamos esta desfinición por vía de la hiperafirmación de lo real: "... *lo sublime no alcanza: también se necesita lo sutil, la sutileza consistente en desviar lo real tomándolo a la letra*".⁴ Tomando, dentro del mismo autor, resonancia en el concepto de *reversibilidad*:

³ Pierre Schaeffer, *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza, 1988, p. 25.

⁴ Jean Baudrillard, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 17.

Todo discurso está amenazado por esta repentina reversibilidad [habla de la seducción] o absorción en sus propios signos, sin rastro de sentido. Por todas las disciplinas, que tienen por axioma la coherencia y la finalidad de su discurso, no pueden sino conjurarla.⁵

Desfinir sería situar nuestro objeto de estudio en sus coordenadas históricas particulares, dejar que hable desde su singularidad, para hacer estallar -en el estudio- la complejidad causal de la que dicho objeto es parte, robando el reflector a los conceptos para situarlo en los procesos que nos interesan. Tratando inútilmente de seguir a nuestro objeto en la complejidad de su dinamismo. Romper las delimitaciones con que los conceptos detienen el movimiento de lo real y lo fragmentan en espacios de causalidades unilaterales. Desfinir sería colmar el objeto de estudio por medio de su propio movimiento particular y circunstancial hasta hacer que su propia definición, que la supuesta positividad e identidad que el lenguaje quiera otorgarle, resulte vana y absurda. Es llevar al objeto de estudio de su comodidad heurística hasta su enfrentamiento con sus límites y antinomias históricas.

Diluir, con ello, el esquema de la definición, los binomios, las triadas, los conceptos fundamentales, los mecanismos de parcelación de la realidad, para el estudio de la misma, los cuales pierden su razón de ser y se muestran como un absurdo ante la capacidad de visualizar una totalidad que se transforma. La idea es no buscar partículas elementales (como en el caso de las ciencias exactas), en que estas tienen funciones, tienen características, tienen contenidos, tienen composiciones bien definidas que se intercambian, se permutan, se combinan para generar una circunstancia de la materia en específico.

En palabras de Baudrillard:

El mundo estaría en una suerte de suspensión dinámica entre realización y desaparición; se encontraría bajo un umbral no destinado a ser traspuesto en ninguna dirección. En el fondo, habría dos maneras

⁵ Jean Baudrillard, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1981, p.10.

de comprender el mundo. Una que lo considera como un dato previo sobre el cual vendría a injertarse el pensamiento: habría una realidad de base y todo consistiría en combinar más o menos lo dado. La otra, que piensa que el mundo no está hecho, que es un aparecer constante, que no está de ninguna manera producido. Se puede pensar que el mundo nunca ha abandonado el estado” iniciático”⁶[...] La idea de lo iniciático, por el contrario, es un reconocimiento del estado de iniciación permanente de las cosas [...].⁷

Es decir, interpretamos a la realidad como una totalidad diversa en un constante proceso de configuración no-lineal, es decir, no hay un estado-de-las-cosas sino un desenvolvimiento de las cosas. En este sentido no se trata de dar cuenta de “la realidad” sino del movimiento de la misma. No se trata de definir (en el sentido de poner fin a algo) sino de situar el momento en que lo real rompe con los propios límites impuestos por su encadenamiento conceptual y por su consistencia particular.

En parte, esta “explosión” de nuestro objeto de estudio, explica porqué ver al deseo como una coordenada de configuración de los procesos macrosociales: cambio social, advenimiento del sujeto en alteridad, configuración de lo que llamamos modernidad. Es llevar la causalidad hasta sus últimas consecuencias y mirar la importancia de lo que queda fuera de la percepción a la hora del análisis.

Es por esto que el hilo negro teórico de esta investigación no es un concepto o un marco de parcelación de lo real, sino el propio proceso que vamos a caracterizar: la configuración del deseo.

Ante esta idea de definir lo real a partir de la manera en que toma consistencia en la existencia, podemos hablar, en términos abstractos, acerca de cómo se hace realidad. Este proceso es comparable con lo que sucede en el espacio acústico:

⁶ Es necesario resaltar la importancia de lo iniciático, dado que esta idea será recurrente a la hora de topografizar la realidad de la que pretendamos dar cuenta y sustentará gran parte del exordio de este trabajo.

⁷ Jean Baudrillard, *Los exiliados del diálogo*, Buenos Aires, Debate, 2006, p. 58.

Jamás existe silencio, simplemente tenemos una atmósfera construida por sonido que coloniza un vacío preexistente e imposible que conocemos como espacio (imposible debido a que siempre está contingentemente ocupado por algo). Es el sonido la cualidad inherente a dicho espacio, el cual está vibrando de forma constante, compleja, indiferenciada, diversa, jamás semejante (a esta vibración interminable podría llamar tiempo), el universo mismo (recordemos que el ruido engloba, en términos físicos, vibraciones perceptibles e imperceptibles).

Sobre el sonido, hablando en términos de la realidad humana, se construye un orden acústico, es decir, se moldea el tiempo en términos de una lógica humana y esta construye en dicho espacio cualquier cosa en función de una axiomática del sonido (entendiendo axiomática como una sistema lógico rígido y cerrado sobre sí mismo que ordena, procesaliza y somete el funcionamiento y construcción de la realidad). El sonido humano es una domesticación del ruido, fallida e imperfecta siempre, pero aún así conserva las características de este último: es inasible, es cambiante, es indetenible.

El sonido no es una característica segregada en el espacio, dado que al tratarlo de esa forma pierde una dimensión que lo conforma: su subsistencia en el tiempo como configuración progresiva del espacio (el binomio espacio-tiempo se disuelve). La única forma de apreciarlo es considerándolo como una configuración progresiva del tiempo, visualizándolo como movimiento, desenvolvimiento, como una particularidad dinámica que no discrimina entre elementos o componentes, como totalidad indefnible.

*Todo sucede al mismo tiempo. La imagen ya no es la de una corriente que cae sobre las rocas, avanzando desde su origen a su meta; sino como explicaba Tenney: un vibrante complejo, y cualquier suma o resta de componente(s), sin importar su(s) aparente(s) categoría(s) dentro del sistema total, produce alteración, una música distinta.*⁸

⁸ John Cage, *Del lunes en un año*, México, Era, 1974, p. 16-17.

Lo mismo ocurre con la realidad, pese a toda esta metáfora, la única topografía válida de la realidad son sus condiciones mismas de configuración.

En paralelo, para Lacan, como lo indica en el seminario *R.S.I.*⁹, lo real es el espacio indómito sobre el que se desenvuelve la existencia humana, lo fenoménico, “*se podría decir que lo real es lo estrictamente impensable*”¹⁰. Sobre dicho espacio el sujeto construye la realidad, es decir una simbolización de dicho espacio y una toma de consistencia de dicha significación hecha orden, al mismo tiempo existe una resonancia del orden simbólico en la producción del espacio inefable anteriormente mencionado. Una topografía semejante a la descrita por la caracterización mencionada del espacio acústico.

Hemos visto, entonces, que la realidad es movimiento. En estos términos, esta investigación trata de recrear la configuración del deseo a partir de su contexto y la manera en que el deseo configura la realidad. No nos interesa definir el deseo, ni caracterizarlo terminantemente, lo que nos interesa es recrear a la realidad como movimiento, reconstruyendo las transformaciones del deseo.

Es necesario, entonces, no hacer de este esfuerzo un desfile de definiciones constantes e inamovibles, y de caracterizaciones de procesos con pretensiones de universalidad que deban hallarse dentro de un decurso temporal. Sino ver los momentos específicos del desenvolvimiento, del movimiento. Para ello es necesario partir de una consistencia de producción de la realidad, de una topografía de lo real que no caracterice un punto espacio-temporal basado en la autocondescendencia, sino que nos ponga un tamiz teórico que caracterice la gestación de la realidad y que dote al estudio de una configuración temporal específica de la construcción a partir de la particularidad de su contexto, a partir de sus propias condiciones de estructuración.

Para efectos de esta investigación, generaremos nuestra consistencia de la producción de lo real, nuestra ontología iniciática, a partir del esquema lotmaniano en el que se pinta la interacción entre la semiosfera y el espacio extrasemiótico (debido, además, a que esta investigación gravita alrededor de las configuraciones

⁹ Clase 1 del 10 de diciembre de 1974.

¹⁰ Jacques Lacan, *Seminario 22. R.S.I.* [archivo electrónico], 86 pp, [consulta: 14 de agosto de 2012].

del sistema semiótico en la modernidad como mecanismo de construcción y ordenamiento de la realidad).

El espacio extrasemiótico es lo real en bruto, más allá del universo fenoménico. El espacio donde se asentará la semiosfera o el universo de significados que conformarán la realidad humana y que al mismo tiempo generaran cambios en este espacio.

Es decir, la realidad no es tan sólo una construcción de sentido, un juego de enunciación y discursos en el sentido más clásico conocido, sino una colonización del espacio extrasemiótico, un entramado de formas simbólicas que se hacen concretas y la generación de parte de dicho espacio extrasemiótico por el universo de significados. Una construcción del universo humano.

No existen por sí solos en forma aislada sistemas precisos y funcionalmente unívocos que funcionan realmente. La separación de éstos está condicionada únicamente por una necesidad heurística. Tomado por separado, ninguno de ellos tiene, en realidad, capacidad de trabajar. Sólo funcionan estando sumergidos en un continuum semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas de diversos tipos y que se hallan en diversos niveles de organización. A ese continuum, por analogía con el concepto de biosfera introducido por V. I. Vernadski, lo llamamos semiosfera.¹¹

Esto contrasta con muchas tradiciones dentro de la semiótica en que se diferencia el significado del significante, la relación lineal y bien definida entre ambos, el signo de su fuente de referencia, lo interno de lo externo. Sobre esta última dicotomía Lotman apunta que *“la valoración de los espacios interior y exterior no es significativa. Significativo es el hecho mismo de la presencia de una frontera,”¹²* dicha frontera no es una línea definida entre lo inefable y el código, sino los lugares en que lo extrasemiótico es asimilado por la semiosis y donde otras individualidades semióticas entran en contacto generando nuevas formas de

¹¹ Iuri Lotman, *La semiosfera I: semiosfera de la cultura y el texto*, Valencia, Cátedra, 1996, p.11.

¹² *Ibid.*, p. 16.

interpretarse, una metáfora del proceso de significación de lo real y de significación de otras significaciones.

En este esquema, dichas diferenciaciones pierden su razón de ser y caen en el absurdo total. Dado que lo extrasemiótico y la semiosfera conforman una totalidad simbiótica en que ambas dejan de tener puntos de diferenciación, viven transversalmente, están condicionadas por particularidades contextuales, cambian a lo largo del tiempo, tienen velocidades diferentes, la propia naturaleza de los significantes (deja de ser aquella relación lineal donde a cada significante corresponde un significado y dónde ahora la integridad ontológica del significante estará comprometida por su lugar de enunciación, y de la misma manera será una arena de lucha por el o los significados del mismo dependiendo de dicho lugar y las circunstancias en que dichas posiciones de sujeto se desplieguen).

Es decir, lo semiótico también produce ese espacio indómito del cual parte para su análisis, no es una totalidad dual sino una totalidad heterogénea de espacios incidentales indelimitables, ello al mismo tiempo hace falible la separación entre concreto y abstracto¹³.

Esto se ve apoyado por la caracterización lotmaniana de las transformaciones de los espacios semióticos en sus relaciones:

Puesto que todos los niveles de la semiosfera —desde la persona del hombre o del texto aislado hasta las unidades semióticas globales— representan semiosferas como si puestas una dentro de la otra, cada una de ellas es, a la vez, tanto un participante del diálogo (una parte de la semiosfera) como el espacio del diálogo (el todo de la semiosfera).¹⁴

El “diálogo” entre las estructuras semióticas es ese juego de conquista, colonización, traducción, resignificación, construcción, importación, exportación en

¹³ Esta separación pierde relevancia en el momento en que observamos en la realidad que ciertos elementos de las construcciones de sentido tienen más peso para la construcción de lo real que las mismas formas tangibles existentes. En esta época, la producción del código como forma de poder nos habla de una habitación de la realidad humana en el código mismo, más que en la propia semiosis de un espacio fenoménico concreto. Sin embargo esa cuestión será tratada en capítulos posteriores.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 25.

términos particulares de los universos de sentido que ciertas estructuras semióticas dan a su experiencia y a los productos de la misma. Dichas estructuras semióticas son niveles, espacios, esferas de construcción de sentido dispuestas en relaciones transversales, asimétricas, distintas en los puntos en que organizan su orden y su desorden, en los fenómenos alosemióticos y semióticos en que encuentran asideros para su construcción, transformación y reproducción, con procesos, dinamismos, tiempos y construcciones del espacio completamente distintas, relacionados en este tenor.

Sin embargo, hay que tener cuidado a la hora de interpretar este “diálogo”, al cual Lotman hace alusión. Este diálogo no representa cordialidad o una cualidad que denote bilateralidad. Propongo por ello ver este “diálogo” como la manera particular en que dichos universos de constitución de la realidad humana se despliegan en la singularidad de sus contextos, las cualidades de esas interacciones, de esas relaciones, son infinitamente variadas. Podrían ir desde lo que consideramos cordial y paulatino, hasta lo que podríamos interpretar como violento, intempestivo y abrupto. La cualidad propia de dicho diálogo es la complejidad con la que se desenvuelve.

En este punto, Lotman, para ver las relaciones políticas operativas en los procesos de significación, se prende del binomio centro-periferia, es decir, sitúa en los espacios semióticos núcleos, los cuales generan universos de significación que van colonizando, que se incrustan, que exterminan, que transforman, que configuran, que comunican, que dialogan (en el sentido más clásico del término) con otras esferas de sentido periféricas y nucleares.¹⁵ En un juego en que la periferia transforma al núcleo y el núcleo a la periferia de manera dinámica y desautomatizada.

Pero esta caracterización de los espacios como “núcleos” y “periferias” me parece rebasada por el mismo Lotman en el planteamiento fundamental de la

¹⁵ Pone como ejemplo al imperio romano, donde Roma era el núcleo semiótico y las periferias (espacios marginales, fronteras semióticas, excesos de sentido, formas de alteridad) eran aquellos espacios conquistados: el mundo egipcio, por ejemplo, que funcionaba como frontera al introducir a las construcciones de sentido romanas nuevos elementos de realidad, nuevos asideros de lectura de fenómenos extrasemióticos, nuevos significantes a las cadenas simbólicas tejidas por la forma de sentido nuclear. En forma de reapropiaciones, sincretismos, resignificaciones, “herencias culturales”, influencias, etcétera.

semiosfera, la interpretación basada en este binomio rompe con la complejidad, la indeterminación ontológica, la singularidad temporal, contextual y perspectiva, la destopograficación con que interpreto su herramienta metodológica. Las relaciones no son tan lineales, las periferias no tienen una serie de comportamientos estereotipados como el que les da Lotman (el de fronteras que generan nuevas significaciones, el de espacios dinámicos de transformación del sentido, el de lugares identificables asaltados por otros códigos, el de membranas sensibles por las cuales el centro-periferia -visto como unidad- plantea nuevas codificaciones a la complejidad de la semiosfera). Considero que lo único que asigna posiciones, papeles y actos (desterritorializados, indecibles, multidimensionales, asimétricos, complejos, contingentes) es la manera en que la totalidad heterogénea constituye el tiempo.

En esta complejidad de órdenes aislados y transversales, de codificaciones, recodificaciones y descodificaciones, se pierde la noción de en qué dimensión, tomando en cuenta qué y bajo qué perspectiva algo se conforma como un centro o una periferia, en el momento en que nos asimos desde un punto otro punto se desamarra y la identificación a partir de un estereotipo plano deja de ser funcional, al mismo tiempo que perdemos de vista la propia complejidad de los fenómenos involucrados.

Por ello, me gustaría ver (y veré) dichas estructuras semióticas no en términos de una centralidad y una periferia sino en términos de “intensidades” de dichas construcciones de sentido, de formas de poder con cualidades completamente diferentes y con relaciones completamente complejas, configuradas alrededor de sus particularidades contextuales. Esto nos lleva directamente a definir el poder.

Sobre el poder

Dejando entrever la manera en que operativamente caracterizamos la realidad humana como proceso (y no como definición), podemos reconocer que la *forma* de hacer realidad constituye lo que llamamos *poder*, en tanto que es la facultad de construir el espacio habitable para el ser humano, sin discriminar la cualidad de los

actos, debido a que, como mencionábamos anteriormente mediante la cita de Cage, cada vibración produce una música diferente, cada acto singular dota de singularidad a la realidad humana por entero en dimensiones completamente distintas y con impactos de magnitudes inimaginables. La realidad es un desequilibrio permanente hipersensible.

Por esta misma razón, la *política* vendría a ser el hecho de construir realidad, de forma consciente o inconsciente, de manera voluntaria o incidental, pensada o impensada. Dado lo fundamentado líneas arriba con respecto del poder y de la manera en que este genera la especificidad de la realidad de la que somos parte. Lo que llamo *política* es la gestación misma del movimiento, el alumbramiento eterno de la realidad como *continuum*, la interminable construcción del tiempo.

Es esta una definición que está más allá de lo clásico, en el sentido en que no sólo el esfuerzo y la voluntad de dotar de orden al universo humano es considerado política (por ejemplo, en la constitución de la *polis*), sino lo que está fuera de esta positividad. Es decir, lo real por entero, por ejemplo las involuntarias consecuencias relativas de la causalidad, la realidad ausente del discurso, la simbolización, la voluntad, la conciencia, el ordenamiento axiomático, la lógica buscada, etcétera. Por lo tanto, podríamos afirmar que la existencia misma es un acto político, de la misma manera en que el “ruido” y las vibraciones imperceptibles constituían el sonido.

Para referenciarlos es necesario traer hasta nuestra mente la *OuLiPo* (Ouvroir de Littérature Potentielle), movimiento literario experimental que pretendía salir no sólo de la rigidez técnica en la creación literaria sino de la rigidez del sentido y la lógica con respecto a su forma de domesticar lo real, la idea era encontrar antinomias, traer espacios, experimentar con la axiomática, jugar y agotar el sentido para mostrar las potencialidades de lo real y de la lengua escrita para dar cuenta de ello: mostrando el absurdo de la rutina, el proyecto y la normalidad humana, jugando con estructuras gramaticales y sintácticas, metiendo nuevas lógicas (físico-matemáticas) al espacio creado desde la narrativa o a la narrativa que da cuenta de ese espacio, entre otras cosas.

Retomando una obra de Georges Perec, *Tentativa de agotar un lugar parisino*, el autor hace una etnografía de la Plaza de Saint-Sulpice, ya que:

*Un gran número de esas cosas, si no la mayoría, fue descrito, inventariado, fotografiado, contado o enumerado. Mi objetivo en las páginas que siguen ha sido más bien describir el resto: lo que generalmente no se anota, lo que no se nota, lo que no tiene importancia: lo que pasa cuando no pasa nada [...].*¹⁶

Es decir una etnografía de la ausencia, que toma en cuenta el lado indómito de la realidad, el instante impensado, el espacio que se genera como resto de la acción dirigida por la voluntad, la claridad, el sentido y la distinción. De esta forma, la política vendría a ser la forma en que se edifica la realidad como totalidad inasible, inefable. La política es, no solamente, la forma en que se genera el espacio habitable en el que se desarrolla la existencia sino la manera en que dicha tarea genera ese espacio que escapa al sentido y que incluso hace cortocircuito en el primero, planteándole antinomias. Política es la construcción de la totalidad.

Este concepto de política, hace inútil la tarea de definir dicho concepto, puesto que nos entrega a la tarea de ubicar el decurso de la realidad que nos interesa estudiar y dar cuenta de su configuración. El concepto de política y de poder, por lo tanto, no deben estar en función de un discurso en específico donde el fin sea la definición de una entelequia discursiva (El Poder, La Política) sino mirarle como un significante vacío que es necesario tratar de colmar por vía de sus coordenadas existenciales. Dicho concepción, inútil por sí misma, debe ser transhistórica, transdiscursiva.

Ubiquemos al poder y a la política como procesos caracterizados por su unicidad contextual, definidos en razón de su movimiento, más que en razón de una serie de perspectivas que tratan de hacerlo una categoría condescendiente con los propios términos de su discurso. Por ello las distinciones que se crean en ciertos discursos con respecto a la política y lo político, la violencia y la política, la

¹⁶ Georges Perec, *Tentativas de agotar un lugar parisino*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1992, p. 15.

prepolítica y la política, el autoritarismo y la política, dicotomías usadas para definir a la misma dentro del discurso académico, no tienen utilidad analítica.

Considerar por entero el proceso de construcción de la realidad en ciertas circunstancias particulares, es reconocer que cada elemento sin importar la dimensión apreciativa que de él se tenga modifica sustancialmente la configuración de la totalidad en la que se encuentra inmersa, cambiando las condiciones en que se genera el espacio habitable para el sujeto.

Perder de vista procesos basados en este tipo de discriminaciones absurdas es alejarnos de nuestro objeto de estudio, es banalizar los procesos de los que pretendemos dar cuenta.

Al mismo tiempo esta definición fundamenta lo que vamos a hacer en este trabajo de investigación. Ver al poder y a la política como dimensiones cambiantes sustenta el estudio de la configuración del poder a largo de la modernidad, al permitirnos el ejercicio de ubicar en cada momento de la misma las formas únicas que este adopta, que desenvuelve, que desarrolla y los diversos papeles y procesos que supone.

Sobre el deseo

El hecho de considerar cada acto sin importar lo “insignificante” que éste pueda ser y considerar su potencial impacto en la constitución constante de la realidad nos deja ante la posibilidad de poder proyectar la importancia que un fenómeno como el deseo contiene en sí mismo, y dimensionar el impacto que éste tiene en la configuración de una particularidad histórica.

La historia del propio tratamiento histórico del deseo ha tenido sinsabores considerables, debido a que las más de las veces es tratado como un comodín retórico para fundamentar y dar consistencia una serie de posicionamientos de diferentes prescripciones con respecto a la realidad en que dichos discursos se insertan.

No importando como se utilice el deseo en sus coordenadas políticas: “como el inicio de todo mal”, como el ariete neorromántico que tirará las trabas de una sociedad cada vez más sujeta a sus mecanismos de control, como el percutor

de un proceso hedonista hiperindividualizador; las concepciones que se forjan de él son útiles como mensaje configurador pero carentes de pertinencia epistemológica a la hora de tratar de usarlas como punto de partida para un análisis, son parte del objeto de estudio pero no del marco con que se les pretende abordar, debido a que su rigidez no permite caracterizar al deseo como dinamismo ontológico.

En términos disciplinarios, por ejemplo, la filosofía hace del deseo una serie de postulados sordos con respecto de su lugar de enunciación, convirtiéndolo en un espacio condescendiente del discurso del que procede; la psicología se ha dedicado a catalogar el deseo y ubicar etiquetas en relación con la operatividad de dichas formas de deseo basada en axiomáticas rígidas; el psicoanálisis ha llevado al deseo a ser visualizado dentro de procesos y caracterizaciones que son ya lugares comunes que impiden ver el desenvolvimiento y la transformación de la conformación del deseo a lo largo del tiempo¹⁷.

El deseo a pesar de ser un fenómeno muy “estudiado” dentro de diversos enfoques de una multitud de disciplinas, no deja de ser un espacio de análisis atascado en el estereotipo construido por las mismas, haciendo un fetiche de dicho concepto y cerrando las posibilidades no sólo a un análisis que parte de estudiar al deseo desde sus fuentes fenoménicas, sino a las posibilidades mismas de visualizar el impacto del deseo en nuestras vidas cotidianas y en los fenómenos que caracterizamos como macrosociales.

Se hace necesario, entonces, sacar al deseo de su mitificación gnoseológica por medio de la metodología que hemos venido mencionado anteriormente: des-finir el deseo. Dejar que el deseo hable desde las coordenadas históricas y las posiciones de sujeto en que se configura, en que cambia, en que se desenvuelve.

Para ello, a la manera de Norbert Elias, que rastrea el continuo proceso de configuración del pudor y la vergüenza en *El proceso de la civilización*;

¹⁷ En un principio el psicoanálisis daba una dimensión histórica a sus objetos de análisis, recordemos a Freud asombrado por los cambios en las formas en que se presentaba la histeria, desde las primeras que comenzaba a documentar hasta la aparición de la “histeria de guerra”. Esta última, una nueva forma de histeria que presentaban algunos sobrevivientes a la Gran Guerra y que tenía una serie de características propias.

construiremos una historia de la configuración del deseo, como coordinada de la configuración del poder a lo largo de la modernidad. Buscar los marcos de interpretación, de representación, de significación del deseo y las prácticas sociales en las que estos tomaron consistencia. Buscar entre discursos y hechos sociales, para ubicar el flujo del deseo.

Fuera de definir el deseo y dejar que éste se defina con respecto a la manera en que es construido a lo largo de la historia, necesitamos una noción de base del deseo de la cual despegar. Dicha noción la encontramos en Lyotard, para quien “*el deseo se constituye como potencia de placer sin satisfacción de necesidad*”.¹⁸

En esta noción se separa al deseo de la necesidad, en tanto que el deseo es una forma flexible de un anhelo que posibilita la búsqueda del placer (sin importar la forma en que este venga a caracterizarse o las “polaridades” que este tome), sin ver esta búsqueda del placer como una condición necesaria que fundamente la concepción misma del deseo. Es una noción general, cuya apertura nos permitirá ubicar y descartar su contenido mismo, al dejar que la historia hable por el deseo, dicha apertura, dispersión, ambigüedad e incompletud hacen de ella el punto de partida para comenzar a construir el deseo y a definirlo y des-finirlo recurriendo al panorama contextual en el cual se encuentra, con el cual se desenvuelva, cambie y transforme.

Sobre la modernidad

Este compenetrado juego de procesos singulares, de historias particulares, de configuraciones caracterizadas por la unicidad de sus desenvolvimientos, se desenvuelve y desenvuelve a la modernidad, para fines de este estudio.

La modernidad no será visualizada, de acuerdo con la reflexión epistemológica que hemos venido manejando, como un proceso enmarcado por la centralización discursiva de alguno de sus diferentes lugares de enunciación o por la pretendida univocidad de alguno de los discursos que la construyen y que esta misma ha construido. Posiciones desde las cuales se ha venido definiendo a la

¹⁸ Jean-François Lyotard, *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979, p. 279.

modernidad (desde una serie de características, orientaciones, proyectos y procesos comunes o como una serie de límites en un sistema cronológico definido) y que en realidad, a la hora de situar dicho concepto en un fenómeno en particular, generan problemas tales como situar a la modernidad en términos de ajenidad o propiedad, de visualización de las relaciones entre particularidades culturales como procesos unilaterales (es decir, interpretaciones en donde la modernidad es un proceso lineal de colonización de una entidad sobre otra, donde unas cumplen un papel y otras su opuesto, el mismo debate que situábamos líneas atrás entre el binomio centro-periferia), de debatir sobre el concepto y no sobre la complejidad del proceso que supone el objeto de estudio en el cual situemos a la modernidad.

Ante la heterogeneidad de espacios, discursos, fenómenos y configuraciones que forman parte de este fenómeno, encontramos que no podemos hablar de *modernidad* sino de *modernidades*, procesos complejos e incluso divergentes que se engarzan, influyen, se transconstruyen, se permean y se interrelacionan.

Entonces, lo que hace de un entramado de configuraciones algo moderno no es el contenido discursivo de dichas particularidades en un conjunto, sino la manera en que la modernidad se vuelve una disposición del tiempo con una gama de matices que le llevan incluso a transformarse en antinomia a la hora de tratar de definirlo. Ejemplos de ello: movimientos surgidos en el seno de la modernidad apelando a representaciones discursivas de lo premoderno, latitudes existenciales fuera de lo moderno que entran en contacto con ello. Participan de lo moderno en tanto que, desde una diversidad de configuraciones, entran en su entramado causal.

Situado esto dentro del plano de la semiosfera, el complejo semiótico que llamamos modernidad es un juego de comunicación y construcción constante entre una serie de esferas que configuran y son configuradas por la propia modernidad incluso sin reconocerse dentro de esta o tratar de “salir” de ella. El contacto de sistemas semióticos produce una multiplicidad incontable de perspectivas a la hora de reconocer y desconocer, traducir, interpretar, significar

una realidad dada, dentro de una perspectiva en particular, como un juego de configuraciones singulares en interacción compleja:

Una particularidad esencial de la construcción estructural de los mecanismos nucleares de la semiosfera es que cada parte de ésta representa, ella misma, un todo cerrado en su independencia estructural. Los vínculos de ella con otras partes son complejos y se distinguen por un alto grado de desautomatización.¹⁹

Se da una multiplicidad, al mismo tiempo, de posibilidades de significación y de construcción contextual de su particularidad. En este sentido, algo es moderno, sociológico, deportivo, artístico, etcétera, en el momento en que entra en contacto con una esfera que entre dentro de los términos de las formas de sentido en juego dentro de ese continuum. En este sentido, rompemos la compulsión taxonómizante de las ciencias sociales con respecto a la realidad, y a la posterior conversión del lugar común en tabú gnoseológico.

Así pues, la modernidad no es un conjunto de discursos definidos o un conjunto de elementos ubicados por una serie de elementos dispersos identificados. En relación con la conceptualización de la semiosfera, la modernidad es un *continuum* cambiante, heterogéneo en complejos semióticos, niveles, duraciones, construcciones, relaciones, dinámicas, velocidades y universos de sentido.

Sin embargo, es necesario establecer el punto conceptual que pueda determinar o dar pie al *continuum* que estamos analizando, seguramente podemos ver a la modernidad como el cambio en la configuración de un complejo social en específico (Europa occidental), pero ¿qué hace diferente a esta configuración de la que, en el análisis, determinamos anterior a ella y de las que surgen simultáneamente pero no como modernidades? ¿Cuáles son los *Big Bangs* que definen el inicio de este *continuum*?

¹⁹ Iuri Lotman, *Op. cit.*, p. 18.

Estos puntos de inicio los encuentro en una definición de modernidad, además de la comodidad que implica dicha definición para los objetivos de esta investigación:

La(s) propia(s) modernidad(es) ha(n) demostrado ser procesos contradictorios y contingentes de cultura y control, historias disputadas y abigarradas de significado y dominio, en lo que se refiere a su formación, sedimentación, y su elaboración [...] emergiendo como cuestiones de pasados particulares y atributos de historias concretas, definidos por los proyectos de poder y modeladas por las disposiciones del progreso.²⁰

Encontramos en esta definición varios elementos ya mencionados: una dinámica compleja y contingente, las encrucijadas simbólicas que generan y que se generan dentro de lo que llamamos modernidad, su visualización como (en términos musicales manejábamos) la construcción del tiempo, sumada a las particularidades heterogéneas transversales y cambiantes que habíamos bosquejado. Y sobre todo, lo que me interesa de esta definición es la manera en que se dimensiona a la modernidad a partir de “los proyectos de poder” y “las disposiciones del progreso”.

Con respecto a los proyectos del poder, es necesario visualizar al poder como proyecto. Es decir, a diferencia de las formas premodernas de visualizarlo, éste -en un sentido moderno- se manifiesta como proyecto debido a que presenta formas jerárquicas, instituciones bien definidas, axiomáticas de funcionamiento en constante proceso de delimitación (e incluso los medios de llevarlas a la realidad están previstos e hipervigilados -la burocracia, el protocolo, etcétera-) y es percibido como un mecanismo que necesita “evolucionar” y que “evoluciona”.

En cambio, en las sociedades premodernas observamos al poder como un *ordo* (un orden estratificado inmutable, rígido y con preceptos y lógicas de partida incuestionables e intrascendibles, estáticos en el tiempo), como una práctica que

²⁰ Saurabh Dube et al, *Modernidades coloniales*, México, Colmex, 2004, p. 14.

se configura de acuerdo a las especificidades del momento en el que se sitúa, más que como una idea a partir de la cual se esculpe la realidad (forma moderna). Donde incluso la rigidez de la coerción (el caso de la Edad Media) no significaba un proyecto sino la visualización del orden como un punto estático, como una práctica que no conoce de la evolución temporal, las propias prescripciones sobre la comunidad política en esos tiempos eran una comparación entre un ser y un deber ser, más que un esquema evolutivo o de reorganización del ordo.

Pierre Clastres visualiza el poder como práctica antes que como proyecto. En *La sociedad contra el Estado* Clastres nos muestra cómo el poder, en las sociedades vernáculas, se desenvuelve como una aporía, es decir una dinámica compleja que no está en función de jerarquías, axiomáticas, leyes o Estado alguno, sino de las coyunturas y las particularidades que la constitución del poder en dichas comunidades políticas presenta.

En efecto, el modelo con el que se le compara [al poder en las sociedades vernáculas], y la unidad que lo mide, están constituidos con anterioridad por la idea de poder, tal como éste fue desarrollado y formado en la civilización occidental. Nuestra cultura, desde sus orígenes, conceptúa el poder político en término de relaciones jerarquizadas y autoritarias de orden-obediencia. Toda forma real o posible de poder se vuelve consecuencia reductible a esta relación privilegiada que expresa a priori su esencia. Si no es posible la reducción nos encontramos más acá del umbral de lo político: la carencia de orden-obediencia ipso facto la carencia de poder político. Por eso no sólo existen sociedades sin Estado, sino también sociedades sin poder [...] Decidir que ciertas culturas están desprovistas de poder político porque no ofrecen ninguna semejanza con lo que presenta la nuestra no es una proposición científica: más bien denota al fin y al cabo una pobreza cierta del concepto [...] Lo que sorprende ante todo es verificar en ella la disolución gradual de lo político, que a falta de encontrarse donde uno lo espera, termina por

*aparecer en todos los niveles de la sociedad arcaica. A partir de ahí todo cae en el campo de lo político...*²¹

Entonces el poder no es un proyecto, el poder es aporético, un ejercicio que depende en su mayoría de la incidentalidad en la que se produce. Sin embargo, la concepción de poder utilizada en el presente estudio va más allá de los niveles puramente sociales de Clastres, quien afirma que

*El poder político no es una necesidad inherente a la naturaleza humana, es decir al hombre como ser natural (y en esto Nietzsche se equivoca), pero sí constituye una necesidad inherente a la vida social.*²²

Recordemos que la caracterización del poder que hemos establecido va más allá de las dimensiones macrosociales, está en todo elemento que conforme lo real, he ahí la incidentalidad y la pancausalidad del esquema utilizado aquí.

Siguiendo con la modernidad, hace del poder un entramado rígido de prescripciones para la construcción de la realidad en términos de orientaciones específicas (especificidad que llega a la imposición, por medio de una lógica y una maquinaria que pretenden ser precisas y universales), es decir un proyecto. El poder es visto como tiempo, como *continuum*, sus diversos panoramas históricos nos permiten ver el carácter iniciático del mismo: a cada momento se constituye y muta, se desenvuelve y cambia, se localiza y deslocaliza, se destruye y reaparece, se conforma y se transforma. Estas características hacen de esta conceptualización del poder y la modernidad las más convenientes, epistemológicamente hablando, para esta investigación.

Con respecto a las disposiciones del progreso, vemos en esta idea, nuevamente, la visualización y construcción del tiempo como proyecto.

²¹ Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila 1978, p. 16-19.

²² *Ibíd.*, p. 21.

Encontramos al *progreso* como un elemento único dentro de las formas en las que podemos ubicar las cualidades de cada lapso de tiempo.

He aquí el punto a partir del cual detonará nuestra caracterización de los elementos que constituyen lo que llamamos *modernidad*. Es decir, la manera en que a través del análisis de circunstancias históricas específicas daremos cuenta de la construcción del poder dentro de las esferas de sentido denominadas modernas. Fuera de los proyectos que ellas suponen, nos enfocaremos en la manera en que se configuran los medios para darle realidad a dichas axiomáticas. Generalmente conocemos el *qué* del poder (es decir la orientación del mismo, el proyecto), y el *cómo* del poder (la manera en que se ejerce, la forma en que se construye, en que es tiempo) queda relegado, ignorado, planteado como simple estrategia, supeditado a la forma analítica del poder como proyecto, como una forma de sentido terminada. La idea es comprender este último aspecto: el poder como proceso.

De vuelta al sonido

Para rematar estos primeros trazos que sientan las bases metodológico-epistemológicas de las cuales partimos para hacer la cartografía de nuestro objeto de estudio, donde básicamente hicimos una crítica a la definición y su necesidad de detener el tiempo a la hora del análisis de un fenómeno en específico, para proponer el estudio del movimiento y el cambio, el análisis de la transformación; regresaremos nuevamente a la comparación de la realidad con la música.

La música es aquello que jamás termina, lo que consideramos *pieza* en realidad no existe. Ya que la condición ontológica del sonido es el cambio, los sonidos no se extinguen, son momentos de una totalidad dinámica que sólo se extingue en la experiencia del sujeto.

Aún en el caso de un objeto los límites no están claros... Los hindúes sabían desde hace mucho que la música transcurría continuamente y

*que escucharla era como ver a través de una ventana un paisaje que no cesa cuando dejamos de mirarlo.*²³

A la luz de esta consideración de la totalidad, resulta absurda la idea de caracterizar un fenómeno con sus espacios de impacto más trillados (el hecho de pensar, por ejemplo, que no se puede pensar políticamente al deseo) y crear sobre esos espejismos perspectivas ficciones heurísticas. Estaríamos transformando al conocimiento en una serie de discursos establecidos sobre los cuales se crean otros discursos. La creatividad requiere no discriminar los fenómenos de los que intentamos dar cuenta.

Sobre esto último, de la misma forma en que los fundamentos teóricos de la *musique concrète* de Pierre Schaeffer y de la *música aleatoria* de John Cage criticaron la conversión de la música en una práctica basada en moldes estructurales, discriminación de sonidos, dogmas de estilo, drenando no sólo las posibilidades de la composición, sino la creatividad puesta en dicha tarea y la libertad del sonido.

*Si un sonido es tan desafortunado que no tiene un nombre o si parece ser demasiado complejo, lo arrojan fuera del sistema diciendo que es un ruido o un sonido no musical.*²⁴

La idea es volver al *ruido* y reconstruir analíticamente el objeto de estudio considerandolo, observaremos entonces el desvanecimiento de los lugares comunes en el objeto de estudio en el que nos situemos (enfoques, metodologías, teorías, perspectivas, argumentos trillados). Dando con ello cuenta de nuevas facetas, perspectivas, fenómenos, nuevas formas de construir realidad. Abriendo nuestro objeto de estudio.

Schaeffer propuso liberar al sonido de las partituras, de su representación total por medio del código, de su aprehensión, para dejar que el sonido fuera la partitura de sí mismo. Asimismo necesitamos dejar de jugar a la condescendencia

²³ John Cage, *Op cit.*, p. 158.

²⁴ *Ibid.*, p. 122.

con la forma codificada de la realidad y comenzar a codearnos con lo inefable, conversar con lo inasible y hacer veleidoso cada producto de esos encuentros para no estancar la creación del conocimiento en torno al espacio que habitamos.

Debemos dejar de construir estructuras sobre la complejidad que representa la realidad y tratar de darle voz a la propia complejidad de la cual partimos y a la cual estudiamos. Abarcar completamente un objeto de estudio es imposible, se está condenado a naufragar en el fracaso, la parcialidad, la invasión prenacional del conocimiento construido, pero cada fracaso abre la puerta a una nueva construcción que sale de los márgenes del análisis y de la tarea misma de crear conocimiento.

Quememos los conceptos definidos que detienen el movimiento, las axiomáticas rígidas que monocroman la realidad, los rituales con que el supuesto sujeto se acerca a ella. Así como la realidad parte de la nada, la observación debe partir de la nada.

En este intento de vigilancia epistemológica tratamos de partir de dicho lugar e identificar el poder, el deseo y la modernidad como movimiento en constante proceso de transformación. No podemos transformar esos elementos en silencio forzado e inútil para poder “aprehenderlos”. Por ello, prestaremos oídos a la música que tanto el poder, la modernidad, el deseo y la misma realidad representan.

Prestar oídos a la realidad, más allá de las precisiones tratadas anteriormente, es situarse fuera de las tradiciones conceptuales, lógicas, teóricas, nominalistas, lingüísticas y objetuales que delimitan la disciplina, y experimentar creativa y reflexivamente con la forma en que se construye conocimiento.

En diciembre de 1963 cuando en una transmisión radiofónica en Japón se pidió a John Cage que saludara a los amantes de la música por la llegada del año nuevo, éste dijo:

Hoy en día la música es música si no la interrumpen los sonidos ambientales, así como la pintura es pintura si no la echan a perder las

sombras. ¿Cuál es el meollo del asunto con respecto al oyente? Es esto, tiene oídos; dejar que los use. ¡FELIZ OÍDO NUEVO!²⁵

Esta libertad requerimos a la hora de embarcarnos en la construcción de conocimiento sobre la realidad, es esta libertad la que reclamará esta investigación para dar cuenta de su objeto de estudio.

²⁵ *Ibíd.*, p. 44.

Capítulo II

EL DESEO COMO MALESTAR.

“La bandera va por el paisaje inmundo y nuestra jerga ahoga el tambor.

En los centros fomentaremos la más clínica prostitución. Masacraremos las rebeliones lógicas.

¡A los países sazonados y empapados! -al servicio de las más monstruosas exportaciones industriales o militares.

Hasta la vista, aquí, no importa dónde. Reclutas de buena voluntad, nuestra filosofía será feroz; ignorantes para la ciencia, hábiles para el confort; que el resto del mundo reviente. Es la verdadera senda. ¡Adelante, en marcha! “

Democracia en Iluminaciones, Arthur Rimbaud

Es seguro que el deseo jamás ha escrito la misma historia, nunca ha tomado las mismas formas o construido los mismos discursos, tampoco ha tenido los mismos usos o las mismas finalidades o no-finalidades. Dividir en dos capítulos el abordaje del deseo en la modernidad como factor de poder, que al parecer enuncian posiciones antagónicas uno respecto del otro, parecería un gran simplismo. Pero en términos operativos permite manejar con gran facilidad el cambio de nuestro objeto de estudio como factor de poder.

Es así como afirmamos que existe un giro en el papel que el deseo ha jugado como mecanismo de poder. Este giro es simple: el deseo pasó de ser un producto denostado, marginalizado, reprimido e incluso exterminado por las “axiomáticas” de la modernidad, y ahora constituye uno de los mecanismos más importantes por el cual formas de sentido, que en su contexto podrían ser consideradas “alternativas”, terminan siendo operativizadas y fagocitadas por el universo de sentido colonizador. Pasó de ser una disonancia a constituir el motor que reproduce las formas de sentido que la modernidad produce, funcionaliza y cobija.

En este apartado se reflexionará sobre ese primer momento en el cual el deseo era considerado un “lastre” para los proyectos y las promesas de la modernidad, y sobre las consecuencias históricas de dicho tratamiento.

Orbi et urbi

Una de las características de la modernidad, ya mencionada líneas arriba, es su tendencia a la centralización del poder en núcleos, sin importar de cuales se trate. El Estado moderno es el ejemplo más visible de ese tratamiento del poder. Es por ello que, a partir de la constitución del mismo, reconstruiremos la relación entre el deseo y el poder.

En este sentido, la conformación del Estado moderno significó el exterminio, delimitación, separación y apropiación de particularidades culturales, de intereses depositados en centros de poder específicos (los mecanismos de gestión de la religión, por ejemplo), de viejas corporaciones, viejos esquemas de organización de la existencia. Fue al mismo tiempo un proceso que centralizó estos esquemas en derredor de este nuevo constructo político.

El Estado moderno [...] es el resultado, por un lado, de las pugnas entre los poderes medievales: la iglesia y el imperio, la iglesia y el rey de Francia, este mismo monarca y el emperador, y los reyes y los señores feudales, y del otro, de la formación de las comunidades nacionales, particularmente España, Francia e Inglaterra, comunidades asentadas firmemente sobre porciones específicas del territorio europeo. La doctrina lo describe como un estado nacional, territorial, monárquico –salvo las repúblicas italianas del siglo XVI- centralizador de todos los poderes públicos y soberano en la doble dimensión externa e interna.²⁶

Es entonces, cuando una nueva serie de discursos, justifican, alientan y soportan este proceso e incluso dan pie a la fundación y gestión de los Estados-nación en ciernes. Pasados ficticios, mitos fundacionales, historias estilizadas comunes, destinos predefinidos, la invención de un “orden natural de las cosas”, identidades nacionales, la generación de leyes universales para la construcción de la vida humana, un desfile entero de pertrechos retóricos que sirven de incubadora

²⁶ Mario de la Cueva, *La idea del Estado*, México, FCE/UNAM, 1996, p. 45.

y cuna de la nueva comunidad política. Las propias *comunidades nacionales* de las que habla Mario de la Cueva son parte de estas narrativas que fundamentan la nueva disposición de los poderes, sus procesos y sus actores.

Es así como comienza a plantearse la historia del poder como proyecto, la capacidad de dotar de un orden y una estructura a los diversos ámbitos de la vida social alrededor de objetivos específicos basados en axiomáticas rígidas. El Estado moderno parte de y genera discursos que se dedican a centralizar la construcción de dicho orden y gestionarla en razón de los mismos.

Esta es su diferencia con respecto de otras figuras históricas aglutinantes: el Imperio romano o la autoridad papal en épocas diferentes, por ejemplo. Que concentraron el poder en términos de prácticas coyunturales, al contrario de las formas modernas aglutinantes donde la práctica del poder está caracterizada por una centralización de carácter intersubjetivo en términos del discurso que funda dicha centralización y del núcleo que la ejerce.

El carácter unívoco, universalizante y colonizador con que estos discursos plantean su contenido les dotan de dicha singularidad histórica. El auge expansionista del imperio romano estuvo marcado por la forma en que particularidades culturales diferentes eran incluidas; por ejemplo, la inclusión de panteones de religiones de conjuntos humanos conquistados a cambio de lealtad al imperio, en contrasentido con la tendencia moderna, caracterizada por la imposición de sus formas de sentido a las alteridades y el exterminio simbólico de las mismas. En tanto que las primeras incluso creaban un *ordo* en el cual cada alteridad tenía su lugar, a pesar del poder y dominio objetivo ejercido sobre ellas. De ahí el sentido de la frase "*orbi et urbi*", donde hay separaciones entre construcciones delimitadas, la ciudad y el mundo, Roma y sus periferias.

Los nuevos discursos se proponen abarcar, para su control, el universo de elementos conformantes de la realidad social en la que se insertan, desde la propia constitución de la comunidad política (estructura, leyes, funciones, orígenes e incluso destinos en el tiempo) hasta la dimensión del sujeto en razón de la propia construcción de dicha comunidad, actitudes, virtudes, defectos, actos y pensamientos quedan etiquetados por la axiológica estatal. El futuro mismo, la

búsqueda del objetivo específico de dicha forma de sentido constituye el punto lógico a partir del cual el pasado es relatado y reconstruido y el presente es gestionado y moldeado. Utopías de igualdad, libertad, propiedad, seguridad, virtud son los estandartes de dichas construcciones discursivas, en la época del surgimiento y de la consolidación del Estado Moderno.

Dentro de este gran proceso, ¿cuál es el papel que juega el deseo y cómo este papel se refleja a lo largo de la construcción de la propia modernidad en aspectos que van más allá de la mera edificación de la comunidad política?

En este proceso de conformación del Estado moderno, los discursos que fundan la autoridad del rey en un *ordo* estático (Juan Bodino en los *Seis Libros de la República*, por ejemplo, en donde la autoridad absoluta y perpetua del rey se funda en leyes divinas y naturales) dejan de justificar la autoridad de dichas figuras, los nuevos poderes emergentes generan sus propias formas de justificar su existencia, al mismo tiempo que los viejos poderes buscan renovar las formas de sentido que dan razón de ser al *status quo* que les otorga dicha posición, insertándose en ellas como la propia condición para la realización del proyecto de dichos discursos.

En estas nuevas construcciones de sentido el deseo juega un papel sumamente importante, dado que dichas utopías tratan de alejar al hombre de sus consecuencias. El deseo constituye la figura retórica de la que parte la lucha de las nuevas utopías, de las nuevas necesidades sociales.

Es así como en el estado de naturaleza de Hobbes el individualismo exacerbado de los individuos atomizados atenta contra la seguridad de los demás sujetos, individualismo fundado en la capacidad de usar la razón propia de cada sujeto para la búsqueda de la preservación de su vida y de lo que considere beneficioso para ella.

La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger

*su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, Incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres.*²⁷

El deseo, visto como la manera en que el sujeto genera a través de su propia construcción de sentido sus propias expectativas de la realidad significativa en la que se inserta, se encuentra en esta proposición y genera, en primer lugar, la necesidad de seguridad ante un mundo donde las orientaciones de los individuos chocan y crean un “estado de guerra de todos contra todos”, y en segundo lugar la necesidad de paz a través de un pacto en el que los sujetos ceden su poder para gobernarse a sí mismos a una entidad superior indivisible (el Leviatán) que asegure la paz y disponga de los medios de todos.

Incluso, Hobbes textualmente indica el fin de los convenios y el papel del deseo resalta en su forma más directa:

*Así, en el tiempo anterior a la sociedad civil, o en la interrupción que ésta sufre por causa de guerra, nada puede robustecer un convenio de paz, estipulado contra las tentaciones de la avaricia, de la ambición, de las pasiones o de otros poderosos deseos[...].*²⁸

El deseo constituye entonces la principal amenaza de una posible condición de paz entre los sujetos, y el fundamento que justifica, por un lado el poder del “dios mortal” que supone Leviatán y por el otro el pacto de los hombres. La supresión de la libertad (en términos hobbesianos) es la condición que protege a

²⁷ Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2006, p. 106.

²⁸ *Ibíd.*, p. 117.

la comunidad política del peligro que supone la búsqueda individual de los deseos de los sujetos y de la condición bélica que esa ambición involucra.

Por libertad, en el sentido hobbesiano, “se entiende la ausencia de *impedimentos externos*”²⁹, base propia del estado de naturaleza que identifica el estado de inseguridad previo a la comunidad política. Es interesante resaltar como se va construyendo, con esta homologación de la libertad y el juicio propio, una noción de peso para intentos posteriores de identificación del ejercicio del deseo como elemento de lucha en contra de poderes absolutos y autoritarios, y ejercicio de la facultad anteriormente mencionada. Se genera, entonces, esa visión tan modernamente particular del deseo, ya no como un asunto privado e íntimo³⁰, sino como una potestad pública, donde la configuración de una forma particular de deseo tiene repercusiones significativas de magnitudes públicas y sociales, desde pensar en cierta configuración particular del deseo como una cuestión de decadencia social (los gustos de la burguesía, los gustos del vulgo, las costumbres de una aristocracia en decadencia, etcétera, dependiendo de la perspectiva del sujeto) hasta ver en la configuración del deseo las causas que para ciertas posiciones de sujeto justifican un cambio en la estructuración de la sociedad. Pero de ello se hablará posteriormente.

Al mismo tiempo vemos una caracterización, en términos generales, del deseo como el *inicio de todo mal*, como la fuerza destructora de cualquier condición de posible bienestar entre los hombres, es el inicio de una satanización pública del deseo, ya no como la condición que condena al individuo o al ejercicio de su vida privada, sino como la condición que arrasa con el conglomerado social.

En el caso de Locke pasa algo similar, el estado de naturaleza supone un estado de irrestricta libertad y autogobierno del sujeto de acuerdo a su albedrío, mismo que a la hora de tener que juzgar sus propias causas y los agravios infringidos en él por otros puede desembocar en parcialidad y ello en daños o muerte a los demás, rompiendo el orden de la ley natural. Nuevamente las aspiraciones, objetivos, orientaciones y beneficios de un individualismo

²⁹ *Ibid.*, p. 106.

³⁰ Como era visto en la Edad Media, por ejemplo, en donde el enjuiciamiento colectivo de una configuración del deseo socialmente disonante simplemente era una cuestión que reflejaba un error de particulares.

exacerbado latente desembocan, para estas formas de sentido, en un vicio nocivo para las relaciones entre los sujetos, en este caso se habla incluso del abuso con respecto al otro como consecuencia de un sujeto que se autogobierna. Se apela, nuevamente, a la necesidad de un gobierno que garantice los bienes y las vidas de las personas y la aplicación de una justicia acorde con lo razonable, una razón neutra y justa, libre de *“la apasionada vehemencia o ilimitada extravagancia de su albedrío, [...] que le sancionará en la medida que la tranquila razón y conciencia determinen lo proporcionado a su transgresión”*³¹.

La parcialidad, la vehemencia, la extravagancia, el abuso, la transgresión y la injusticia se convierten entonces en las consecuencias de los deseos formulados por el abuso de la libertad de los sujetos más allá del propio equilibrio que exige la ley natural para la autopreservación de la humanidad. Se crea una nueva oposición binaria, en la cual el deseo irrestricto del sujeto menoscaba “la razón” que el gobierno civil debe sustentar y aplicar como ley de vida.

En Montesquieu el papel del deseo en la configuración de lo político operativo es más claro. Cuando en el libro III del *Espíritu de las Leyes*, habla de los principios que sustentan los diversos tipos de gobiernos, deja en claro cuál es la facultad que degenera a la democracia (tomando en cuenta que asegura que la virtud es el *“principio que la hace obrar”*) y destruye la posibilidad de asegurar la libertad de los sujetos:

Cuando la virtud desaparece, la ambición entra en los corazones que pueden recibirla y la avaricia en todos los corazones. Los deseos cambian de objeto: se deja de amar lo que se amó, no se apetece lo que se apetecía; se había sido libre con las leyes y se quiere serlo contra ellas; cada ciudadano es como un esclavo prófugo; cambia hasta el sentido y el valor de las palabras; a lo que era respeto se le llama miedo, avaricia a la frugalidad. En otros tiempos, las riquezas de los particulares forman el tesoro público; ahora es el tesoro público patrimonio de los particulares. La república es un despojo, y su fuerza

³¹ John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Porrúa, 2003, p. 5.

*no es ya más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos.*³²

Encontramos en esta aseveración una cuestión que marca la definición del deseo que subsiste hasta nuestros días, el hecho de cambiar de objeto y de escurrirse a la propia caracterización del sujeto que lo construye y lo sustenta. Y es el deseo configurado de esta manera, un deseo que se desenvuelve como una notación infinita y sin un término en la satisfacción plena, lo que conforma la condición destructora de las repúblicas populares y los principios que esta sustenta. En términos históricos, Montesquieu lo sitúa en la Roma antigua:

A medida que en una república se va introduciendo el lujo, aumenta el egoísmo; se piensa más cada día en el interés particular. Gentes que se conforman con lo necesario, lo que desean es la gloria de la patria y la suya propia; no es todo lo que desean las almas corrompidas por el lujo, que reniegan de las trabas opuestas por las leyes a sus egoístas ambiciones y se hacen enemigas de las leyes.

*Cuando los romanos estuvieron corrompidos, sus deseos crecieron y se desbordaron.*³³

En Montesquieu el deseo sano para la república es aquél que se funda en el servicio de la patria, al mismo tiempo que establece el recato, el pudor y la vergüenza como directrices a seguir por parte de los individuos para el bien del colectivo al que están dando forma, incluso el autor da a la ley la facultad de irrumpir en la configuración del deseo del sujeto y conformarlo.

No es verdad, pues, que la incontinencia siga las leyes de la naturaleza; al contrario, la viola; el recato y la modestia es lo que se ajusta a las leyes naturales. Por otra parte, como es propio de los seres inteligentes sentir sus imperfecciones, lo que no ha dado la Naturaleza

³² Charles de Secondat baron de Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, Madrid, Istmo, 2002, p. 108.

³³ *Ibíd.*, p. 185.

es el pudor, o lo que es lo mismo, la vergüenza de nuestras imperfecciones.

Por tanto cuando el poder físico de ciertos climas infringe la ley natural de los dos sexos y la de los seres inteligentes, al legislador le incumbe hacer las leyes civiles que venzan las influencias del clima y restablezcan las primitivas leyes naturales.³⁴

Es necesario visualizar la importancia del deseo en Montesquieu, en primer lugar él no sólo lo dimensiona, en términos modernos (ya que los griegos habían hablado del impacto del deseo en la configuración de la polis), a escalas macrosociales, sino que habla de qué debe hacer el Estado con el deseo. Este es prácticamente arrebatado al sujeto y puesto bajo jurisdicción y responsabilidad del gobierno de la comunidad política; es un objeto legible. Aunado al hecho de que no debe esconderse, no debe tomarse responsabilidad individual por él, no debe trascender en sus efectos las fronteras de lo individual, sino que debe evitarse, debe suplantarse en la esfera del sujeto por la autocensura representada por el pudor y la vergüenza.

Es la primera vez, dentro de los discursos que representan el mito fundacional de la forma moderna del poder, en que el deseo es un objeto de escrutinio y de apego a las orientaciones que los proyectos de la política operativa y sus respectivas utopías suscriben. Es de resaltar, además, la forma en que se proyectan desde este punto las características que Freud había imputado al carácter de la cultura moderna en *El malestar en la cultura: orden, belleza y limpieza*³⁵. Y el garante, en este discurso, de la realización de dicha tarea es el Estado.

En la Edad Media, la Iglesia como poder aglutinante no legislaba el deseo, ni siquiera lo penalizaba de forma clara, era la costumbre de los agregados humanos quienes lo hacían de forma coyuntural. La Iglesia se preocupaba únicamente de sus asuntos políticos, de los cuestionamientos a su doctrina y de cuidar la jurisdicción que tenía sobre la vida de los reinos de Europa. Por ejemplo,

³⁴ *Ibid.*, p. 364.

³⁵ Sigmund Freud, *Obras completas. Volumen XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, p. 92.

tiempo después en el contexto de la Contrarreforma, cuando en 1559 se crea el *índice de libros prohibidos*, lo pecador, lo impío, lo deleznable está representado por la incompatibilidad entre las ideas de las obras y los autores censurados, por un lado, y los preceptos de la iglesia por el otro. Se juzgan las formas de disidencia que cuestionan su poder político y los factores que le hacen perder influencia sobre entidades políticas específicas. La configuración particular de los sujetos no es de su interés mientras su poder concreto no se vea en peligro. Esta vez, con Montesquieu, el Estado toma la capacidad de juzgar, castigar y redefinir el deseo.

Comienzan las claras y agresivas fricciones en contra del deseo y pasa a ser el significante que viene a ser colmado por la imagen del exceso, el caos, la pérdida, la locura, el desorden, la destrucción, imágenes ya existentes en la memoria histórica europea. Recordemos la manera en que la locura era percibida en la *Edad clásica* según Foucault:

En los místicos del siglo XV se ha convertido [la locura] en el motivo del alma como una barquilla abandonada, que navega por un mar infinito de deseos, por el campo estéril de las preocupaciones y de la ignorancia, entre los falsos reflejos del saber, en pleno centro de la sinrazón mundana; navecilla que es presa de la gran locura del mar, si no sabe echar el ancla sólida, la fe, o desplegar sus velas espirituales para que el soplo de Dios la conduzca a puerto.³⁶

Al mismo tiempo, fuera de la dimensión íntima que suponía el deseo (asunto de espiritualidad, como lo demuestra la cita anterior) y ya dentro de la dimensión pública legislada, el deseo viene a ubicarse dentro de las figuras de la irracionalidad (cuando anteriormente pertenecía al rubro de la sinrazón, del pecado), el despotismo, la tiranía, el abuso, la agresión que supone la falta de civilidad, el delito que desencadena y sustenta el Estado de guerra (sin importar en dónde se encuentre éste: en la vida en sociedad organizada o en el estado de

³⁶ Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I*, México, FCE, 1998, p. 13.

naturaleza) nocivas para el entramado sociopolítico. El deseo es una cuestión meramente civil y como cuestión civil ocupa el lado ominoso de los objetivos de los proyectos de la modernidad, y su lugar en los diversos discursos modernos es más que claro, es expreso e incluso es motivo de una conceptualización y una caracterización precisa, ya lo hemos visto en Montesquieu, en quien tenemos ya pintada la concepción moderna del deseo.

Tan profundo impacto llegó a tener la caracterización de Montesquieu de la importancia del deseo en la conformación de la entidad política, que en *La enciclopedia (Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers)*, Edme-François Mallet, en su artículo sobre la aristocracia, recomienda varias veces la obra de Montesquieu, y al enunciar algunas de sus “leyes” da un papel central a la virtud:

9. L'esprit de modération est ce qu'on appelle la vertu dans l'aristocratie ; il y tient la place de l'égalité dans l'état populaire.

10. La modestie & la simplicité des manières font la force des nobles aristocratiques.

[...]

23. L'aristocratie se corrompra, quand le pouvoir des nobles devenant arbitraire, il n'y aura plus de vertu dans ceux qui gouvernent ni dans ceux qui sont gouvernés. Voyez l'Esprit des lois, p. 1. & suiv. 13. & suiv. 114. & suiv. où ces maximes sont appuyées d'exemples anciens & modernes, qui ne permettent guère d'en contester la vérité".³⁷

(9. El espíritu de moderación se llama la virtud en la aristocracia; ocupa el lugar de la igualdad en el estado popular.

10. La modestia y la sencillez de las formas son la fuerza de los nobles aristócratas.

³⁷ Edme-François Mallet, *Aristocratie (Morale-Politique)*, [en línea], Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, 28 de junio de 1751, Dirección URL: http://www.alembert.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=1280577051&catid=932948805:politique&Itemid=127, [consulta 10 de agosto de 2011].

[...]

23. La aristocracia se corromperá, cuando el poder de los nobles se vuelva arbitrario, no habrá más virtud en aquellos que gobiernan ni en aquellos que son gobernados. Ver el Espíritu de las Leyes, p. 1 y siguientes, 13 y siguientes, 114 y siguientes. Donde estas máximas son sustentadas con ejemplos antiguos y modernos, que permiten interpelar a la verdad.)

Es esta la aristocracia vista desde los ojos de quienes hacían de la república su ideal político, la representación de la realización de la virtud en la comunidad política: un régimen inestable, que sólo la más inquebrantable moderación podía mantener. Ante ello, la democracia era preferible.

Asimismo, en este artículo, la monarquía es vista como una corrupción de la virtud y la moderación, donde las prerrogativas particulares toman el control (la realización a toda costa del deseo particular):

11. Si les nobles avoient quelques prérogatives personnelles & particulieres, distinctes de leur corps, l'aristocratie s'écarteroit de sa nature & de son principe pour prendre ceux de la monarchie.³⁸

(11. Si los nobles tuviesen algunas prerrogativas personales y particulares, distintas de sus cuerpos, la aristocracia se alejaría de su naturaleza y de su principio para tomar el de la monarquía.)

Esta visión de la monarquía es importante, recordemos que en los prolegómenos y durante desarrollo de la Revolución Francesa, la nobleza era vista y caracterizada por el exceso desmedido, el despilfarro inconsciente y la forma barroca de la banalidad. Al contrario, las posiciones republicanas estaban representadas, desde la aristocracia, por la vulgaridad y la miseria, y desde el propio republicanismo por la moderación, la igualdad y la justicia. El deseo, como es pintado por Montesquieu, es el síntoma de su ascensión al imaginario con que se representa la política de entonces, con que se condena a una facción, con que

³⁸ *Idem.*

se argumenta la transformación que discursivamente supone la desintegración del Antiguo Régimen, el deseo no es sólo un asunto público: es un asunto trascendental, histórico.

Sin duda, pienso que podemos ver en Sade una representación de esta forma de ver el deseo, los personajes que sustentan y tratan de llevar a su realización deseos que desbordan la dimensión del sentido, son en su mayoría nobles. Él mismo procede de una familia que compró un título nobiliario, viviendo cómodamente entre el prestigio y el estilo de vida aristócrata, y la seguridad financiera de un burgués hasta antes de la Revolución.

Es de resaltar también que el descontento de Sade representa el malestar que causa el pasar de un deseo gestionado y definido por el sujeto, a un deseo vuelto un asunto público, una importante variable de la política operativa:

Voluptuosos de todas las edades y de todos los sexos, a ustedes solos ofrezco esta obra; aliméntense de sus principios, que favorecen las pasiones; esas de las que fríos e insulsos moralistas quieren asustarlos, no son sino los medios que la naturaleza emplea para hacer alcanzar al hombre los designios que sobre él tiene, escuchen sólo esas pasiones deliciosas; su órgano es el único que debe conducirnos a la felicidad³⁹

En efecto, este mensaje introductorio a *La Filosofía en el tocador* demuestra el dimensionamiento público del deseo, la moralidad no es un asunto dejado al criterio personal y la ambigüedad social como antaño, es ahora un asunto que el Estado y su gobierno juzgan con mano de hierro. Sade huye de las disposiciones sociales que fundan la felicidad en la virtud de una nueva forma política operativa y entrega la posibilidad de bienestar humano a la búsqueda del goce como posibilidad natural.

Sin embargo, como lo afirmaría Lacan en *Kant con Sade*, este último busca el goce. A diferencia del deseo (que es formulación, planteamiento de una

³⁹ Marqués de Sade, *Filosofía en el tocador*, Buenos Aires, Lea Libros, 2006, p. 13.

pretensión sobre lo real), el goce desborda los constreñimientos del sentido, es inefable. Es importante recalcar esta diferencia conceptual. Sade hace del goce no un derecho que se arrebatara a la moral pública, sino un imperativo hacia los sujetos por encima de la política operativa. El deseo dialoga, interpela a pesar de la represión que sufre, *“el deseo [...] se avendría sin duda a decirse voluntad de goce”*⁴⁰ ; podríamos afirmar que el goce no lo hace, *“el goce [...] no proyecta acaparar una voluntad sino a condición de haberla atravesado ya para instalarse en lo más íntimo del sujeto al que provoca más allá”*⁴¹.

De vuelta a esta distinción (resonante en Montesquieu) entre el Antiguo Régimen como decadencia y la Revolución como virtud -en términos discursivos- ésta es observable en el cambio del arte: el estilo estandarte del antiguo Régimen era el barroco y sus derivaciones (el exceso, el glamur del detalle, el despilfarro de la forma), la Revolución enarbó el neoclasicismo (austero, simple, modesto, la voz firme de la virtud). La simpleza como disfrute estético: el Estado dispone, el ciudadano disfruta y el deseo -como construcción del sujeto- está sometido al juicio y reglamentación públicos.

A diferencia de Montesquieu, en Rousseau el deseo no es el némesis directo del régimen civil y de los diversos estandartes que la bandera del Estado moderno enarbola (libertad, propiedad, razón, justicia, democracia, igualdad, etcétera), sino el némesis propio de su proyecto moderno es la tiranía y la posibilidad de despotismo, la esclavitud de conciencia, que el poder desmedido y fuera del control del pueblo supone. Como veremos, el deseo sólo es el medio del que se sirve el despotismo para condenar al servilismo a la sociedad, su existencia como potencia personal no es condenable. Se vuelve deleznable cuando a través del poder se impone autoritariamente a los otros miembros de la comunidad política.

Puesto que la convención que plantea la fundación de la comunidad política es cuestionada, Rousseau se hace la siguiente pregunta:

⁴⁰ Jacques Lacan, *Escritos II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 752.

⁴¹ *Ibíd.*, p.750.

*En efecto, si no hubiera una convención anterior, ¿en dónde estaría la obligación, a menos que la elección fuese unánime, de los menos a someterse al deseo de los más?*⁴²

Pasado este cuestionamiento, el problema con la comunidad política establece dos polos: “*someter una multitud o regir una sociedad*”, El primero constituye el peor temor del ginebrino. El establecimiento de un gobierno lleva a la pérdida de la libertad que el sujeto posee en el Estado de naturaleza, la verdadera guerra de todos se funda en la legitimidad de la comunidad política. La solución es simple: unir las voluntades individuales en una voluntad general que decida en conjunto la forma en que la sociedad se rige, y no contravenir o lesionar el poder de dichas voluntades, puesto que éstas decidirán lo mejor para los sujetos.

La concentración de las funciones del poder y su delegación desproporcionada dentro del Estado suponen, también, una precondition para el despotismo. Rousseau se encarga de estos problemas limitando el argumento que sustenta el uso del poder sobre la sociedad, al mismo tiempo que trata de desconcentrarlo a la hora de volverlo operativo por medio de la separación de poderes. El inicio de la guerra de todos contra todos es el poder.

La conservación de la libertad es la condición en que debe fundarse la constitución de una voluntad general en que se identifiquen las voluntades individuales; una voluntad general en que se defina el bien común que la misma debe garantizar. Sin embargo, los conceptos de libertad, bien común y voluntad general presentan, en su ambigüedad, un espacio para condenar la existencia de ciertas formas de deseo.

*“Suprimid de estas mismas voluntades las más y las menos que se destruyen entre sí, y quedará por suma de las diferencias la voluntad general”*⁴³, y *“garantizarla contra las seducciones de voluntades particulares”*⁴⁴, ahí se ubican los procesos que garantizan la libertad de los sujetos y el bienestar de la comunidad. Al mismo tiempo que abren la posibilidad de excluir en nombre de las

⁴² Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, México, UNAM, 1984, p. 18.

⁴³ *Ibíd.*, p. 38.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 51.

mismas una serie de alteridades que pongan en riesgo la comunidad de la vida política y los ideales que ella sustente, diferentes configuraciones existenciales a nivel colectivo y a nivel individual pueden ser sacadas de la propia constitución del ente político, reprimidas en nombre del mismo e incluso eliminadas. Este conflicto ha estado, junto con una pléyade de cuestiones más, en el centro de la historia de la modernidad. La forma en que se reinterpreta y se resignifica este argumento a favor de causas coyunturalmente determinadas, ha sido un lugar común dentro de la manera en que la misma constituye su forma de operativizar el poder.

A pesar de lo anteriormente dicho, en Rousseau las diferencias son un elemento necesario para la existencia de la comunidad política, como lo explica en una nota de *El contrato social*: “*Si no hubiera intereses diferentes, apenas si se comprendería el interés común, que no encontraría jamás obstáculos; y la política cesaría de ser un arte*”.⁴⁵

Pese a ello, son intereses reconocidos dentro de la conformación del Estado y no como formas de comunidad social no-estatales alternas al mismo⁴⁶, previa purga de diferencias nocivas a su conformación. Formas negadas dentro y fuera del Estado.

Esto supone que la posibilidad de construir el deseo aún pertenece al sujeto mientras no contravenga las disposiciones de la voluntad general o lesione la libertad de los demás. Este argumento es un arma de doble filo porque posibilita los riesgos anteriormente mencionados (suplantar formas de deseo, homologación y domesticación de diferencias, exterminio de las mismas, etcétera). Aún así, en este autor, el deseo entra en la problematización que genera la discusión en torno al fin, la legitimidad y el propósito de la conformación del Estado, como idea situada en un contexto: el de las dimensiones del Estado moderno.

Esta problematización de partida, en los discursos anteriormente mencionados, nos permite ver que en las discusiones modernas en torno al Estado y en torno al poder se discute al deseo en un lugar más que central. Es por ello que por un lado sea una forma de ejercicio plena, expresa y clara en

⁴⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁶ Dentro de los términos modernos, al respecto ya hemos mencionado a Clastres.

regímenes, núcleos de poder e ideas políticas modernas y por el otro un lugar común dentro de los movimientos que cuestionan y/o dicen cuestionar ciertas formas de poder.

Dentro de este proceso de conformación de la entidad política moderna, vemos en la particularidad de la conformación de los Estados una puesta en práctica de los posicionamientos en torno al deseo, y en torno a configuraciones particulares del mismo.

La conformación del Estado moderno supuso la creación de historias comunes, de narraciones de un pasado en los cuales buscar referentes para llegar a conformar una forma estatal moderna particular con un pueblo específico: ser alemán, ser británico, ser francés, etcétera. En este sentido significó, no sólo por la vía del discurso, la ruptura de historias, creencias, objetivos, esperanzas, formas de construir y/o habitar el tiempo.

La ruptura de los referentes particulares e individuales, de las formas de sentido que sustentaban realidades enteras, simultánea a la creación de un discurso temporal común y una sujeción al mismo, impacta en la constitución del sujeto -dentro de la cual el deseo forma parte- hacia la supresión de formas no acordes con el proyecto que supone la construcción de un pueblo que sólo existe dentro de las ficciones en la forma en que se busca.

Tales movimientos se dan en la lengua, las tradiciones, las costumbres, la manera de disponer simbólicamente del mundo y el tiempo, la manera en que se experimenta la realidad, los elementos significativos dentro del universo de sentido de las particularidades culturales, formas de vida arrasadas por entero por vía de la educación, la discriminación, la segregación, las migraciones forzadas, los desplazamientos, la colonización, la fagocitación, la conquista, la masacre, la eliminación.

La posibilidad de ser un otro, de constituir lo que se es individualmente o a nivel particular, de construir el universo de sentido que se habita, de impactar en el mismo se ve supeditada a los mecanismos que escriben, centralizan y aplican estos discursos.

El sujeto es una entidad planteada hasta en sus círculos más íntimos en términos de las disposiciones de los proyectos de la modernidad particular en los que se inserte, sin importar cuál sea el núcleo de poder que genere dichas orientaciones. La alteridad está sometida a la violencia, el deseo en tanto elemento fundamental en la construcción del sujeto como particularidad existencial también lo está: unirse o desaparecer, unirse o integrarse a la ominosa periferia de los entes modernos, un nuevo Orbi et urbi, que no sólo juzga sistemáticamente a los pueblos, ni a los individuos (cosa que antaño se hacía) sino a la propia constitución interna del sujeto y a la manera en que interpreta el mundo, sometiéndolas, después, a una firme reconfiguración.

Ejemplo de ello se encuentra en *Discursos a la nación alemana*; en los cuales Fichte plantea lo que significa ser alemán, genera una romantizada historia que fundamenta la unión de los germanos en una identidad estándar planteada por el autor, con características que proyecta como únicas entre pueblos que en realidad eran distintos, a la par que los diferencia de los franceses, vía una comparación de elementos como el temperamento. Construye, al mismo tiempo, un futuro común y exclusivo al pueblo alemán. Incluso como medio para la construcción de dicho pueblo proyecta rigurosamente la construcción de un sistema educativo para la formación del *espíritu* del pueblo alemán, esculpiendo obsesivamente la configuración interna de los individuos.

Con la nueva educación nosotros queremos hacer de los alemanes un todo que sea movido y revitalizado en cada uno de sus miembros por una misma ocupación [...] no nos queda otra solución que hacer llegar, sin más, a todos los alemanes la nueva formación [...] hasta el punto de que surja entre nosotros no una educación popular, sino una educación nacional propia de los alemanes [...] mostrando qué es y qué ha sido desde siempre el alemán en sí y para sí en sus rasgos fundamentales, independientemente del destino que le ha tocado en estos momentos, e indicando que ya en este rasgo fundamental radica la habilidad y la

*receptividad para esa formación, diferenciándole con ello de las demás naciones europeas.*⁴⁷

La constitución de las identidades modernas (sin importar en torno a qué elemento se conformen: raza, sexo, clase social, ocupación, consumo o nacionalidad.) supone el mismo proceso de monopolización de la construcción de un discurso para el sujeto, de una representación del mismo a escala social e histórica y de una forma de sentido con la cual habitar y habitarse. La constitución del sujeto se convierte en una domesticación predeterminada por el contexto de referencia reconocido por algún discurso que no sólo lo interpreta sino que lo configura.

Dentro de dicha configuración, el deseo deja de ser una orientación personal, un producto de la capacidad del sujeto de mediar entre él mismo y su experiencia, se transforma en una orientación apegada a un proyecto que le pertenece en la medida en que interioriza la axiomática del mismo.

Fuera del juego de estas identidades reconocidas, en el contexto temporal mencionado, se encuentra la alteridad radical sometida a la exclusión violenta, la represión o la eliminación. Es el momento de la modernidad en que sus diversos discursos tienden a la homogenización de los grupos humanos en torno a este juego de arquetipos predefinidos.

Pese a ello, la modernidad aún permite la posibilidad de manifestar ser otro y dentro de ella incluso poner en duda los discursos que la sustentan, vivir al margen sin perder la reflexividad suficiente para mantener dicha posición e incluso resignificar los términos otorgados por la misma modernidad y volcarlos en estructuras concretas dentro de la realidad. Por ejemplo, al avasallante e inminente desarrollo de los Estados nacionales modernos existía la posibilidad de migrar a espacios lejanos a la intervención de las potencias que sustentan dicha forma de organización social o, sin huir de lo moderno, salir de una cierta configuración de dicha modernidad. Recordemos aquellas migraciones, vistas

⁴⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Discursos a la nación alemana*, [en línea], 269 pp., Dirección URL: <http://xa.yimg.com/kq/groups/25057161/2115568208/name/Fichte.+Discursos+a+la+naci%C3%B3n+alemana+%28selecci%C3%B3n%29.pdf>, [consulta: 12 de enero de 2012].

como impulsos románticos, de europeos hacia América, Oceanía, África, Oriente. Lugares en los cuales occidente estaba presente, pero cuya lejanía y colonización en proceso suponía la existencia de realidades ajenas a la modernidad occidental, y en términos microsociales, de nuevos estilos de vida para los sujetos movilizados, de verdaderas rupturas lógicas, de la experiencia auténtica de hacer de la nueva vida una crítica desde el absurdo a la pasada: Rimbaud en la África musulmana, por ejemplo.

Dentro de los propios Estados los procesos de consolidación de los mismos, aún en fases no tan abarcales, permitían a los sujetos formular juicios propios en torno al panorama sociopolítico y generar movimientos con posibilidades de impactar en la conformación, a nivel estructural, de dichas entidades. Con ello me refiero a los diversos procesos de unificación, definición, desaparición, restructuración, estructuración de regímenes económicos, políticos, sociales, intersubjetivos, la existencia de opiniones y prescripciones diametralmente distintas en torno a una misma circunstancia; el uso, la sustentación y la formulación, sin importar el lugar en que se esté de puntos de vista propios y/o particulares -descentralizados- en torno a lo social.

Por ejemplo, posiciones diametralmente distintas que dentro de la habitualidad política contemporánea se interpretarían como absurdas en ese entonces eran tomadas en cuenta como elementos serios de configuración del panorama político. Había una participación seria de cada utopía dentro del entramado político, sin importar lo ambiguas, poco firmes o inconsistentes que resultaran.

La posibilidad, a pesar de los esfuerzos de colonización de dichos discursos sobre la existencia fenoménica, de poder diferir y constituirse no eligiendo u optando por directrices existentes sino considerando al sujeto como ente reflexivo en torno a las circunstancias que se le presentan y la posibilidad de llevar esas circunstancias a términos concretos aún estaba abierta. Y tan abierta estuvo que al mirar hacia los siglos XVIII, XIX y parte del XX encontramos, en esa capacidad de conformarse como alteridad, la característica que imprime dinamismo a la cualidad histórica de dichos horizontes contextuales. La capacidad de ser un otro

fue el verdadero motor de la modernidad, la chispa que encendió las grandes transformaciones de la misma, la dinámica dentro de lo moderno y sus excesos de sentido generó el exquisito vértigo temporal que nadie le niega.

Metarrelatos

A lo largo de esta historia que comenzamos a construir en el apartado anterior, nos damos cuenta de que el Estado no es la única axiomática aglutinante moderna y rectora de los principios que fundamentan la realidad que habita su sociedad. Si la pusimos en un primer plano es por la importancia analítica que posee en nuestro objeto de estudio.

A la par que el Estado generó su cadena significativa en torno a las figuras retóricas mencionadas anteriormente (libertad, igualdad, propiedad, justicia, democracia, identidad nacional, soberanía) se desarrollaban otros discursos rectores con sus significantes de referencia que vendrían plantear su orden dentro de la realidad y dentro de ella a totalizar los espacios de la existencia humana y, en caso de no existir en el panorama intersubjetivo, a construir dichos espacios operativos.

Esta multitud de discursos imprimió a las diversas modernidades las precisiones específicas que llegaron a distinguirlas e incluso las características que son utilizadas en la generalización heurística que se hace de la misma. La ciencia, el mercado, el arte, la Historia, la identidad, las particularidades del discurso... la cultura por entero. Y la propia manera en que la modernidad forja este concepto es símbolo de aquella centralización y puesta en orden de la vida a partir de monopolios de la interpretación, de la significación y de la representación de la realidad.

Cada discurso adquiere una forma concreta dentro de la realidad y comienza a gestar márgenes de construcción de la misma a escalas universales. La vida trata de ser moldeada con respecto a las prescripciones de cada narrativa, el tiempo trata de interpretarse y concretarse dentro de la forma lineal que dichos

discursos sustentan, el límite de lo que algo puede ser dentro de la realidad queda bien establecido por la interpretación de la historia impresa en dichas axiomáticas.

Cuando Baudrillard propone sus *órdenes de simulacros*, y otorga a la era industrial el orden de la *producción*, se refiere a la cualidad de la modernidad de crear un discurso que construya una nueva realidad común al otorgar significado al mundo circundante, ante la ruptura con las condiciones *clásicas* de la realidad.

El simulacro de segundo orden [el del orden de la producción] simplifica el problema [el de la realidad y su falsificación en el simulacro de primer orden] por absorción de las apariencias, o por liquidación de lo real, como se quiera. Erige, en todo caso, una realidad sin imagen, sin eco, sin espejo, sin apariencia: tal es el trabajo, tal es la máquina, tal es todo el sistema de producción industrial, como opuesto radicalmente al principio de la ilusión teatral. No más semejanza o desemejanza, de Dios o del hombre, sino una lógica inmanente del principio operacional.⁴⁸

Los discursos modernos comienzan a convertirse en las agencias oficiales que acaparan reinterpretao y codificando los diversos planos de la existencia del sujeto. Maquinarias como la burocracia, la escuela, el Estado, el museo, la cárcel (la idea de las instituciones sociales totales), generan sistemas bien estructurados para la producción de una realidad que ya no sólo fija sus metas en la construcción de lo macrosocial, sino que ubica sus límites en los espacios más profundos del sujeto.

La sociedad se transforma en una gran maquinaria con engranajes estratégicamente colocados: un lugar para cada cosa y cada cosa en su lugar. El orden obsesivo con que la realidad “se practica” y la rigidez de la axiomática moderna generan formas de estructuración común con formas de “sujeto estándar” como habitantes de las mismas, con construcciones intersubjetivas con controles delimitados.

⁴⁸ Jean Baudrillard, *el intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1980, p. 64.

Esta serie de controles, establecen definiciones específicas de significantes operativos en la vida social, más allá de las ficciones metasociales creadas para sustentar la creación y la existencia del Estado moderno. Las ficciones bajan al panorama histórico concreto y tratan de hacerse operativas y se concretan en espacios específicos de la vida social. La maquinaria funciona y genera su satisfactor único: la realidad social habitable como una actualización de las narrativas trascendentales.

La belleza, la política, la cordura, la razón, el conocimiento, la justicia, la cordialidad, la comunidad, la salud... la normalidad (en conjunto), todo está milimétricamente cronometrado y producido. El ordenamiento de lo real por entero se hace concreto en instituciones que reproducen el sentido del que parten y que generan nuevas instituciones y discursos que lo apuntalan, vertientes narrativas que conectan el ideal trascendental con su forma concreta y con sus procesos institucionales.

Ejemplo de ello está en la forma en que Hans Belting⁴⁹ caracteriza la conformación moderna de la historia del arte, donde una concepción estética (universalizante, centralizante, regida por la misma idea de progreso de fondo y por un desenvolvimiento acumulativo) genera una visión unificada de la misma y permite dar una estructura narrativa y genealógica coherente a una serie de manifestaciones o de conceptos (diversos y dispersos) en torno a lo estético en un discurso llamado "Historia del Arte", en donde una serie de estilos y formas identificables son aglomerados en forma de progresión cualitativa, misma que puede coincidir con un desenvolvimiento temporal.

Al final, parece que el arte occidental moderno no era más que una serie de formas variables de una idea, un debate en torno a la representación de una noción de partida, a un significado de lo estético (a pesar de que en el arte confluyen una serie de coyunturas y de discursos fuera de lo que se considera su propia esfera).

⁴⁹ Hans Belting (Andernach, Alemania, 1935) Es un historiador del arte, centrado en el estudio antropológico de la imagen, el arte contemporáneo y los cambios del mismo en el contexto de los cambios de la modernidad; el arte renacentista y el arte medieval.

La historia del arte comenzó con un concepto de historia y lo extendió hasta llegar al concepto de estilo. Mientras que el concepto de historia era un legado del siglo XIX, el del estilo sólo se materializó a principios del siglo XX. El estilo era la cualidad del arte mediante la cual se podía rastrear su evolución lógica [...] Aquí, el estilo ya ni siquiera necesita ser abstraído del contenido, pues se ha convertido en contenido por derecho propio. Los historiadores del arte cualesquiera que fueran sus simpatías intelectuales, tenían un único y mismo objetivo: mantener la integridad de una historia del arte única, al margen de las diferencias entre lo viejo y lo nuevo.⁵⁰

La Historia del Arte se transforma en una serie de íconos reconocibles, en un relato lineal sin derivaciones cualitativas que muestren giros, sin cambios a nivel lógico o axiomático profundos, sin alteridades simultáneas que contribuyan a una crítica o un diálogo con respecto a su idea de partida (la estética) o la trascendencia de dicha idea para impactar en otras esferas sociohistóricas, como un elemento despojado de su contexto de producción y de partida, de su historia misma. Cambian los conceptos y las orientaciones, cambian los estilos y la forma en general, pero la idea de fondo: el arte como parcela existencial bien delimitada, como institución social total, como maquinaria rígida claramente constituida, como otra forma de burocracia, como otra manifestación de la técnica, no. Recordemos que la Historia del Arte funciona como un riguroso mecanismo de exclusión y admisión de una serie de manifestaciones -con una pretensión particular- de una narrativa bien establecida.

Ya en el siglo XX, cuando comienza a criticarse la idea del arte (o al menos su concepción moderna) a través de las vanguardias, la reflexión conceptual, la introducción de los elementos de la cultura de masas del siglo XX en su discurso, la crítica desde esferas diferentes a la misma o la introducción de elementos de particularidades culturales distintas (el arte del bloque del Este a finales de los años 80, por ejemplo), el discurso se tambalea. La validez del sistema generado

⁵⁰ Hans Belting, *La historia del arte después del modernismo*, México, Iberoamericana, 2010, p. 45- 47.

alrededor de la estética se vuelve cuestionable. Y lo que se llama “Historia del Arte” es visualizado como una construcción veleidosa, plástica y artificial, un discurso con una geopolítica específica de partida: la Europa Occidental Moderna (en palabras de Joseph Kosuth, “*el arte es la definición del arte*”⁵¹). He ahí el ejemplo de la manera en que un discurso acapara con su significación el entero de una práctica social, delimitando de manera específica su representación, estableciendo márgenes a la acción que se desarrolla dentro de la parcela que demarca, al mismo tiempo que suplanta las posibilidades de la acción por una serie de procedimientos establecidos, se transforma en una burbuja de autocondescendencia.

Al mismo tiempo que el código produce la realidad habitable y permitida en términos universales, genera también sus propios excedentes de sentido, como espacios fuera del universo de significados creado, como espacios resistentes o simplemente diferentes con respecto a esos discursos ordenadores. El ordenamiento y la limitación generan espacios no admisibles por el sistema creado (espacios que simplemente no son compatibles, o que incluso se oponen, cuestionan o critican su supuesta univocidad lógica), al mismo tiempo que se generan nuevas formas de alteridad producto del reacomodo discursivo o de la nueva disposición concreta de la realidad: la claridad de las fronteras del sentido hace claros también los espacios de desplazamiento, de marginación, de despojo, de restricción, de rechazo, de alteridad.

La perturbación, el crimen, la irracionalidad, la locura, la barbarie, el salvajismo son los lugares simbólicos bajo los cuales las alteridades son interpretadas dentro de los diversos discursos ordenadores modernos. Al mismo tiempo cada etiqueta tiene tras de sí a un entramado de instituciones concretas para la canalización de cada forma interpretada. En términos simples, la represión, la censura, la eliminación, la reclusión, la violencia y la inclusión forzada, son los procesos que se encargan de operativizar no sólo los elementos que cuestionan poderes coyunturales o estructuras concretas y bien definidas de la modernidad,

⁵¹ Joseph Kosuth, *El arte después de la filosofía*, [en línea], 19 pp., 1969, Dirección URL: <http://www.lasonora.org/pdfs/album1/elartedespuesdelafilosofia.pdf> , [consulta: 3 de enero de 2012].

sino que incluso prácticas distintas sin repercusiones de peso son domesticadas en términos de las axiomáticas modernas.

Pese a ello, el papel de las otredades no significó un juego lineal y unilateral por la supervivencia de sus propias configuraciones, en dónde los diversos sistemas generadores de realidad les desplazaron fuera de sí mismos. Por el contrario, estas articularon sus propias formas discursivas, sus propios esquemas de proyección del tiempo, sus propias utopías y axiomáticas, universos de significado y realidades concretas. Dichas expresiones trataban de refundar la propia existencia.

Por ejemplo, durante el siglo XIX y parte del XX, los movimientos de género habían dejado de examinar o estructurar demandas en torno a circunstancias comunes o al horizonte contextual en el que las mujeres se representaban. Lejos de una inmediatez, el movimiento feminista llegó a plantear la transformación de las condiciones particulares de las mujeres a partir de una transformación de las bases históricas que habían dado forma al presente desde el cual hablaban, incluso la transformación de la sociedad por entero era el medio para mitigar las críticas que hacían a sus circunstancias más contextualmente próximas. Había una reflexión y un análisis más allá del aquí y del ahora, o la búsqueda de reconocimiento en el contexto inmediato.

El discurso en torno a la manera en que los individuos se planteaban a sí mismos suponía una discusión con su propia historia en términos universales, más allá de las estructuras contextuales que impedían su existencia como particularidad o de las condiciones coyunturales que impidieran su desenvolvimiento.

La figura del individuo en su dimensión histórico-política comenzaba a tomar importancia, de tal manera que el desarrollo del individuo y su conformación se convirtió en el tópico político preeminente. Ejemplo de ello se encuentra en "*El alma del hombre bajo el socialismo*" de Oscar Wilde, en el cual el socialismo es el medio que permite la creación de un ambiente propicio para un individualismo que permita el desarrollo de un nuevo sujeto creativo y libre, fin último de su utopía.

Corrimiento al sujeto

¿Cómo pasaron los proyectos ordenadores de centrar su acción y discurso alrededor de las categorías que ellos mismos enmarcaban a centrarse en la figura de un sujeto que era en sí mismo un proyecto y una utopía, gravitando ahora, estos conceptos, categorías y axiomas alrededor del mismo?

Este movimiento es ciertamente perceptible, los primeros movimientos sociales y levantamientos armados tenían como centro de articulación simbólica los ideales abstractos del centro de su utopía. Por ejemplo, el universo semiótico de la Comuna de París, tanto dentro como fuera de sí mismo como acontecimiento, sigue siendo bastante denso. Por un lado, el enfrentamiento entre identidades nacionales que supuso la guerra franco-prusiana, el vacío de poder que enfrentó al proyecto de la nobleza francesa con la república democrática y popular y lo que Francia tendría que ser en el futuro, y las interpretaciones anarquistas y marxistas que utilizaron como anclaje simbólico de su forma de sentido dicho acontecimiento; el asesinato del archiduque Franz Ferdinand que dio origen a la Primera Guerra Mundial surgió a partir del resentimiento que causó la ocupación austrohúngara de Bosnia (una movilización del orgullo generado en torno a una identidad étnica discursivamente bien definida); el expansionismo de la Alemania nazi estaba fundado, en primer término, en un discurso racial con un proyecto a futuro.

Vemos entonces, dentro de este corte cualitativo, como el metarrelato hace del sujeto un punto intermedio en la construcción del tiempo en utopía, e incluso no lo toca de forma directa, sino es la consecuencia tangencial de una serie de axiomas necesarios para la reproducción de dicho proyecto

Posteriormente vemos el giro referido anteriormente, el sujeto como utopía en el centro de cada esfuerzo de construcción del tiempo reemplaza a los axiomas abstractos de una modernidad que ya produjo un universo de realidad y le dio concreción.

Lo cual se percibe en las controversias sociales de la posguerra, a pesar de que la Guerra Fría enfrentó dos axiomáticas ordenadoras y universalizantes, en planos aparentemente separados de sus implicaciones histórico-políticas, la

medida en que el conflicto se consideró no partía de una posible reflexión histórica, política o filosófica, sino de la situación del sujeto habitante de alguno de los dos universos de sentido. Por esta razón tanto la propaganda soviética como las percepciones oficiales que occidente hacía de oriente centraban la vida y el potencial del sujeto en su sistema y en la contraparte del mismo. Después los discursos de igualdad, libertad y democracia venían a alzarse como puntales simbólicos de sus respectivos discursos. Un ejemplo es la actitud entre *ossis* y *wessis* (habitantes de Berlín Este y Oeste, respectivamente) donde la efectividad de alguno de los dos sistemas era apreciada por la manera en que el proyecto se veía reflejado en los sujetos de uno u otro flanco de Berlín, por la cualidad de la vida de sus individuos.

Otro ejemplo ilustrativo se encuentra en la percepción de América que Robert Hughes afirma se sostenía en la Europa de posguerra:

América parecía un país ingenuo, henchido de producción y placer en contraste con la vida traumatizada y de escasez de una Europa arrasada por las bombas, una Europa (que contando a Rusia) había perdido a 40 millones de habitantes, la mayoría civiles, en menos de 10 años. América no había sufrido más bajas que sus soldados, marinos y aviadores. Ninguna bomba había caído sobre su territorio continental. Era un paraíso ficticio rebosante de mentiras acerca de cómo el consumo producía felicidad social.⁵²

Al mismo tiempo debe resaltarse el hecho de que los movimientos sociales poco a poco se van centrando en el sujeto y en la importancia histórica de su construcción, hasta ubicarse en muchos casos como el verdadero fin de los diversos proyectos modernos de construcción del tiempo.

Si analizamos algunos movimientos artísticos de vanguardia (que influyeron en ciertos movimientos sociales) nos damos cuenta de este desplazamiento. La

⁵² Robert Hughes, *Visiones de América*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2001, p. 478.

Internacional Letrista⁵³ (antecesora del situacionismo) comenzaba a perfilar una crítica en torno a la muerte de las posibilidades del sujeto en su entorno cotidiano moderno. La idea era liberar al sujeto a través de la liberación de su vida cotidiana, en primer lugar utilizar la psicogeografía para transformar los lugares en verdaderos espacios, que hicieran del desplazarse no un ritual insensible, sino una posibilidad de redescubrimiento de la experiencia propia del sujeto, una apertura de la vida cotidiana para el retorno al disfrute, percepción y reflexión del espacio a través del sujeto.

*La psicogeografía podría tomar para sí el estudio de las leyes precisas y los efectos específicos del entorno geográfico, éste conscientemente organizado o no, en las emociones y el comportamiento de los individuos. El adjetivo psicogeográfico, debido a su placentera vaguedad, puede aplicarse a los descubrimientos realizados por este tipo de investigaciones, a su influencia en los sentimientos humanos y, más generalmente incluso, a cualquier situación o conducta que parezca reflejar el mismo espíritu de conocimiento.*⁵⁴

Por otro lado, técnicas como el *détournement* intentaban hacer frente a la construcción discursiva sistémica de la realidad que suplantaba la experiencia directa del sujeto. Los discursos que hila la Internacional Letrista se unen en un planteamiento del sujeto como la finalidad última de su crítica y de su acción en torno al panorama contextual en que dicho movimiento se inserta. El progreso, la utopía ya no son, en primer término, entelequias en términos generales, formas de ver el tiempo. En esos momentos la utopía es una forma de sujeto, como la coordenada que define el tiempo, que lo construye. Ya no es la trascendencia temporal como promesa, es el sujeto como promesa de sí mismo, la realización del mismo y las condiciones óptimas para el ejercicio de su libertad.

⁵³ Fue un movimiento socioartístico con sede en París fundado en 1952 y existente hasta 1957, año en que se conforma la Internacional Situacionista. La figura más representativa de ambos movimientos fue Guy Debord.

⁵⁴ Guy Debord et al., *Dónde habita el olvido. Reflexiones sobre ciudad, progreso y represión. El urbanismo en la internacional situacionista*. Valencia, s/editor, 2009, p. 6.

La patafísica⁵⁵ que trata de combatir la rigidez del código como elemento generador de la realidad humana en todos sus aspectos, donde el código estaba identificado por los grandes sistemas ordenadores y constructores de realidad del momento histórico en que se sitúa dicho movimiento: la ciencia, el arte, el Estado y su la burocracia, la profesionalización y construcción marcial de los universos cotidianos. Lo que motiva el definirse como “*La ciencia de las soluciones imaginarias*”, por la necesidad de liberar la vida del sujeto de dichos códigos por medio de la introducción de elementos ajenos a la lógica de las formas de sentido oficiales, por medio de la introducción de elementos contingentes que hagan cortocircuito en los procesos gestionados que conforman la vida cotidiana. El resultado: un nuevo sujeto que despliega progresivamente su creatividad para su propia liberación.

El situacionismo fue el movimiento que resintió y estructuró en términos de discurso y acción, de forma más clara, los grandes cambios de la posguerra: el paso de una economía basada en la producción a una basada en el consumo y sus consecuencias, tales como la expansión de la división profesional del trabajo y de la diversificación de la configuración de clase basada en la significación de los objetos consumidos; al mismo tiempo el proceso de colonización galopante, por parte de la lógica del consumo, de los espacios más íntimos de la existencia del sujeto, el desenvolvimiento del Estado de bienestar, el desarrollo y la complejización de nuevas tecnologías y su expansión hacia espacios más cotidianos, principalmente en términos de comunicación, así como las consecuencias que acarrearán dichos cambios, mismas que se analizarán más adelante. Aunado a situaciones particulares como la crítica de los movimientos de vanguardia al arte como práctica y como metarrelato (la ya referida introducción de la cultura de masas a la esfera del arte), y la fuga de la vanguardia artística a la

⁵⁵ Movimiento francés constituido poco antes de la segunda mitad del siglo XX, autodenominado “la ciencia de las soluciones imaginarias” que hereda parte de la tendencia al absurdo dadaísta para descargar su crítica ante el arte, la ciencia, las humanidades y el conocimiento en general (de ahí que el léxico usado para definirse sea una parodia del lenguaje científico). El movimiento se concreta con la apertura del Colegio de Patafísica en 1948, mismo que realiza conferencias, seminarios, presentaciones, publicaciones de tirada corta, etcétera. Después, la patafísica sobrevivirá como una reminiscencia que revive con la mención de personajes como Baudrillard, Queneau, The Beatles, Eco, Miró, entre otros.

vida, así como los levantamientos polaco y húngaro de 1956 después de la muerte de Stalin, el inicio de la guerra de liberación argelina, entre otras circunstancias.

Este contexto es el caldo de cultivo para el situacionismo, el cual es el resultado de la fusión de la Internacional Letrista con otras organizaciones (la Bauhaus Imaginista, Socialismo o Barbarie y la Asociación Psicogeográfica de Londres) en 1957. La Internacional Situacionista es también la organización en que los postulados del letrismo se consolidan y el impacto de los mismos se vuelve históricamente visible.⁵⁶

En términos simples, el situacionismo pugna por la construcción de situaciones como el arte del futuro, es decir, la construcción del mismo como un espacio que permite la experiencia de lo real liberada de sus mediaciones y la configuración libre y creativa del sujeto. Concretamente, el situacionismo es una síntesis de las ideas de las diversas vanguardias que confluyen en ella (el letrismo, reminiscencias dadaístas, neodadaísmo, surrealismo, imaginismo, arte absoluto, etcétera) y los une a preceptos propios del anarquismo, socialismo libertario, progresismo y marxismo. Los textos más representativos del movimiento son *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord (el fundador y la figura principal del movimiento) y *La revolución de la vida cotidiana* de Raoul Vaneigem.

El primero plantea que el desarrollo de los medios de comunicación, la industria de la cultura y las tecnologías de dicha sociedad mediatizada alejan al sujeto de la experiencia de lo real, le encapsulan y atomizan. Entonces la construcción de la realidad se realiza a través de imágenes, en donde los paradigmas sintagmáticos suplantán a lo fenoménico en la experiencia. Es así como el poder en dicha sociedad se ejerce, principalmente, por quienes detentan el monopolio de las tramas simbólicas con que se codifica lo social, es decir los poseedores de dichas tecnologías, industrias culturales y medios de comunicación:

*La primera fase de la dominación de la economía sobre la vida social
había implicado en la definición de toda realización humana una*

⁵⁶ Stewart Home, *El asalto a la cultura. Movimientos utópicos desde el letrismo a la Class War*, Barcelona, Virus, 2002, p 77-78.

evidente degradación del ser en el tener. La fase presente de la ocupación total de la vida social por los resultados acumulados de la economía conduce a un deslizamiento generalizado del tener al parecer, donde todo “tener” efectivo debe extraer su prestigio inmediato y su función última. Al mismo tiempo toda realidad individual se ha transformado en social, dependiente directamente del poder social, conformada por él [...] El espectáculo, como tendencia a hacer ver por diferentes mediaciones especializadas el mundo que ya no es directamente aprehensible, encuentra normalmente en la vista el sentido humano privilegiado que fue en otras épocas el tacto; el sentido más abstracto, y el más mistificable, corresponde a la abstracción generalizada de la sociedad actual. Pero el espectáculo no se identifica con el simple mirar, ni siquiera combinado con el escuchar. Es lo que escapa a la actividad de los hombres, a la reconsideración y la corrección de sus obras. Es lo opuesto al diálogo. Allí donde hay representación independiente...⁵⁷

Observamos entonces un cambio: las resistencias y movimientos de replanteamiento y reajuste de la modernidad ya no se articulan discursivamente en los argumentos de los movimientos que resistían la centralización sociopolítica del Estado y las diversas instituciones modernas y los mecanismos de construcción de sus diversos proyectos (particularidades culturales, costumbres, tradiciones, identidades étnicas, diferencias axiomáticas).

Estas nuevas reflexiones modernas vienen a criticar las consecuencias de un despliegue de poder centralizante y homogenizante que lejos de plantear una estructuración macrosocial bien definida, viene a colonizar universos situados en lo micrososcial, hasta llegar al sujeto y su forma de constituirse. De tal forma que la base que genera la crítica y la posterior acción del situacionismo se encuentra en la manera en que problematiza la constitución del sujeto moderno: subsumido, arrebatado de sus posibilidades más “naturales”: percibir el entorno circundante,

⁵⁷ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 1999, p 42.

percibirse a sí mismo, hundido en la pérdida de la experiencia cualitativa del tiempo y consumiendo pasivamente una forma de realidad ya “masticada” (el código y las orientaciones sociopolíticas que los detentores del mismo ponen en él), el problema es el sujeto como simple herramienta de una axiomática que se ha hecho concreta, que se ha hecho objeto, que se ha transformado en algo tangible, un sujeto cualitativamente muerto.

De esta reflexión de partida se desprenden una serie de consecuencias que conforman todo el discurso situacionista y que se transforman en el malestar de la modernidad metropolitana de la segunda mitad del siglo XX.

Entre ellas están la pasividad como la consecuencia del desenvolvimiento inercial de la vida, producto de la burocratización, la tecnificación y la gestión⁵⁸ obsesiva de la misma, que la transforman en una estructura de tiempo domesticado (rutina, monotonía) predecible y al futuro en un dato estocástico.

Además de la falta de iniciativa individual en la vida cotidiana como resultado de una sociedad de masas tendiente a la homogenización y la centralización del sentido que la estructura en el momento de la modernidad desde el que el situacionismo habla.

Parte importante del catálogo de malestares es la conversión de la creatividad en un ritual vacío que sólo nos muestra su inexistencia debido a la transformación del arte en una serie de lugares comunes, de prácticas ritualizadas, de narrativas rígidas, de lógicas mecánicas (el mercado del arte, por ejemplo), además de su papel mitificador ejemplificado en la reificación de la cultura de masas en sus contenidos, en la conversión de la genialidad, la maestría, la creatividad y la belleza en arquetipos a imitar, en papeles a

⁵⁸ En este sentido, esta idea en el Mayo francés se retoma y se plantea claramente en el Action 1, instrumento de comunicación del movimiento, lanzado en mayo de 1968:

“[...]Hoy, los estudiantes resisten.

Su único crimen es el de rechazar una Universidad cuyo único objetivo es el de formar los patrones de mañana y los instrumentos dóciles de la economía. Su único crimen es el de rechazar un sistema social autoritario y jerárquico que silencia toda oposición radical; es el de negarse a ser los sirvientes de ese sistema.

[...]Hoy, los estudiantes toman conciencia de lo que se quieren formar con ellos: los cuadros del sistema económico existente, pagados para hacerlo funcionar mejor. Su lucha concierne a todos los trabajadores, ya que es la misma lucha: se niegan a llegar a ser profesores al servicio de una enseñanza que selecciona a los hijos de la burguesía y elimina a los otros; se niegan a llegar a ser sociólogos fabricantes de slogans para las campañas electorales del gobierno, psicólogos encargados de hacer “funcionar” los “equipos de obreros” según los mejores intereses del patrón; cuadros encargados de aplicar contra los trabajadores un sistema al que ellos mismos están sometidos”.

representar. Aunado a la pérdida de la capacidad de percibir, pensar, reflexionar y construir que encuentran su causa en la insipidez y el absoluto enclaustramiento de una existencia planeada, generada, estructurada, vigilada y proyectada desde los mecanismos de la técnica, la ciencia, la tecnología, la burocracia.

Y algo importante para nuestro objeto de estudio: la castración, la incapacidad de producir goce y gozar, la represión y exterminio sistémicos del deseo como consecuencia de la misma administración de la existencia. Constituyendo el goce, una de las exigencias de este movimiento y uno de los espacios por los cuales luchar y qué conquistar para la garantía de emancipación y libertad que el situacionismo buscaba.

Es importante ver, en este malestar, cómo las entelequias discursivas que la modernidad creó, sustentó y trató de construir al pie de la letra en la realidad se tornaron el enemigo de otro momento de la modernidad. Aquello que en el pasado constituía el sueño y la utopía, en estos movimientos se convertía en el adversario de dichas ensoñaciones, dadas la transformación del sueño en pesadilla, y ahora, la nueva consigna, la nueva promesa y el nuevo sueño lo representaba el sujeto, una nueva forma trascendental de sujeto, el sujeto se transformaba en la medida de la libertad, de la igualdad... de cualquier otra cosa que la modernidad ensalzara.

En suma, los sistemas ideológicos mencionados anteriormente como vanguardias de posguerra y otros movimientos (además del retome del decadentismo, las reminiscencias surrealistas, el neodadaísmo, el expresionismo, el *mail art*, *fluxus*, el llamado *arte absoluto*), pero especialmente el situacionismo, fueron los puntos de partida lógicos de algunos de los 68 occidentales: particularmente el Mayo francés, *The Angry Brigade* en el Reino Unido, el movimiento *Provo* (*kabouters*) en los Países Bajos y el *Zengakuren* en Japón.

En dichos movimientos, el discurso apelaba por la construcción de la historia a partir de la constitución de un nuevo sujeto en el centro del discurso y como fin de la acción y la crítica, y no un sujeto atropellado por la avasallante construcción de metamaquinarias símbolo del progreso:

Rememorando algunas consignas de los *événements de mai 1968*:

"Queremos las estructuras al servicio del hombre y no al hombre al servicio de las estructuras. Queremos tener el placer de vivir y nunca más el mal de vivir", "La imaginación al poder", "No queremos un mundo donde la garantía de no morir de hambre se compensa por la garantía de morir de aburrimiento", "No se encarnicen tanto con los edificios, nuestro objetivo son las instituciones", "Consume más, vivirá menos", "Cambiar la vida. Transformar la sociedad", "Lo sagrado: ahí está el enemigo", "Pensar juntos, no. Empujar juntos, sí"⁵⁹

Es de resaltar que esta última frase refleja el desplazamiento antes mencionado, al ver en los sujetos, constituidos como diferencias, los ladrillos para la edificación de un nuevo proyecto ordenador, y no como antaño, donde los grandes proyectos modernos ordenadores planteaban una homogenización del sujeto, siendo este una consecuencia inercial del desplazamiento hacia el ideal fundante de dicha axiomática.

La construcción del nuevo sujeto comenzaba ahora y las reivindicaciones de cómo construirlo estaban dispuestas en dichos discursos: *"Consume más, vivirá menos", "Olviden todo lo aprendido y comiencen a soñar", "Un pensamiento que se estanca es un pensamiento que se pudre", "Para poder discutir la sociedad en que se vive, es necesario antes ser capaz de discutirse a sí mismo"*.

Dentro de esta lucha centrada en el sujeto como finalidad de la historia, se reconocieron los choques del deseo con respecto de los discursos ordenadores y la importancia de convertir al deseo en la herramienta de la liberación del sujeto en el presente, liberar el deseo es liberar al sujeto, devolver incluso una capacidad de desear negada al mismo, combatir la imposición de lo que se debe ser por la posesión auténtica del deseo al individuo: *"Mis deseos son la realidad", "Están comprando tu felicidad. Róbala", "La burguesía no tiene más placer que el de degradarlos todos"*.

Las exigencias presentan al deseo generado en las grandes maquinarias de

⁵⁹ Estas frases y las siguientes son consignas únicamente usadas en el Mayo francés, todas sacadas de: Daniel Bensaïd, *Mayo de 1968: un ensayo general*, México, Era, 1969, 237 pp.

gestión de la existencia como un usurpador del verdadero deseo existente en los sujetos (cualquiera que este sea) he ahí el *desear la realidad* fuera del universo en el que el código prefabricado suplanta la experiencia individual, la imposición de un deseo operativo en términos de las grandes axiomáticas que se superpone al deseo que el sujeto pueda llegar a formular. El deseo sistémico es la pasividad, de ahí que se desee la acción, que se desee la realidad, que se busque una felicidad auténtica basada en las formulaciones que el sujeto haga de ella y no en la manera en que ésta se proyecte desde las grandes esferas. Es decir, desde los totalizadores proyectos, rígidos designios y avasallantes instituciones de la modernidad.

Para la *Angry Brigade*, según el octavo comunicado de la misma:

“Life is so boring there is nothing to do except spend all our wages on the latest skirt or shirt. Brothers and Sisters, what are your real desires?”.⁶⁰ (La vida es tan aburrida, no hay nada qué hacer excepto gastar todos nuestros salarios en la última falda o camisa. Hermanos y hermanas, ¿cuáles son sus verdaderos deseos?)

El deseo, que durante la modernidad constituyó uno de los némesis a partir del cual los diversos discursos venían a definirse (razón-emoción, libertad-libertinaje, deseo-voluntad general, vicio-virtud, ciencia-creencia), pasa la factura a su dimensionamiento público y a su domesticación en pro de las reivindicaciones de las utopías que dieron origen a las instituciones modernas y sus procesos.

Ante la tiranía de las mismas, la paulatina colonización de espacios más íntimos y los cambios trascendentales en la cualidad de la vida de los sujetos producto de esta gestión de la existencia, surge la figura del sujeto “librepensador” que reivindica al individuo como la víctima de la propia modernidad en términos de sus proyectos. El elemento más reprimido se transforma en el estandarte de estas luchas: el deseo, como la afirmación de la existencia del sujeto en medio de la pavimentación que los proyectos modernos suponen para su constitución autónoma. Sin embargo, ello no supone un abandono de los términos de la

⁶⁰ The Angry Brigade, *Communique 8*, [en línea], Chelsea, Recollection Used Books, 1 de Mayo de 1971, Dirección URL: <http://recollectionbooks.com/siml/library/AngryBrigade/Communique8.html> [consulta 14 de agosto de 2011].

modernidad sólo un cambio de batuta.

Esta afirmación se ve apuntalada por una serie de crisis visibles, cuando los diversos discursos de la modernidad definen cada “celda” del universo de sentido que producen, y generan dentro estructuras que las secundan y reproducen de forma condescendiente, surgen excesos de sentido por parte del mismo carácter progresivo de la modernidad y debido a la natural falibilidad de los discursos ordenadores. De esta forma, el arte sacrifica los ideales de expresión libre y creativa; el Estado las promesas de igualdad, libertad, democracia; el mercado las de bienestar, propiedad, satisfacción de necesidades; la ciencia y la educación (como su estructura operativa) las de conocimiento, libre albedrío, razón, criterio, “luz”. Efectos que han sido ampliamente debatidos en lo que se ha llamado “la crisis de la modernidad”.

Retomando el ejemplo de los sistemas ideológicos anteriores, los discursos provo, situacionista, patafísico, iracundo (*The Angry Brigade*), se desprendieron de una serie de orientaciones furtivas de otras esferas textuales: por ejemplo, el desplazamiento de las vanguardias artísticas hacia otros espacios: la política operativa, la vida cotidiana, incluso la experiencia, la percepción y la construcción de la realidad en términos del sujeto que la experimenta.

En este caso podemos mencionar como uno de esos “puentes” entre la vanguardia artística y el discurso de un movimiento social al *fluxus*⁶¹, movimiento integrado por una serie de figuras reconocidas dentro de los círculos artísticos cuyas repercusiones influenciaron las posturas ideológicas anteriormente referenciadas, de esta manera personajes como John Cage, Joseph Beuys o Nam June Paik criticaban lo que sucedía en el arte de su tiempo, la segunda mitad del siglo XX, en particular lo que significaba la introducción del mundo mediático en el arte, la funcionalización del mismo, la división entre la alta cultura y la cultura popular, y una serie de tradicionalismos en sus paradigmas. El concepto mismo del arte, sus consecuencias y causas dentro de la totalidad de la realidad social, y las condiciones de la existencia en sus contextos de despliegue se volvieron blancos de sus críticas, objetos de sus intervenciones y el espacio a transformar.

⁶¹ Stewart Home, *Op.cit.*, p. 121.

De esta forma el espectador abandonaba su papel de elemento pasivo, la imagen del museo trata de ser abolida y se pide al sujeto salir de la parafernalia de imágenes en que la sociedad contemporánea ha transformado la realidad y su construcción, y en los procesos gestionados y ritualizados en que se ha tornado la percepción de lo real. Éste y otros movimientos de transición (*OuLiPo*, el *arte total*, etcétera), así como sistemas ideológicos furtivos de otras parcelas existenciales vinieron a dar forma a los movimientos que se ubicaron en el plano de la construcción del sujeto, su vida cotidiana, para saltar a la exigencia moderna de la construcción premeditada de la Historia.

Después de todo este recorrido, regresamos a la pregunta que inauguró el presente apartado dentro de este capítulo: todo este desplazamiento de la estructura como centro del proyecto al sujeto y su proceso de construcción el medio de la utopía se debe a una serie de cambios, en primer lugar el establecimiento y expansión concretos de las instituciones de la modernidad: el Estado, la ciencia, el sistema judicial, etcétera. Es así como el fin de la Primera Guerra Mundial vio estos cambios, una serie de formas políticas que desaparecieron (los Imperios Otomano, Austro-Húngaro, Alemán y Ruso) para dar lugar y afianzar la legitimidad de otras que se alzaron como formas políticas estandarte de la modernidad (las democracias existentes y nuevas y los sistemas comunistas y socialistas).

Después de la Segunda Guerra Mundial, con estas formas estructurales consolidadas, el Estado de bienestar y la expansión de un sistema económico en el Occidente metropolitano basado en el consumo, así como la introducción de nuevas tecnologías en la vida cotidiana, permitieron la expansión de una clase media garante de dicha forma de reproducción económica (el consumo), dicho mercado regido por el consumo supuso una toma de importancia en la generación de nuevas necesidades y en los mecanismos publicitarios para difundir dichos productos (medios), fortaleciendo el peso del mercado en otros aspectos fuera de la vida cotidiana y la importancia de una realidad generada a partir de los objetos y sus discursos sustentantes.

Como consecuencia, la vida en términos cotidianos se tornó una gestión

del tiempo sistemática y funcional, determinada por el carácter necesario de dichas instituciones para la existencia, los discursos alrededor de dichos objetos de realidad terminó por instituir una realidad en sí misma. Esta nueva realidad no era una opción: era una exigencia.

Esto es equiparable a lo que Baudrillard argumenta en torno al orden del simulacro.

Violencia artesanal e industrial, que tenía por objeto inducir a comportamientos de terror y de obediencia animal. Todo eso ya no tiene sentido. La concentración totalitaria, burocrática, es un esquema que data de la era de la ley mercantil del valor. El sistema de las equivalencias impone, efectivamente, la forma de un equivalente general, y, por lo tanto, la centralización de un proceso global. Racionalidad arcaica con respecto a la de la simulación: aquí ya no es un sólo equivalente general, sino una difracción de modelos que tiene un rol regulador; ya no la forma del equivalente general, sino la oposición distintiva. De la intimación pasamos a la disyunción por el código, del ultimátum pasamos a la demanda, de la pasividad requerida pasamos a los modelos contruidos de una vez con la 'respuesta activa' del sujeto, con su implicación. Su participación 'lúdica', etc., hacia un modelo circundante total hecho de respuestas espontáneas incesantes, de alegres feed-back y de contactos irradiados.⁶²

He aquí lo que pasa en una realidad conformada por elementos digeridos, por discursos diferenciados que se engarzan en un juego en que se hacen concretos dentro de la realidad, siendo ésta la condición que fundamenta la existencia. Es éste el elemento de base que permite este desplazamiento de la estructura al sujeto.

Es decir, más allá de la escrupulosa colonización de la modernidad en torno al nivel de la vida pública o de la trascendencia macrosocial (en que el fin del

⁶² Jean Baudrillard, *Op. Cit.*, p 83.

proyecto era una forma de conformación política ideal, de entelequias realizadas, del tiempo como conquista de una estructura proyectada), o del hecho de invadir espacios cada vez más íntimos y cotidianos de la vida del sujeto, el código desplaza a la realidad y se alza como único espacio en que puede darse la existencia del sujeto. Sistemáticamente, el código se desplaza de las estructuras como futuro a edificar dado que las estructuras presentes sólo se gestionan (ya no se construyen), para situarse en el entero de la vida presente y su partícula esencial (el individuo) como realidad a edificar y monopolizar.

Al mismo tiempo que el sistema basado en el consumo se orienta a los individuos en su calidad de consumidores, es éste el ámbito que brinda formas de definición del sujeto exitosas debido a su alcance cotidiano y su presencia permanente, permitiendo este recentramiento de los discursos en el sujeto. Tal es la magnitud de esta nueva orientación que en la teoría se manifiesta como un síntoma de aquella, la clase social pasó de considerarse como una forma de identificar a los sujetos basada en su lugar en la producción o en la distribución cuantitativa de los productos, a ser considerada en función del consumo y del significado del mismo dentro de una jerarquía simbólica de los bienes consumidos.

El consumo además de plantear este cambio de enfoque como centro del discurso, se esconde en la dimensión del deseo como elemento de reproducción de su lógica. Sin embargo, la maquinaria del consumo y su relación con el deseo no siempre ha sido la misma, en un principio el consumo estaba limitado al reconocimiento, por medio de sus objetos y discursos, de una serie de necesidades reconocidas y después, cuando el “estilo de vida” y su significación se volvió una de las directrices del consumo, de una serie de formas de existencia reconocidas. El deseo nuevamente estaba gestionado al modo de una maquinaria, pero ya no en razón de una violencia objetiva y brutal, de una represión abierta y clara, sino ahora por una represión y una violencia pasiva: el no-reconocimiento del deseo del sujeto, la exclusión en una realidad significativa que hace del reconocimiento y la inclusión centralizada una visa de existencia. Posteriormente analizaremos los cambios que estas estructuras sufrirán.

La lógica del consumo se transforma entonces en un verdadero organismo

productor de la realidad, en la maquinaria que organiza una serie de discursos diversos e incluso antagónicos alrededor de una lógica centralizada común, y no sólo viene a reacomodar estructuras macrosociales sino a reestructurar los procesos internos del sujeto, la forma de su conformación. Las transformaciones en el consumo vendrán a ser una de las variables de mayor peso en la definición de los procesos antes mencionados.

Esta lógica supone la transición de un deseo satanizado por los diversos discursos de la modernidad, a una forma de deseo centralizada, gestionada y ofrecida por canales preestablecidos. El deseo ha sido transformado en una dinámica más, en un proceso predecible y orientado, en una forma de represión pasiva, en una burocracia que lo permite o lo reprime, que lo reconoce o desconoce. Aún aquí es perceptible el umbral de arrebató del deseo, de usurpación del mismo (simulacro), de insipidez y linealidad publicitaria, de disfrute plano y unidireccional, pensar el deseo fuera del consumo era una opción tangible. El deseo, como un proceso interno de construcción y definición (y no una orientación externa), seguía siendo una constante existencial poco a poco invadida por la dinámica del consumo, que más que seducir la definición del goce imponía de forma agresiva su definición institucionalizada del anhelo, del goce, de deseo. Aún era posible distinguir entre lo real y su reflejo funcional codificado.

Es así como esta transición generó su movimiento especular, que fue esta búsqueda del deseo fuera de su maquinaria de gestión, de su control aduanal. Este impulso apuntaló a estos movimientos centrados en la emancipación del sujeto y en el reconocimiento de su deseo, siendo éstos la nueva dimensión de la construcción de la historia y del significado de la utopía. En una diversidad de sujetos orientados a una construcción del futuro (la modernidad como el vértice de partida de una gama amplia de configuraciones, discursos, opciones, proyectos) como condición constitutiva, el deseo viene a convertirse en la condición que define la particularidad de dicho “progreso”. Al ubicarse, el sujeto, como una coordenada de la historia, como un objetivo de la historia, el deseo se convierte con él en un campo de batalla por la propia construcción de la utopía.

Esbozamos, en términos generales, una serie de cambios en donde la

constante fue la discordia entre los preceptos de las diferentes caras y guías de la modernidad, que sin embargo comparten una común orientación hacia el conflicto con el deseo. Pese a ser la “parte maldita” en los diversos discursos analizados en la primera parte, sirvió como la latitud que definía todo lo que la modernidad no quería ser constituyéndola como un sistema binomial con un éxito total a la hora de establecer similitudes e identidades, pasados y futuros, la positividad y lo ominoso.

A pesar de ser burocratizado, apaciguado, perseguido y reprimido abiertamente por las estructuras y procesos de una modernidad que gestionaba la realidad que sus discursos habían generado, constituyó uno de los significantes-bastión para la transformación de dichas estructuras y la proyección de una nueva forma de escribir la historia y de navegar hacia el futuro prescrito: la que partía del sujeto.

Aunque después pasó a ser domesticado por la maquinaria del consumo, se transformó en el territorio que reclamarían de vuelta las nuevas reinenciones en que se encarnaría la utopía.

El deseo entonces no es un simple producto marginal de la modernidad o un peatón arrollado por las ruedas de sus dinámicas, sino uno de los protagonistas que la construyen y que al mismo tiempo es construido por la misma, uno de sus motores discursivos y uno de sus lastres simbólicos, un punto de trascendencia del entorno en que se constituye pero también uno de los grandes lastres de un cambio de grandes magnitudes. La importancia del deseo se agota en la ignorancia que representan los lugares comunes a la hora de analizar la historia, vista en este esfuerzo como un entorno cultural más que como una linealidad temporal.

Es decir, analizando las transformaciones y las particularidades de la construcción, significación, representación y configuración de la realidad como espacio habitable en constante dinamismo. La historia como entorno cultural es un intento de aprehender la diversa complejidad de la misma desde cualquier punto de partida, sin privilegiar conceptos, problematizaciones u objetos de estudio *trendy*.

Dado que aquello que interpretamos como insignificante da cuenta también del momento específico del horizonte en el que se interpreta, la totalidad puede entonces comenzar a abordarse desde cualquier punto, aporécticamente, viendo como los elementos aparentemente marginales comienzan a trazar interesantes vetas que nos muestran las parciales caras de la inagotabilidad de un entorno cultural. Esta es la tarea que este capítulo llevó a cabo con respecto al deseo.

Es así como los cambios dentro de la totalidad, que representan este momento y latitud de la modernidad, nos orillan a presentar los cambios dentro de la percepción del sujeto y en su configuración; los cambios en los mecanismos de generación, construcción y reproducción de realidad; la construcción del deseo y el papel que juega ya dimensionado en términos políticos e históricos, para poder hablar, en el próximo capítulo, de lo que es el deseo hoy.

Capítulo III

EL NO-DESEO COMO MALESTAR

“Tu buhardilla es la más bella de las islas desiertas, y París es un desierto que nadie ha atravesado jamás. No necesitas nada aparte de esta calma, este sueño, este silencio, este torpor. Que los días comiencen y que los días terminen, que el tiempo transcurra, que tu boca se cierre, que los músculos de tu nuca, de tu mandíbula, de tu mentón, se relajen por completo, que sólo el subir y bajar de tu caja torácica, los latidos de tu corazón, sigan dando fe de tu paciente supervivencia.

No desear ya nada. Esperar, hasta que ya no haya nada que esperar. Deambular, dormir. Dejarte llevar por las multitudes, por las calles. Seguir las cunetas, las rejías, el agua a lo largo de las riberas.

Caminar por los muelles, rozar las paredes. Perder el tiempo. Salir de todo proyecto, de toda impaciencia. Estar sin deseo, sin despecho, sin rebeldía.

Se presentará a ti, con el paso del tiempo, una vida inmóvil, sin crisis, sin desorden: ninguna aspereza, ningún desequilibrio. Minuto tras minuto, hora tras hora, día tras día, estación tras estación, algo está por empezar, algo que no terminará jamás: tu vida vegetal, tu vida anulada.”

Un hombre que duerme, Georges Perec

Como se mencionó en el capítulo anterior, una serie de cambios alrededor de la estructuración de los mundos de vida que comprendía la modernidad empujaron a un cambio en la constitución de los mecanismos productores de la realidad.

Se abordaba el caso del consumo, ya no sólo como una forma de solventar las necesidades de la sociedad, sino como un mecanismo ordenador de la propia realidad en una magnitud omniabarcante. Si siguiéramos la línea a los procesos planteados en el capítulo anterior con respecto a esta restructuración, ¿cuáles serían las consecuencias en la forma de producir la realidad? ¿Qué cambios experimenta el código y cuáles son sus consecuencias? ¿Qué sucede con el poder y qué reconfiguraciones sufre el deseo? Estas son cuestiones a tratar en este capítulo, el cual pretende presentar la topografía contemporánea del deseo.

La realidad del consumo, el consumo de la realidad

Como se aseguró anteriormente, el pasar de un sistema basado en la producción a uno basado en el consumo supuso una serie de cambios en los mecanismos de construcción de la realidad, debido al carácter centralizante y abarcador de las

instituciones modernas y su tendencia a colonizar espacios cada vez más pequeños de la existencia del sujeto.

En este sentido, como lo habíamos manejado en un principio, el consumo reconocía una serie de “estilos de vida”, de necesidades, de “formas de ser”, aceptando o prescribiendo formas particulares de configuración del sujeto, constituyendo un filtro moral para la construcción del mundo de vida occidental, mismo que conformaba el conjunto de parámetros de identidad-ajenidad que servían de base al consumo.

Ejemplo de ello lo vemos en *La distinción*, donde Pierre Bourdieu, al plantear los mecanismos de enclasmiento a partir del gusto, lo hace en términos de una jerarquía basada en las cualidades de los objetos de consumo, un monolito moral que centraliza y parece tener un valor único e incuestionable en la configuración macrosocial y microsocia de los diversos mundos de vida, una maquinaria implacable que hace del consumo (y ya no de la producción), y de su forma de determinar a un sujeto dentro de la multiplicidad de planos en los que se desarrolla su existencia, la fórmula infalible para darle una identidad y una función bien reconocida en el espacio social.

Canclini pone en perspectiva el enfoque bourdiano al afirmar que los sociólogos marxistas de la década de 1960 que abordaban la cuestión urbana, siguieron subordinando el consumo a la producción al "*no reconocer que el consumo es también un espacio decisivo para la constitución de las clases y la organización de sus diferencias, y que en el capitalismo contemporáneo adquiere una relativa autonomía*".⁶³

A la luz de este cambio, el sistema analítico de determinación y representación (ya no sólo de enclasmiento) del sujeto a partir del consumo y ejercicio de símbolos, configurado de forma monolítica, centralizada, contundente e infalible, de Pierre Bourdieu representa un síntoma de esta transformación y esta configuración del consumo.

Posteriormente, su desenvolvimiento lo llevó no sólo a reconocer y censurar basado en axiomáticas de fondo, a aplicar un sistema de valores rígido y

⁶³ Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 59.

externo, funcionando como filtro, sino a constituirse, por sí mismo, en una lógica que genera sus propias orientaciones morales con una influencia que está más allá del consumo mismo, a ser no “un sistema de valores”, a ser “El sistema de valores”, el mecanismo que produce los parámetros de aceptación-exclusión en torno a la esfera del sujeto. Y fuera de ello, a ser el mecanismo que crea las lógicas que construyen realidad y se vuelven concretas en el experimentar de los sujetos, ello debido a que el consumo es la lógica que conecta y centraliza de una forma más directa los diversos planos del mundo cotidiano de los sujetos. Los marcos de interpretación, acción y representación de la realidad son en gran parte constituidos (en el occidente metropolitano) por esta lógica.

Sin embargo, el consumo es más que una lógica centralizante de los diversos universos cotidianos, en un principio probablemente fue de esa manera, y por ello las cualidades del consumo de un sujeto lo colocaban dentro de una categoría social con una validez simbólica irrefutable, siendo -el consumo- la maquinaria que configuraba una escala única de definición de los sujetos.

Posteriormente, la lógica del consumo se expande, tanto en términos geográficos, como en términos estratégicos. Es así como la publicidad rompe sus propias limitantes pasadas: pasa de la impersonalidad a la personalización, de la ubicación de ciertos consumidores bien identificados a la expansión galopante de su mercado de consumo, del uso de medios convencionales al uso de espacios destinados para otros propósitos (donde incluso el mismo sujeto se convierte en el espacio publicitario de algún objeto), a la estructuración de discursos que se transforman en verdaderos nichos de realidad en torno a lo que se publicita (más allá de que se anuncie algo, estos microrrelatos ubican al objeto en el centro de un discurso que lo coloca como causa primera o como consecuencia última de dicha narrativa), la publicidad pasa de ser un elemento cotidiano en el consumo a ser un evento trascendente.

El aparato publicitario toma tanta importancia que salta de su función habitual: el despertar el consumo, y se inserta en otros planos fuera de su función en dicho proceso, ejemplo de ello es la influencia de la publicidad (y de la lógica del consumo y la llamada cultura de masas en general) e incluso su protagonismo

dentro de la esfera del arte a mediados del siglo XX por medio del *pop art*, suscitando debates definitorios en el nicho artístico. Por ejemplo, Joseph Beuys arremetiendo no sólo contra la mitificación de la cultura mediática en el arte de su tiempo, sino también contra la "escultura social" (como designaba a la trama social por entero) en que dicho arte se gestaba.⁶⁴

Aunado a ello, hay una expansión de la lógica del consumo en términos geográficos y en términos de diversificación de mercancías, hasta el punto en el cual todo es mercantizable, la lógica del consumo deja de excluir y de conformar una estructura monolítica que otorga un lugar unívoco a cada mercancía y a cada sujeto. Podemos hablar en este sentido de una *feudalización del consumo*.⁶⁵

Esto último implica una serie de cambios en el mismo, la lógica del consumo ya no discrimina entre los objetos, en tanto que todo pueda ser domesticado por su lógica (inclusive aquellas cosas que parecieran oponerse a las axiomáticas de fondo que sustenta la lógica contemporánea del consumo), tal diversificación crea una serie de estructuras de valoración del consumo, y del sujeto que consume, que son autorreferenciales. En términos simbólicos, hay una

⁶⁴ Robert Hughes, "El futuro que fue", *Estudios públicos*, núm. 18, Chile, Centro de Estudios Públicos, 1985, p. 279-280.

⁶⁵ Es preciso no confundir esta *feudalización del consumo* con propuestas que parecieran similares, por ejemplo *tribalización*, término utilizado por Michel Maffesoli, en *El tiempo de las tribus*, para caracterizar el paso del universalismo centralizante a la estructuración de lo social en términos de tribus con identificaciones adoptadas, "razones y afectos locales, particulares en situación" (pág. 36) en lo que el autor identifica como posmodernidad.

En contraste con la *feudalización del consumo*, la *tribalización* presenta una serie de caracterizaciones entre las que destacan: un desplazamiento metodológico del individualismo (como categoría y como fenómeno), que incluso se disuelve en un planteamiento que enarbola a las *tribus* como múltiples conformaciones comunitarias basadas en identificaciones comunes (pág. 32-34); un carácter hedonista, festivo, vital que alegoriza en la figura del *eterno niño*; un desapego que se visualiza en un traslado, rotación, abandono, desplazamiento entre los sujetos y sus identificaciones que decanta en la imagen del *nomadismo*.

Como veremos a lo largo del desarrollo del presente trabajo, la *feudalización* no es una forma de caracterizar una forma de configuración de lo social, sino un fenómeno que adopta características particulares y desenvolvimientos diversos que lo transforman y que a la vez transforma en el contexto en que se da. La *feudalización*, en este sentido, no es una categoría como tal, en la que graviten otras nociones, conceptos o alegorías (como en el caso de Maffesoli), es parte de lo fenoménico que ayuda a explicar el desenvolvimiento sociohistórico de la constitución del sujeto. A la par del mismo, no se descarta el individualismo, no se esencializa ni entroniza ninguna otra figura retórica. Sino que sirven como herramientas descriptivas, se matizan, se contrastan, se da cuenta de su consistencia como fenómeno particular, se analizan en su dinamismo, en movimiento, específicos, como parte de una totalidad, como decursos.

federalización, una serie de pequeños reinos de consumo con sus formas de ordenamiento, en un principio de las implicaciones significantes de su consumo, y posteriormente del ordenamiento mismo de lo real. La univocidad ya no existe a la hora de considerar al sujeto en términos de lo que consume, dado que cada *parcela* de consumo tiene sus propias formas de valorar a los sujetos que se insertan en ella, inclusive dichas *parcelas* parecieran fragmentarse dando lugar a un sujeto consumidor que basa su protosolipsismo en los discursos de realidad generados en torno a sus objetos de consumo.

Al final, tenemos un fenómeno bastante aludido, el hecho de que ya no se consumen objetos, ni sólo discursos, no entidades concretas sino relatos que escapan a la funcionalidad y la estetización del objeto, se consume una forma de ordenar, de significar, de interpretar y de construir realidades prefabricadas. El objeto de consumo mismo es la definición de lo real.

Es decir, cuando Baudrillard hablaba de la relación entre publicidad y objeto de consumo, afirmando que la primera es “*discurso acerca del objeto y objeto ella misma. Y en su calidad de discurso inútil, inesencial, se vuelve consumible como objeto cultural*”⁶⁶, aún se apela a un sentido de diferencia entre el discurso del objeto y el contexto en que se inserta (o visto de una forma más burda, a la “ficción” de la mercancía y la “realidad”).

Posteriormente vemos cómo la línea que permite distinguir entre la realidad y la realidad dentro de la esfera del consumo se hace tenue hasta prácticamente desaparecer. Decir, como lo hace Morris Berman, que la mercancía, la publicidad y los medios crean una “realidad alterna”⁶⁷, es tratar desesperadamente de rescatar las ruinas de la frontera entre la ficción de la realidad y la ficción del consumo. En un lugar donde objeto y publicidad, objeto y afecto, objeto y “discurso” ya son lo mismo, la distinción se hace inútil y la realidad -saturada de objetos de consumo- adopta sus lógicas como mecanismo de su construcción, desplazando a otras formas en que puede ser constituida.⁶⁸

⁶⁶ Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, México, FCE, 1999, p.186.

⁶⁷ Morris Berman, *Edad oscura americana: la fase final del imperio*, México, Sexto Piso, 2007, p. 50.

⁶⁸ Cuestión que se irá desarrollando a lo largo de este capítulo.

La señal de ese desplazamiento puede verse sintomáticamente en estudios que contrastan cambios en la configuración de los “valores” de un momento cultural y otro. Por ejemplo, desde el caso de los juguetes según Gary Cross,

*While early-twentieth-century toys had expressed the parent's toleration of the child's freedom in play, the new toys gave vent to a world of children's imagination in which adults have no place.*⁶⁹

(Mientras los juguetes del siglo XX temprano habían expresado la tolerancia paternal hacia la libertad del niño en el juego, los nuevos juguetes dan pie a un mundo de imaginación infantil in el cual los adultos no tienen lugar).

En esta aseveración de Cross se asoma un poco el fenómeno aludido líneas arriba, la anterior “ficción” e “inesencialidad” de las lógicas del consumo toman consistencia en lo real, se vuelven realidad y conforman el nuevo espacio habitable humano.

Si antes los diversos metarrelatos existentes presentaban conceptualizaciones y formas de configuración del sujeto y de la sociedad como utopías y futuros prometidos, definiendo en ese decurso también el presente en el que se enunciaban; hoy estas entidades discursivas son reemplazadas por microdiscursos efímeros, en constante proceso de redefinición y con cambios vertiginosos en sus vectores narrativos, mismos que incluso trazan posiciones no sólo contrastantes sino antagónicas en torno al mito fundacional de la mercancía. Las macrodefiniciones trascendentales se transforman en una diversidad de trascendentalismos efímeros, transversales, presentes en cada uno de los aspectos más cotidianos de los sujetos, desde las actividades más importantes hasta los elementos más veleidosos de nuestras rutinas diarias.

Esta mediación hecha por el consumo, entre el sujeto y su experiencia y la representación de la misma, hace de la existencia un consumo de fetiches con

⁶⁹ Gary Cross, *Kid's stuff: toys and the changing world of American childhood*, EUA, Harvard University Press, 2001, p.9.

una saturación considerable de significado. Se ha pasado de consumir satisfactores y necesidades accesorias, a consumir conceptualizaciones en torno a uno mismo, su esfera de desenvolvimiento, su mundo circundante y sus expectativas existenciales, el detonante que esconde la definición de lo *cool*, lo alternativo, la identidad propia, la forma de ver el mundo, la manera de sumarse a comunidades anónimas, la humildad como espectáculo, la “responsabilidad social”, la “polaridad” política, lo glamuroso, lo culto, lo bello, la espiritualidad, la reflexión, la rebelión, se transforman en posiciones arquetípicas ofrecidas por el consumo (fuera del mercado incluso).

En este punto, los objetos son la puerta de acceso a dichos discursos transformados en arquetipos, los objetos y sobretodo, sus discursos, suplantando a la experiencia del sujeto. Esta pierde toda significación en la vida cotidiana al no encontrarse representada en los relatos y las formas de sentido que propone el sistema de consumo como maquinaria de estructuración de la realidad, al no encontrar una figura en la cual reconocerse cuando se le contrasta con los lugares comunes que propone el consumo en general.

En conclusión, los objetos efímeros y su saturación significativa por vía de estos vertiginosos microrrelatos trascendentales desplazan el centro de los grandes discursos ordenadores de la modernidad: de una visión de la utopía y el futuro como la realización de entelequias estáticas universales o de ciertas configuraciones en las que el sujeto tiene que devenir, a una colección de significaciones bien reconocidas y bien establecidas que comienzan en la fugaz ambigüedad de un objeto.

Todo aquello que se desdobra a partir del objeto se transforma en el centro de estos nuevos micrometarrelatos, el futuro y la utopía son sólo niebla al visualizar el horizonte de significación que hay en estas nuevas construcciones narrativas, elementos que incluso desaparecen. Por ello, el universo temporal donde se llevan a cabo las promesas de estos discursos es la inmediatez del presente, en la obsesiva necesidad de actualizar constantemente los contenidos contruidos y “oficializados” como realidad por la lógica del consumo. Ya no sólo se trata de un sujeto que busque reflejarse en la esfera del sentido existente sino,

como se mencionó anteriormente, de un sujeto para el cual dicho reflejo garantiza su derecho a la existencia.

La utopía, entendida como el punto en que cierto proyecto moderno culmina, tenía como características el situarse a nivel macrosocial y el tener una trascendencia a nivel histórico, la cotidianeidad del sujeto era una consecuencia marginal del mismo, su trascendentalismo parecía excluir dicha dimensión.

En cambio, estos nuevos micrometarrelatos barren completamente esta forma de culminar una promesa, en tanto que desechan el futuro y se ubican en una satisfacción fugaz inmediata, suprimida por la lógica de un nuevo microrrelato que viene a redefinir y reorientar el significado que adquiere el objeto del que prende su existencia, al mismo tiempo que este redefine al sujeto consumidor. Esta lógica generadora de sentido se ubica en los espacios que la utopía dejaba en la ambigüedad: la vida diaria, la cotidianeidad, la significación más instantánea del sujeto.

El trascendentalismo y la paciencia que requiere la utopía la tornan innecesaria en un universo cotidiano que viene a cambiar sus fundamentos significantes y la forma en que estos se presentan ante el sujeto que consume significados.

Esto genera un cambio en la percepción del tiempo, el presente se transforma en un proceso constante de redefinición de la realidad, en una caminata sin memoria donde el pasado inmediato es desaparecido y denostado en caso de recordarse, y donde los “acontecimientos” del pasado “distante” son estilizados, ensalzados o satanizados, y canalizados en una interpretación estandarizada de los mismos, transformados en un arquetipo con consecuencias banales reconocidas (generalmente en términos de estilo).

Un ejemplo de ello se encuentra en la series de televisión con temas históricos, por ejemplo, Pan Am de la ABC, la cual se ubica en 1963, en el auge de la ya desaparecida compañía aeronáutica, y narra la historia y aventuras de un grupo de azafatas y dos pilotos de la misma. La atmósfera contextual de la serie establece como punto de partida, no “acontecimientos”, sino formas en que se percibe hoy el “espíritu” del auge de Pan Am: glamour, lujo, estilo, moda, riqueza,

despilfarre (hay una escena en la cual un ejecutivo de la compañía manda a traer a una azafata en un helicóptero antes de que su avión despegue), cosmopolitismo, admiración, etcétera. La historia se convierte en el carácter profanado del consumo, mismo que reproduce su lógica transformándola en un discurso que trata de ser atractivo, deseable a la audiencia.

A este estereotipo cualitativo se suman otros, el pasado se ha convertido en una colección de características que lo transforman en una imagen prefabricada con elementos que el discurso hace característicos de dicha época, en el paroxismo de sí mismo el tiempo se convierte en una simple sucesión de estilos. De esta manera, en la serie saltan dichos elementos: el espionaje por parte del MI6, el deseo de los refugiados del bloque del este de vivir en occidente, los conflictos en torno a Cuba, la era del *jet*.

En tan sólo tres episodios hechos hasta el momento de plasmar estas líneas, dicha serie se transforma en un absurdo estereotipo de la forma en que reinterpretamos una época, ya ni siquiera un acontecimiento histórico determinado –la modernidad se caracterizaba por tener controversias en torno a la manera en que “objetivamente” se habían desarrollado acontecimientos puntuales en el tiempo-. El ejemplo de ello son el retrato de las azafatas de Pan Am: neosacerdotizas de un gigante corporativo desaparecido (al fin y al cabo se les piden características como no casarse, no pasar de los 24 y ser delgadas y hermosas), que, al mismo tiempo que rinden pleitesía a Pan Am y se ocupan de la banalidad de sus vidas, son espías para el MI6 o agentes del gobierno estadounidense que desalojan cubanos en la Bahía de Cochinos o socorren alemanes del Este perseguidos por la Stasi.

La lógica contemporánea del consumo transforma el pasado, no en un objeto de estudio o en el punto de reflexión y anclaje para la construcción del futuro, sino en un valiosísimo baúl mercantilizable que contiene los elementos que definirán las múltiples direcciones de lo *vintage*. Lógica que mitifica, plastifica y sacraliza el pasado, aprehendido ahora como una colección de estilos, como una configuración estética sustentada en estos micrometarrelatos modernos, alrededor de categorías ambiguas y siempre redefinibles.

El consumo gestiona la manera en que se percibe y se construye el tiempo, y por ende la forma en que se estructura la realidad: un presente eterno y cíclico burocratizado en torno al consumo de una diversidad de opciones funcionalizadas; un pasado que vive en dicho presente como su gran boutique; el futuro no existe como tal, es simplemente la promesa de un anhelo, cotidiano, fugaz y temporalmente cercano, creada por el micrometarrelato que sustenta al conjunto de objetos que justifica.

Anteriormente, la relación del consumo con el tiempo no era tan invasiva. El consumo era incluso uno de los discursos generados a partir de la tendencia de la modernidad a estructurar prescripciones de futuro. Ejemplo de ello puede verse en la vieja publicidad de autos o incluso en la jerga usada al referirse a cierto tipo de mercancías: “un producto de la era espacial”. El consumo se apegaba aún a las grandes entelequias de la retórica moderna: el progreso, la ciencia, el futuro, etcétera.

Hoy el consumo despega por sí mismo, y no sólo justifica y anuncia sus productos, genera una realidad a través del discurso, que se hace concreta y a partir de la cual sus objetos se hacen necesarios para la sensación de existencia de los sujetos. La realidad se convierte en un objeto necesario de consumo, satisfecho sólo por esa lógica, todo lo demás no encuentra un reflejo reconocible en las imágenes discursivas creadas por la retórica del consumo.

Se ha pasado de consumir mercancías o consumir conceptos idealizantes de las mismas, a consumir sistemas de signos completos; y ello significa consumir panoramas de realidad enteros, lógicas que suplantán la experiencia y generan realidad por sí mismas. Panorama que nos recuerda a la manera en que Baudrillard caracteriza al *simulacro*:

“En este paso a un espacio cuya curvatura ya no es la de lo real, ni la de la verdad, la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes —peor aún: con su resurrección artificial en los sistemas de signos, material más dúctil que el sentido, en tanto que se ofrece a todos los sistemas de equivalencias, a todas las oposiciones

*binarias, a toda el álgebra combinatoria. No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias”.*⁷⁰

Sin embargo, agregaría que el consumo no se queda sólo en la generación de sistemas de signos que suplantán lo real. Sino que, como indiqué líneas atrás, se vale de dichos sistemas de signos para originar universos de sentido que salen de lo meramente narrativo para venir a conformar una realidad concreta, que salen de la realidad cotidiana para insertarse en la necesidad de una significación del tiempo. Por ejemplo, el 1963 de “Pan Am” se experimenta como el verdadero 1963; genera más revuelo la manera en que la ambientación histórica de algún filme habla sobre un acontecimiento o serie de acontecimientos en el tiempo, que el proceso de reflexión que el sujeto efectúa en la búsqueda de darle una interpretación al mismo o la manera en que este pueda acercarse a su pasado.

Incluso, dentro de su propia biografía, comenzará a establecer puntos rituales significados y contruidos alrededor de las formas en que el consumo plantea y presenta la experiencia del sujeto: las vacaciones familiares, la definición de la diversión (en torno a lugares y prácticas que intentan venderse: el casino, el parque de diversiones, la playa de moda, el hotel, etcétera), “el momento Kodak”, la salud (los nuevos fármacos sin receta son un ejemplo de ello, recurren a un concepto de salud y dramatizan lo que queda fuera de él para horrorizar a sus clientes potenciales) y la sensibilidad cotidiana que se plantea en la televisión, el cine, la música, etcétera, que trata de ser plasmada por los sujetos en sus historias personales, en sus vidas cotidianas: la vida laboral, la vida familiar, la forma de estar en el mundo.

La significación de lo real, que se lleva a cabo desde los nuevos mitos que impone el consumo y desde los mecanismos de los que se vale, estandarizan la

⁷⁰ Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos, 1978, p. 7.

forma en que se da la experiencia del sujeto. Es decir, el viejo sujeto que interactuaba consigo mismo y con su entorno en términos reflexivos, en términos analíticos, en términos de la constitución de su propio discurso a través de una cierta creatividad está irremediabilmente muerto.

Hoy día, la experiencia se ha transformado en un proceso bien instituido. El interpretar la realidad y experimentarla es prácticamente comparable con la visita a un buffet: uno elige los micrometarrelatos “al gusto”, sin necesidad de reflexionarlos, ponerlos a prueba, cuestionarlos, acto seguido vuelve al entramado reproductivo de la configuración de la realidad instituida.

Hoy no es necesario abrir los ojos o aguzar los oídos y significar lo que se percibe, sino simplemente echar un vistazo al universo de objetos que nos rodean y utilizarlos según las instrucciones que escuchemos o que vengan expresamente con ellas. Cada significante tiene sus indicaciones precisas para concretarse en la realidad, para ser adquiridos y usados por el sujeto en su interacción diaria con sus tramas objetivadas.

Cualquier experiencia furtiva a este proceso, no inscrita en la diversidad de las narrativas existentes, simplemente deja de tener valor alguno. Toda semiosis, que escapa a estas formas en que el consumo significa el mundo, es tratada cual si fuera la extrasemiosis más ominosa, o es simplemente ignorada.

Este fenómeno es claramente visible cuando percibimos que las tendencias que marca el consumo son sucesiones de estilos anteriormente generados: el cover, lo *vintage*, la obsesión de recurrir al *kitsch*, los *revival*, la presencia permanente de lo *retro*, la nostalgia fetichizada en el objeto de consumo (*soviet chic*, *ostalgie*), el *pastiche*.

Sobre este último Fredric Jameson afirma:

El pastiche, como la parodia, es la imitación de una máscara peculiar, un discurso en una lengua muerta: pero es una práctica neutral de tal imitación, carente de los motivos ulteriores de la parodia, amputada de su impulso satírico, despojada de risas y de la convicción de que junto a

la lengua anormal, de la que se ha echado mano momentáneamente, aún existe una saludable normalidad lingüística.[...]

Porque con el derrumbe de la ideología del estilo del auge modernista —aquello que es tan peculiar e inconfundible como las huellas digitales, tan incomparables como el cuerpo individual (que era, para el joven Roland Barthes, la fuente de la invención y la innovación estilísticas)—, los productores de la cultura no tienen hacia dónde volverse, sino al pasado: la imitación de estilos muertos, el discurso a través de todas las máscaras y las voces almacenadas en el museo imaginario de una cultura que ya es global.⁷¹

Un ejemplo muy adecuado para esta circunstancia lo encontramos en la marca francesa *Commune de Paris, 1871*. Sus creadores toman elementos que parten de su interpretación de dicho acontecimiento, tratando de llevar esas representaciones a los planos de la moda y el diseño. Se convierte a la historia en un imaginario, más que en una historia estructurada, en una disposición de fetiches representativos de alguna de las características que estereotipan dicho lapso temporal.

Ejemplo de ello está en la manera en que cada diseñador (autodenominados *citoyens*) explica, en el sitio web de la firma, los elementos del acontecimiento histórico que inspiran la forma objetual de sus diseños. Fechas, eventos, nombres, causas y consecuencias, configuraciones, reflexiones en torno quedan absolutamente fuera de la manera en que se visualiza la historia. Entonces, como se afirmó líneas atrás, el tiempo queda planteado en términos de una colección de fetiches.

En palabras de la diseñadora Cléo Charuet:

Communards et parisiens affamés, ayant mangé jusqu'aux derniers rats, chats, chiens, chevaux finirent par abattre tous les animaux des zoos de la capitale – seuls épargnés les pigeons, porteurs de messages

⁷¹ Fredric Jameson, *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991, p. 36.

et microfilms. Les kangourous, ours, éléphants achetés par les bouchers de la ville finirent au menu des grands restaurants, notamment pour le réveillon de Noël 1870.

La tragique et surréaliste réalité des faits historiques ajoutée à ma constante obsession pour la cuisine et les animaux, sont les ingrédients de cette série d'objets pour Commune de Paris 1871.⁷²

(Comuneros y parisinos hambrientos, que comieron hasta las últimas ratas, gatos, perros, caballos terminaron por abatir a todos los animales de los zoológicos de la capital –sólo perdonaron a las palomas, portadoras de mensajes y microfilms. Los canguros, osos, elefantes comprados por los carniceros de la ciudad terminaron en el menú de los grandes restaurantes, especialmente para la Nochebuena de 1870.

La trágica y surrealista realidad de los hechos históricos aunados a mi constante obsesión por la cocina y los animales, son los ingredientes de esta serie de objetos para Commune de Paris 1871.)

Otro de los diseñadores, Jean-Michel Tixier, afirma:

J'ai voulu m'éloigner de l'imagerie classique de la Commune, scènes de batailles et destructions en tous genres. Je me suis notamment inspiré des fortes personnalités de l'époque comme Louise Michel. C'est pourquoi, j'ai travaillé sur l'univers des fumoirs, clubs de lecture et cercles de pensée. Graphiquement un symbole fort fait le lien entre les insurgés et les intellectuels: la fumée. Présente sur chacune des illustrations, tantôt elle s'échappe du cigare comme une métaphore de la pensée, tantôt elle jaillit des canons et représente la violence.⁷³

⁷² Cléo Charuet, *Communards, Avis aux citoyens, "Participent de manière brève ou constante à l'édification de la commune"*, [en línea], Commune de Paris, 1871, Dirección URL: <http://www.communedeparis.fr/communards> [consulta: 1 de enero de 2012].

⁷³ Jean-Michel Tixier, *Avis aux citoyens, "Participent de manière brève ou constante à l'édification de la commune"*, [en línea], Commune de Paris, 1871, Dirección URL: <http://www.communedeparis.fr/communards> [consulta: 1 de enero de 2012].

(Quería alejarme de la imaginería tradicional de la Comuna, escenas de batallas y destrucciones en todos los géneros. Me siento notablemente inspirado por las personalidades de la época como Louise Michel. Es por eso que he trabajado sobre el universo de los fumadores, clubes de lectura y círculos de pensamiento. Gráficamente un símbolo fuerte hace el vínculo entre los insurgentes y los intelectuales: el humo. Presente en cada una de las ilustraciones, a veces escapa del cigarro como una metáfora del pensamiento, otras veces surge de los cañones y representa la violencia.)

Es interesante notar, no sólo en los discursos fundantes de dicho estilo en el diseño, sino –en el diseño mismo– la manera en que la época es plasmada. La Comuna se transforma en un despliegue de banderas, de *cocardes tricolors*, de tambores, de metal avejentado, de cañones, de insignias, de maderas, de combinaciones de colores, de texturas corrugadas, que se integran a prendas de vestir y accesorios simples y cotidianos, convencionales y rutinarios, subsumiéndose a la más costumbrista axiomática contemporánea del vestido. No sólo se disuelve la historia en el estilo, sino el discurso en el fetiche.

Asimismo, es de importancia, resaltar este cambio en las representaciones de un evento histórico a lo largo de la modernidad, ya mencionadas anteriormente en lo que respecta a la Comuna de París. Se pasó, en un principio, de la Comuna de París como un juego diverso de actores, circunstancias, eventos, intereses y configuraciones específicas en el momento en que sucedió; a una representación al servicio de edificios ideológicos bien delimitados, claros y distintos (recordemos a socialistas utópicos, marxistas y anarquistas discutiendo alrededor de lo que la Comuna de París representó en sus formas de interpretar el tiempo); hasta llegar a esta teatralización inconsciente, *Commune de Paris 1871*, ingenua en su solemnidad entre significantes fetichizados protagonistas de las características de la época. Encontrando en este uso el ejemplo perfecto del término *pastiche* desarrollado por Jameson y mencionado líneas atrás.

La realidad, entonces, se transforma en una disposición de narrativas feudalizadas, el tiempo en un eterno retorno de estilos y conceptos reciclados, estereotipados y regurgitados. Se convierten en un objeto necesario de consumo, satisfecho sólo por esa lógica, todo lo demás no encuentra un reflejo reconocible en las imágenes discursivas creadas por la retórica del consumo. Las nuevas imágenes que se agrupan fuera de estas narrativas corresponden a lo raro, lo disfuncional, lo desfasado, la carencia de estilo o “actitud”, a una nueva concepción de la barbarie.

El consumo ha cambiado profundamente las formas en las que la realidad es planteada y, con ella, la manera en que el mundo se construye y en que el sujeto se configura. Ya no se trata de un nicho con una jurisdicción bien definida, como las demás estructuras ordenadoras que la modernidad ha generado, el consumo ha tenido que sobrepasar los límites que la modernidad le impuso en un principio, y el costo de esa paulatina conquista del espacio que conforma la realidad humana se traduce en una calca de su lógica en los “procesos” configuradores de lo real. Como hemos visto, ha dejado de ser un simple asunto mercantil para transformarse en un proceso, en una axiomática, en una lógica, en una dinámica que se extiende a la existencia entera hoy, el consumo es hoy la actitud con la cual el sujeto (ya no en términos modernos) se enfrenta a sí mismo, a su entorno y a su tiempo.

El imperio del código

A partir de este cambio en la lógica del consumo que se deja ver en la pérdida de una experiencia objetiva del sujeto de sí mismo y de su entorno; en la significación volátil y ambigua de la realidad; en las narrativas de dicha lógica que generan el espacio habitable que llamamos realidad, suplantando y desvalorizando los actos generadores de la misma que se desprenden de la experiencia del sujeto con el entorno por la experiencia del sujeto como relación con los discursos que se desprenden de la lógica del consumo; en la invalidez de nuevas propuestas ante el congelamiento esteticista del tiempo en un ir y venir de formas arquetípicas alojadas en él: la destrucción de la historia, el infinito y comatoso presente, el

futuro ausente o buscado desesperadamente como catástrofe; la feudalización de la significación social formando burbujas autorreferenciales de autocondescendencia, construidas desde la lógica del consumo; entre otras manejadas anteriormente se dibuja la dimensión de este cambio, que no sólo se manifiesta en actos referidos al consumo sino en las profundas consecuencias que resienten la configuración sociohistórica en la que estamos insertos.

El tiempo ha pasado de ser un desenvolvimiento a ser un proceso bien determinado, no una orientación monolítica y centralista, sino un haz de orientaciones diversas (e incluso algunas aparentemente contradictorias) con el mismo “estatuto” de fondo, el cual las hace irse y regresar, les asigna y reasigna valores distintos, las hace fluir en forma cíclica y de manera calculada. Cada política de vida que se adopte, cada forma de ser o estar que se quiera, tiene su propio instructivo de uso y ensamblado: ser malo, ser cool, ser aburrido, tener iniciativa, ser engorroso, ser creativo. La existencia se ha transformado en un mercado que ofrece materia prefabricada, el sujeto ha dejado de plantear por sí mismo, desde una base reflexiva o desde una retroalimentación o un diálogo con su circunstancia, su forma de existir. Se ha transformado en un receptáculo pasivo de una cierta configuración funcional y operativa, el rompimiento es imposible, a menos que se adopte la forma convencional del rompimiento reconocible por la significación que el universo de códigos domesticados generó.

Dicha significación ha transformado al discurso que se pueda adoptar (ya ni siquiera construir) en forma, en estilo. Dicho discurso ya no conoce conceptos, construcciones lógicas, sentido estructurado; esta forma de narrativa es dejada atrás, la nueva narrativa se sitúa en las apariencias: el discurso se transforma en un balbuceo de lugares comunes (al fin y al cabo se consume hoy día), las posiciones del mismo están predefinidas, una serie de “palabras clave” dan la pista del posicionamiento o de lo que se intenta ser; del otro lado y, aún más importante, la presentación como ícono, la imagen como encarnación de una categoría socialmente reconocida (reconocimiento que parte de los feudos de significado antes mencionados).

Un momento en la realidad se ha transformado en una disposición de arquetipos, de elementos estereotipados diferenciados que cumplen la misma función: la reproducción del sistema. Tiempo después, ocurre una permutación que rota los elementos significantes que conforman un estereotipo y nada cambia, el tiempo es una tierra árida para la transformación o para la variabilidad en términos del sujeto.

El significante, ha dejado de ser un espacio abierto a la representación, un espacio vacío pidiendo ser colmado, un cúmulo de sentidos listo para ser desbordado por la interpretación o por sus límites obvios frente a lo real. Ha pasado a ser, entonces, una forma que tiene significado por sí mismo, se ha transformado en la literalidad que rompe la barrera entre lo real y su representación. Se torna perfecto, realizado; el discurso se hace innecesario ante un entorno configurado en torno a figuras delimitadas con interpretaciones diferenciadas, listas para vestir sucesos o sujetos.

Esto no es una simple producción del mundo por medio del discurso, como tal vez lo fue antes. Es la producción del mundo sin discurso, es la producción del mundo a través del significante como fetiche. Es sumamente fácil encontrar ejemplos de ello, por citar alguno: la izquierda y la derecha son los únicos polos de una política operativa que ha dejado de ser política (en el sentido mencionado en el primer capítulo, la política como producción del mundo y no como inercia de la realidad), detrás de dichos significantes no queda nada, ni siquiera la reminiscencia de lo que alguna vez fueron (historia), son derechas o son izquierdas por el apelativo con que se presentan en un panorama donde la colección de diferencias coinciden y se tocan al no poder trascender la lógica en la que están insertas (en este caso, la política como ritual burocrático). El significante y el significado se han transformado en la misma cosa. La representación ha desplazado a la realidad que intentaba representar.

El significante se transforma en fetiche cuando sólo él se basta no para definir o representar lo real sino para constituir lo real, para conformar lo inefable. El significante como fetiche ya no plantea descodificaciones, ni excesos de sentido, ni vacíos en la interpretación, en la simbolización y representación que se

hace de ellos. Cuando el significante ocupa y es toda la experiencia posible de un entorno también se cae en la trampa del mismo como fetiche. En palabras de Baudrillard, “*tiene un valor absoluto, vive del éxtasis del valor*”.⁷⁴

Este panorama de desplazamiento cíclico de significantes como espacios habitables nos hace pensar en un movimiento involuntario del sujeto a través de los habitáculos de una residencia en la cual no existen ni puertas ni ventanas. El mundo-significante es una trampa sin salida, es una burbuja que ha eliminado de sí la percepción del exterior que podrían tener sus habitantes. Es la realidad sin excedentes, es la realidad como un *ordo* que se colma a sí mismo.

La existencia, planteada en estos términos, pone al discurso como un elemento no necesario para la habitabilidad humana. El discurso es desplazado por la lógica, y el revestimiento de dicha lógica es la colección de significantes-fetiche estructurados para generar realidad. Mismos que flotan como fragmentos de discurso dentro del mercado de significados que se les pueden otorgar a las burbujas prefabricadas ocupadas por los individuos.

La dinámica que impone dicha lógica es incuestionable, naturalizada, intrínseca no sólo a la vida social sino al sujeto en su esfera más íntima. Esta lógica no es ni más ni menos que la forma de producir realidad mencionada líneas arriba. El ordenamiento específico se ha naturalizado, no sólo a través del discurso, la lógica ocupa el lugar de lo inefable, de lo real.

La mecánica axiomática desempeña el papel de la realidad por default, de las leyes intocables y eternas que rigen el universo humano. Intocables a niveles inexpresables, más que ser narrativas se han tornado instintos. Ha pasado a un nivel prediscursivo, al reino de la percepción, al tamiz desde el cual todo tiene que ser construido.

En este sentido, si la modernidad que podemos llamar clásica se caracterizó por la colonización de lo real por parte de las construcciones narrativas, como una tarea de transformación, moldeo y construcción; el punto contextual de la modernidad en que nos encontramos se destaca por negar la contingencia que gesta las condiciones en que lo real se configura, y transformar a

⁷⁴ Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2000, p.41.

la axiomática en el tamiz sobre el que la realidad se edifica (vemos ahora que el “se” denota una función que el sujeto ya no se imputa) y el discurso, se convierte no en la forma en que hay que esculpir el tiempo, sino la pieza prefabricada que va sobre la base. Hoy la axiomática es la plataforma de la realidad y cada puñado de significantes fetichizados su interfaz intercambiable, su programación soportada.

La metáfora telemática

De esta manera, el omniabarcante panorama telemático contemporáneo es la metáfora perfecta de este cambio en el planteamiento de la realidad: el espacio que hace posible la realidad no es lo indómito, la nada, el vacío, lo inhumano, el universo, el “devenir”, lo extrasemiótico, etcétera. Sino la infraestructura que permite la reproducción y existencia indefinida de la lógica reinante es el universo de ordenadores (en todas sus formas) en redes transversales funcionando por lógicas diferentes y compatibles las unas con las otras, basados en una axiomática común, el “sistema” como axiomática tangible y concreta ocupa este lugar desplazando al anterior, a partir de aquí existe lo real y se plantea la realidad.

El contenido, la significación, los marcos de interpretación de la realidad son el universo de contenidos que representan la “programación” de dicha infraestructura. Una serie de herramientas que funcionan sin sobrepasar la mecánica establecida por ésta. Dicha programación es la forma de ejecutar operaciones bien determinadas de formas operativas y sencillas, cualquier acción, decisión y operación es ejecutada de acuerdo a líneas procedimentales predeterminadas.

El usuario ya no se toma la molestia de dudar, reflexionar, criticar, desmentir las operaciones que realiza, ni siquiera de los procedimientos. Simplemente toma las vías que la interfaz le muestra como opciones para llegar a su fin establecido. El espacio en que la significación aún era un juego de posicionamiento político, una lucha por la definición de la realidad y la transformación de la misma, ha desaparecido. En cambio, el significado de este

acomodo de procesos, el uso de la lógica que la interfaz permite sin poder escapar de ella, las entradas y salidas predefinidas, la técnica hecha forma de vida, llevan a la realidad de ser semiosis, en su forma más compleja, a ser un simple ejercicio de semántica.

Es decir, el ejercicio de construcción del puntalaje simbólico de la realidad y la manera en que este se hacía concreto en la existencia, ha cesado. El sujeto ha dejado de producir discurso de forma trascendental como un ejercicio crítico producto de la relación con su entorno (incluyendo dentro de este otras formas discursivas significativas para el mismo), el significante ha dejado de ser ese objeto que movía a la redefinición y cambio constante en términos de sí mismo y en términos de sus significaciones, ha dejado de ser la materia en disputa para la edificación de la realidad habitable del sujeto.

Significantes como la libertad, la igualdad, la democracia, la justicia, la belleza, la verdad, etcétera, se convertían en campos de batalla en que diversos proyectos ordenadores se batirían construyendo parte de la realidad en esa lucha. Reinterpretaciones, resignificaciones, destrucción de términos, creación de significante, hacían de la realidad un horizonte tendiente a la trascendencia de sí mismo. He ahí por qué *el siglo XIX y el siglo XX fueron vertiginosos*.

Zizek apunta que *“el hecho de que el vínculo entre el universal y el contenido particular que funciona como su sustituto sea contingente significa precisamente que es el resultado de una batalla política por la hegemonía”*⁷⁵. Sin embargo, hoy asistimos a un momento en el cuál la realidad es un acomodo de significantes establecidos, prefabricados, limitados y definidos de forma rigurosa, reconocibles en toda su extensión. Nuestros actos, pensamientos, decisiones, representaciones, no son sino una serie de permutaciones y de cambios en el ordenamiento de los preestablecidos ladrillos que edifican nuestra realidad.

Por ello la realidad es semántica, tiene una sintaxis rigurosa, una vigilancia rígida de la ortografía de cada significante, una serie de significados para cada significante ya establecidos. Lo único que hay que hacer para vivir, es

⁷⁵ Slavoj Zizek et Fredric Jameson, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 139.

acomodarlos de acuerdo al discurso que más o menos se tenga en mente, es ser lingüísticamente correctos. No escapar a la gramática de la existencia significa la ejecución de los procesos que la programación permite.

Probablemente lo que varios han llamado “posmodernidad” no adolece de ambigüedad o relativismo, sino de todo lo contrario: del vértigo cíclico de una claridad asfixiante, de la forma lógicamente cerrada de un universo con límites definidos, de la forma en que la rotación significativa diluye el significado y quienes significan hacen del mismo un fetiche, del desplazamiento del sujeto de un universo que se construye a un universo que se consume en una rutina que al paso del tiempo se vuelve mecánica e instintiva.

Con el control del contenido (mencionado líneas arriba), la imposición de la lógica como instinto y de la “paquetería” suplantando a la vida, se disuelve también a la percepción. La cual ha dejado de ser un proceso definido por el sujeto, incluso las mediaciones de la misma eran un asunto individual. Ahora la percepción sólo es posible a través de la infraestructura, percepción y pseudodiscurso (paquetería) se funden, fuera de dicho sistema se es insensible, se deja de sentir.

La metáfora telemática como condensación de lo apuntado en las líneas que anteceden a esta proposición, nos deja ver el panorama perfecto de la constitución del espacio habitable para el ser humano contemporáneo dentro del horizonte contextual en el que nos encontramos. Sin embargo es necesario ahondar en la forma en la que el sujeto se constituye a partir de este esquema.

Diversidad si, alteridad no

Análogamente, podemos comparar la presentación contemporánea del sujeto ante el otro y su entorno con la síntesis que las redes sociales hacen del individuo: la reducción de la persona a una serie de etiquetas preexistentes que se acomodan dentro de fardos descriptivos específicos (gustos musicales, literarios, caracterización del ocio, etcétera). La clave de la definición es el gusto, y es la definición a partir del gusto una de las vertientes que tomaremos, posteriormente, para hablar de la configuración contemporánea del deseo.

Siguiendo con la propuesta anterior, el individuo no vale nada por sí mismo, ha dejado de ser discurso, significado, narrativa, simplemente se ha transformado en un formulario predefinido por la plataforma de presentación, contestado a partir de las etiquetas existentes y disponibles para rellenar dichos espacios, generadas en el interior de la plataforma de presentación.

El sujeto se ha transformado en una especie de estéril muñeco de trapo personalizado por significantes prefabricados. La sintaxis, la temporalidad, la particularidad del camino a su configuración, la reinterpretación, la resignificación de cada etiqueta, es una posibilidad inexistente, nada existe después de aquello que la plataforma de presentación del sujeto permite. El sujeto de la misma es como un soldado anónimo con el pecho lleno de medallas, condecoraciones legadas por las opciones del universo consumible. Fuera de ello nada existe, nada define al sujeto, la experiencia, la significación, la estructuración de una narrativa temporal es un ruido parásito dentro de este universo de tonos predefinidos. Monofonía.

La biografía y la subjetividad más íntima existen en función de encontrar un referente aceptado por la plataforma de presentación (los significantes elegibles dentro del universo existente), de identificarse con él. La identidad se ha transformado en un juego de significantes conformando arquetipos predefinidos y la escena social define quienes son dignos de formar parte del reparto. La identidad ha asesinado al sujeto (en su representación moderna).

Este acomodo del sujeto, esta delimitación clara, precisa y obsesiva en su constitución y presentación, ha terminado por acabar con el sujeto como formación indecible, incomprensible, inasible, fenoménica más allá de los discursos con que él, su entorno y el otro lo investían. El sujeto abierto a la constante configuración, el sujeto como espacio antinómico y paradójico, el sujeto como un contingente proceso interminable desentona con las exigencias de una realidad constituida a través de una rigidez semántica.

En el panorama político operativo es posible encontrar este juego de posiciones arquetípicas, a través del reconocimiento y la interacción de las diferencias. Dicha esfera ya no es un enfrentamiento de proyectos, sino funciona a

partir de una lógica que no se trasciende a sí misma, es decir un sistema con límites específicos, significaciones bien definidas, roles y funciones bien establecidos. Aquello que Rancière propone llamar *policía* en lugar de *política*, el

*conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución*⁷⁶

En este contexto, que sirve como escenario, se insertan las diferencias, mismas que ocupan lugares específicos. Lo que está fuera de este significante sin vacíos simplemente no es considerado “político” o “política”, no comparte el acomodo “formal” del panorama político como sistema. El uso de la palabra formal no simboliza aquí lo simplemente oficial, sino el entero de la práctica política operativa como acomodo fáctico de elementos⁷⁷.

La estructura política ya no juega a la sujeción de los elementos que están dentro y fuera de ella, para la configuración de las mismas en torno a un solo modelo ideal. A una conquista paulatina del espacio circundante. Ahora establece su continuidad lógica a partir de una definición del universo en el que se inserta, a partir de la creación y concreción de límites y barreras significantes. De excluir, dejar fuera, negar, ausentar, desaparecer del plano discursivo todos aquellos elementos ajenos a la axiomática que la sustenta. Su nuevo juego es la delimitación obsesiva generando un feudo de sentido que se sustenta como el significado monopólico de una categoría de la realidad operativa. La *policía* de Rancière ha sido rebasada, asistimos ahora a una *hiperpolicía* que define no sólo roles y procesos, sino que determina qué es política, pero sobretudo qué existe y qué no existe como ente operativo de la misma⁷⁸.

Es de esta manera como la “política”, por ejemplo, es un significante fetichizado que se colma a sí mismo al anclar su significado pleno en las

⁷⁶ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p.43.

⁷⁷ Elemento no presente en la definición de *policía* de Rancière, el poder fáctico.

⁷⁸ Lo que supone que, por ejemplo, mecanismos como la exclusión se transformen en inexistencia simbólica.

estructuras y procesos oficiales y fácticos, fuera de estas estructuras no hay “política”. El campo de la estructuración de la comunidad política es ya una parcela bien definida, con sus procesos, sus actores predeterminados, sus roles asignados, su lógica subyacente. La marginalización discrecional basada en la definición del universo político es el arma usada para afianzar la reproducción sistémica, en una realidad parida por el acomodo significativo de cada elemento existente, en el cuál el armazón es más rígido que nunca: la axiomática de fondo. Este asimiento permite que nada escape, que nada quede fuera, que todo quede en su lugar (sin notarlo), que por más que parezca que algo “escurre” por los bordes del ordenamiento del mundo en realidad esté funcionalizado desde su posición protodiscursiva.

Como se dijo anteriormente, los sistemas enarbolan y generan sus catálogos de diferencias, formas paroxísticas de la configuración de los sujetos, modelos significantes prefabricados que embonan para generar un carácter interpretable por los rígidos marcos de representación existentes dentro del entramado social.

Es así, como por ejemplo, hoy en día, los movimientos que reivindican las identidades sexuales no buscan una reestructuración sistémica (como se indicó en el caso de ciertas corrientes del movimiento feminista), un reacomodo de las bases históricas en que se anclan los puntos que problematizan o una trascendencia de la totalidad como el medio de satisfacer sus demandas. Hoy día los movimientos de identidades sexuales buscan el reconocimiento de entidades gubernamentales, de organismos internacionales, de instituciones bien establecidas. Buscan el cobijo sistémico, al mismo tiempo que se ataca a condiciones instantáneas e inmediatas.

La segunda revolución sexual (década de los 80) fue un impulso mediático, en el cual el discurso sobre el estado actual de las identidades sexuales comenzó a estructurarse y a adquirir una cierta oficialidad fáctica. Mientras tanto, en algunos lugares la situación de dichos grupos estaba más allá del discurso cupular que los agrupaba como contingente. Nuevamente vemos aquí el manejo de la articulación significativa para producir una condición de partida que absorba a una diferencia

en una lógica. La diversidad sexual está planteada en términos de un consumo del fetiche político contemporáneo: la identidad.

La identidad, concretamente interpretada y objetivada en la vida cotidiana como un esbozo claro y aparentemente estático de un sujeto o un conjunto de sujetos en una especie de esencialismo necesario para el ejercicio de la existencia, es la encarnación de este juego de la configuración a partir de la selección de roles prediseñados, de formas de ser y actuar, y de significantes predispuestos para su consumo. Después de ello, lo que resta es ocupar un lugar en la interacción social o incluso buscar la satisfacción personal a partir de esta colección de afiches.

En el caso de los espacios, que representan alteridades para esta disposición de los sistemas, la identidad como modelo de representación de los sujetos se convierte en la forma en que, por ejemplo, se hace de la etnicidad y su universo cotidiano una representación museográfica. Es decir se enclava y reconoce a la alteridad en función de la forma en que esta encaja con una especie de “purismo” representativo de ella misma. El tiempo entonces es detenido, el movimiento es transformado en una litografía y los sujetos se tornan las figuras en exhibición de un museo de cera.

En el orbe generado por la semantividad como forma de constituir la realidad, el destino del sujeto es ser un sintagma estático que se permuta para hacer funcional la frase. La identidad se transforma en la forma perfecta de canalizar las alteridades y funcionalizarlas, insertarlas dentro de la axiomática vigente y de marginalizar a la otredad.

El universo de la desaparición

El destino de la alteridad indómita, del exceso de sentido que se escapa entre los dedos de las herramientas y categorías de la producción semántica del mundo es la inexistencia.

La producción y acomodo semánticos de la realidad suponen una discrecional, pero violenta, expulsión del universo fenoménico, del espacio presemiótico, de lo indecible y lo inefable, hacia aquello que jamás existió, hacia

las interpretaciones más horribles y las sensibilidades más ominosas. Estos lugares han sido, en términos lacanianos, forcluidos. Es decir sacados de la esfera significativa, viviendo en la inexistencia posterior al horror que supone para el sujeto que lo experimenta.

Lo indómito ha dejado de existir y con ello la capacidad de apreciar un espacio más allá del universo hiperrealizado. Lo mismo sucede con los sujetos que no encuentran reflejo en el catálogo de diferencias e identidades que los sistemas generan. Son desterrados y condenados a la inexistencia, marginalizados y acallados en un juego que sólo acepta a quienes se cobijan bajo la estrategia del reconocimiento sistémico. La descodificación es la pena que carga todo aquello que intenta abrir espacios a la significación o que aún posee el vacío constitutivo del significado, para volatilizar la univocidad semántica.

La desaparición ha dejado de ser una acción ejecutada personalmente por el Estado o cualquier otra entidad de poder, en su forma más concreta. La nueva desaparición se hace en vida, la nueva desaparición es la ignorancia y la marginalización del sujeto con respecto a la existencia, de forma impersonal, de manera anónima, ejecutada por la propia mano del sujeto que afirma una forma significativa no reconocida. La ignorancia, la desidia, la indiferencia llevan a la forclusión mecánica de estas configuraciones.

La apuesta por el “fin de la historia” es la constitución de este orden semántico como una temporalidad cerrada y un espacio finito, en el cuál, nuevos significantes, nuevas sintaxis y nuevos significados no pueden integrarse o transformar la esfera lingüística. Es este ciclo estático de la temporalidad donde la producción de realidad se ha estancado y el espacio primigenio para la constitución del mundo humano ha sido expulsada del horizonte de posibilidades existenciales. La esencia clara y distinta, como piezas Lego estructurando el panorama social, ha asesinado a la existencia como actividad iniciática.

Anteriormente la sociedad asignaba un lugar a la alteridad, era tratada dentro de un espacio reconocible. Es así como pasó de ser el objeto de la violencia, el exterminio o la domesticación, a ser el objeto de la reclusión en significantes específicos: la locura, la sinrazón, la barbarie, el crimen, la

ignorancia. Ahora los sistemas simplemente condenan a la alteridad a la inexistencia.

Ésta es enviada a la reclusión y sacada de la esfera significativa, la misma suerte que enfrentan el espacio presemiótico, lo fenoménico constitutivo. Anteriormente por lo menos la alteridad tenía acceso a un discurso y se sabía que este existía dentro del entramado social, ahora simplemente la alteridad como discurso es una simulación sistémica, funcionalizada por la lógica de la misma. Hay un arquetipo no nocivo que la representa. Al mismo tiempo que la axiomática define lo que entra dentro del juego operativo de la realidad humana. Simplemente el acceso es negado. Dentro del universo semánticamente producido, la alteridad ya ni siquiera ocupa el lugar de una onomatopeya, simplemente ha sido desaparecida.

La positividad del mundo como una claridad total de su teatralidad impide esta existencia de lo ominoso, de lo nebuloso, de lo indecible, de lo indeterminado. Veamos esto en el cine, éste ha dejado de hablar de personajes complejos, de tramas complicadas, de interacciones complejas, de giros sorprendidos, de emociones y consecuencias en el espectador inesperadas e indefinibles. Hoy el cine nos deja ver tramas simples, personajes planos siempre definibles constituidos por una serie de estereotipos visuales, comportamentales, emocionales e ideológicos, hay una linealidad cualitativa temporal (lo que lo hace trillado). La determinación, la definición basada en significantes establecidos colmados de significado y sobretudo la realidad como un juego de diferencias son lo que ahoga hoy la posibilidad de constituirse como otro. A la otredad se le niega el derecho a la existencia en una especie de homicidio discrecional.

El mundo ha logrado una realización tal que hace imposible la innovación, la divergencia, la variación si no es en torno al juego de los ciclos que marcan los elementos que lo integran, a la estructuración y reestructuración de cada diferencia o "estilo" fagocitado por él (al fin y al cabo, pareciera que el comportamiento de las diferencias asimiladas se estructura de esta forma), con cada concesión existencial que expide.

Esclavos en el “hedonismo”

Como hemos visto hasta aquí, la manera en que la construcción de la realidad se transforma y en que el código se torna la partícula elemental de su edificación perfilan la configuración del sujeto y el juego de la realidad operativa y la vida cotidiana. Es momento de analizar el papel que el deseo juega en este panorama para visualizar el peso del mismo en algo tan importante como la constitución del espacio humano habitable.

Es necesario decir que, hoy más que nunca, el deseo articula al sujeto en su especificidad. El papel del mismo se ha vuelto preeminente, en tanto que, como se dijo anteriormente, la constitución del individuo o de los colectivos depende de un proceso de consumo de significantes dispuestos en identificación, dispuestos en significaciones preexistentes y diversas, sin importar que se trate de un mismo objeto.

Lo que orienta a la definición del sujeto ya no es la forma en que los sistemas imponen una forma unilateral de constitución del sujeto, por ejemplo, la modernidad y la domesticación del tiempo del sujeto como una coerción directa y muchas veces concretamente violenta. Ahora, la directriz de la definición del sujeto es la elección de opciones sistémicamente generadas, la coerción es indirecta, ya ni siquiera discrecional, constituirse, definirse y presentarse ante el entorno y ante uno mismo es una labor de “autoservicio” donde simplemente debemos tomar del anaquel los significantes y usarlos tan pronto como salgamos de la tienda, para desecharlos tiempo después.

Como apuntaba alguna vez Duchamp:

El escaparate prueba de la existencia del mundo exterior: cuando uno sufre el interrogatorio de los escaparates, pronuncia a sí mismo su propia condena. En efecto, la elección es ida y vuelta. De la pregunta de los escaparates, de la inevitable respuesta a los escaparates, se desprende un dictamen de elección. Ninguna obstinación, mediante el

*absurdo, en ocultar el coito a través del cristal con uno o varios objetos del escaparate.*⁷⁹

Es la aseveración de Duchamp la metáfora perfecta de la determinación del sujeto contemporáneo, el individuo constituido desde la elección de fetiches pertenecientes a campos semánticos predefinidos, heterogéneos y heterónomos, claros y distintos de diversas vitrinas. Configurándose a sí mismo como escaparate⁸⁰ y configurando al cinismo de su presentación como tal, ante otros individuos, como conformante del código, de la interacción, del espacio social (ese “mundo exterior”).

Esta forma de configuración en torno al deseo reproduce una disposición “positiva” de la realidad, es decir una forma de presentarse de la misma que supone claridad, que supone unilateralidad, linealidad, donde no hay lados oscuros, donde no hay partes ominosas, donde ha desaparecido cualquier cara oculta o cualquier ambivalencia posible.

En *El crimen perfecto* Baudrillard, sobre esta perfección del mundo producido en términos hiperreales, apunta:

*[...] nosotros ya no estamos alienados ni desposeídos, poseemos toda la información. Ya no somos espectadores, sino actores de la performance, y cada vez más integrados en su desarrollo. Podíamos afrontar la irrealidad del mundo como espectáculo, pero nos hallamos indefensos ante la extrema realidad de este mundo, ante esta perfección virtual. De hecho, estamos más allá de cualquier desalienación. Es la forma nueva del terror, respecto a la cual las angustias de la alienación eran muy poca cosa.*⁸¹

⁷⁹ Marcel Duchamp, *Concentrado*, Caracas, Tropykos, 1992, p.53.

⁸⁰ Proceso ejemplificado por fenómenos como la abstención de marcas como Zara de hacer publicidad tradicional, y hacer de los sujetos que usan sus prendas objetos publicitarios al servicio de dicha firma.

⁸¹ Jean Baudrillard, *Op. Cit.*, p. 17.

En este sentido hablamos de un agotamiento del significante en términos de su reemplazo por un fetichismo en términos de significado. El universo simbólico que da sentido a la realidad está cerrado, colmando por sí mismo a la realidad que pretende asir, no hace referencia más que a los universos que éste hace tangibles e intangibles. Realidad y ficción son insuficientes a la hora de considerar lo real, siempre lo han sido, y hoy más que nunca demuestran que lo son, no por las dificultades epistemológicas que presentan, sino porque el universo semántico producido ha terminado por asumir el supremo monopolio de la existencia.

La reproducción por vía del deseo de este panorama de presencia total de la realidad, en los términos en que apuntamos es producida, supone una sensación de interoperabilidad del mismo. Una especie de autorreferencia constante del sujeto en su actuar y decidir. En el pasado, como vimos en el capítulo anterior, la consigna principal de ciertos movimientos sociales era la capacidad de decidir y operar las condiciones cotidianas y extracotidianas, micro y macro del panorama social en el que estaban insertos, el deseo era el estandarte por excelencia de estas orientaciones, era el espacio a conquistar, a devolver, a reapropiar y a ejercer fuera de las disposiciones sistémicas. Hoy en día, pareciera que el deseo ha sido conquistado por los individuos, sin embargo asistimos a una forma de ejercicio del deseo que se alza como un simulacro de la forma en que anteriormente se interpretaba, representaba y significaba.

Las diferencias son profundas, el deseo como pugna de la segunda mitad del siglo XX, implicaba una autonomía del sujeto en la definición del mismo e incluso un impulso de experimentación de la realidad circundante, demoler las barreras que median la experiencia y se interponen entre el sujeto y el mundo. El deseo contemporáneo, en cambio, parte de una mediación que se ha naturalizado y cuya artificialidad y planteamiento corporativizado son imperceptibles. Ante este panorama, en términos de Lacan, el deseo no sólo es el deseo del Otro⁸², hoy más que nunca el deseo es el deseo del Otro. En tanto que la supuesta autonomía o al menos reflexividad y el conocimiento del sujeto para la construcción de su deseo

⁸² Jacques Lacan, "Clase 6-8 de enero de 1969", *Seminario XVI: de un Otro al otro*, [en línea], 6pp., Dirección URL: <http://www.con-versiones.com/textos/nota0559.doc> [consulta: 12 de abril de 2012]

ha cesado, es imposible en un lugar donde este último parte de la prefabricación y la reproducción de las axiomáticas que sustentan la realidad.

Este supuesto control y manejabilidad, participación activa en la construcción de lo real, como anotábamos con Baudrillard líneas arriba, no es sino la comodidad que experimenta un sujeto arrastrado por la fuerza de gravedad de su gusto (corporativamente producido y significado).

El sujeto contemporáneo vive en un mundo que alza como máxima fundamental de la vida cotidiana, la búsqueda del disfrute, lo cual va aunado a la claridad y positividad entera de lo real de la que hablábamos en líneas anteriores. Veamos tan sólo la forma en que los niños son “domesticados” hoy día: elementos condescendientes con una forma de disfrute que muchas veces no existe; una asepsia del entorno que evita tópicos críticos: el dolor, la muerte, el fracaso, la frustración, al menos en una escala discursiva; una colonización del tiempo bien planeada a manera de itinerario rígido; un ocultamiento de formas que contradigan el narcicismo constitutivo del sujeto en formación; una educación basada en el principio de lo funcional y lo inútil, lo bueno y lo malo, con límites estrictamente establecidos.

Las consecuencias de dicho ambiente son la protección de la autorreferencialidad y de la vida como pasividad, y actuar inercial, a como dé lugar. Dichas burbujas de autocomplacencia generan una serie de sujetos tendientes a la negación de las circunstancias que rompen con sus formas de concepción del entorno; una infancia prolongada basada en la reafirmación del bienestar del sujeto y de la forclusión de sus puntos de tensión; una búsqueda de los valores-trofeo enarbolados por la axiomática: el disfrute, el regocijo, la paz, la cordialidad, el optimismo, el retiro del sujeto como individuo al consumo del goce minimalista.

El papel de la axiomática es aquí evidente, debido a que orienta a fenómenos bien conocidos dentro del supuesto debate en torno a lo “posmoderno”. Las masas generadas de individuos segregados de consumo dirigido, el eterno niño, la inseguridad con respecto al otro y el exterior, el stress generalizado (así como el aumento en el consumo de fármacos psicoactivos), los

micro y macro fundamentalismos contemporáneos, el surgimiento de nuevas “anomalías” psicológicas, la crisis del conocimiento en pos de una revitalización de la creencia y el dogma, entre otros fenómenos, son consecuencia del ordenamiento lógico de la realidad.

Dentro de las consecuencias de este mundo realizado y completamente producido a través del juego significativo está la producción de un sujeto que no necesita conocer del exterior nada más que lo necesario para funcionar en él, nada que esté más allá del planteamiento lógico de la realidad. En esta usurpación de lo fenoménico todo lo demás es forcluido, inexistente y no-significante.

Un ejemplo significativo de lo anterior es el toyotismo, axiomática de producción en la cual el conocimiento con el cual se ejecutan acciones y se toman decisiones no pertenece al sujeto contratado, sino forma parte de un sistema incuestionable de premisas para efectuar cada labor en su especificidad, mismas que la empresa pone en manos de sus trabajadores. El conocimiento técnico o profesional no marca diferencias como antes, al contrario cada vez se puede prescindir más de conocimiento especializado en tanto que las cosas se hacen de acuerdo a mecánicas programadas, manuales de procedimientos, instrucciones precisas⁸³. La generación de conocimiento se hace innecesaria. La innovación es la tarea de grupos, departamentos o divisiones específicas dentro de las compañías.

En la vida cotidiana, la situación es la misma, la lógica detrás de los sistemas, formando una realidad cerrada, otorga causas, consecuencias, explicaciones y dinámicas lineales bien conocidas, fulminando espacios no conocidos dentro de los fenómenos generados por el ordenamiento hiperlógico. No hay nada más por conocer, la vida se ha transformado en un discurrir operativo del tiempo, ya que todo puede explicarse dentro del universo hiperrealizado. La realidad producida semánticamente ha agotado al conocimiento, éste se ha transformado en una reminiscencia ociosa.

⁸³ Vid Benjamin Coriat, *Pensar al revés. Trabajo y organización de la empresa japonesa*, México, Siglo XXI, 2000, 168 pp.

El orbe, transformado en la experiencia del mundo, genera sujetos que sólo se deslizan en la existencia por medio de las canalizaciones de la lógica, conocer más allá de ellas es innecesario. El sujeto que se cocina aquí, es un sujeto que pierde toda relación consigo mismo, al menos esa forma moderna de relacionarse consigo mismo caracterizada por la búsqueda de la experiencia propia, un afán de conocimiento de sí y un cierto grado de reflexión en torno a uno mismo y al panorama en el que el sujeto está inmerso.

Cuando la carencia de sentido no es completamente satisfecha por la inercia de la lógica, una serie de narrativas prefabricadas está lista para consumirse y otorgar sentido al universo del sujeto que las adquiere. La fe en una narrativa usurpa la tarea de construir conocimiento. En un grado extremo, el fundamentalismo se alza como un síntoma de este fenómeno y como una de las formas de identificar este momento en el decurso de la existencia humana.

El conocimiento se transforma en un mundo de citas, de reconocimiento e identificación de imágenes conocidas por los diferentes imaginarios en que la realidad está sistemáticamente parcelada. En el esterilizado reino de los sistemas, nada se cultiva, todo es consumido a partir del aparador del autoservicio, el consumidor duda de lo “sanos” que pueden ser los alimentos producidos fuera del sistema experto y los rechaza, los injuria.

Esto representa una cuestión seria: el sujeto pone su existencia en las manos de los sistemas, ha dejado de responsabilizarse de sí mismo (y ni hablar del exterior), de velar por sí mismo, de pensar trascendentalmente lo que constituye, lo que hace, lo que “es”. El individuo se ha transformado en un niño que interpreta la vida como un juego, negando- mientras juega- todo lo que quede fuera de ese espacio delimitado por las reglas de su divertimento. Ha sido criado para jamás tomar responsabilidad alguna, el único riesgo que existe es el de “perder” (y como todo niño, el miedo a esta posibilidad es enorme), la vida es un parque de diversiones cuya salida es casi imposible de vislumbrar.

El sujeto que alguna vez conoció la modernidad ha muerto: en un constante proceso de resignificación del pasado a nivel social, privado o personal (muchas veces propia) para estructurar un “yo”, visualizando su presente y tratando de

conocerlo para estructurar un futuro, en muchas dimensiones, con orientaciones impredecibles, con rompimientos continuos.

El individuo contemporáneo sólo conoce la inmediatez del presente y el ciclo de la vida como estilo, como un mecanismo de olvido, reciclaje y consumo. El pasado, el presente y el futuro como procesos semióticos, como construcciones necesarias, han sido reemplazados por la vida como un presente eterno que solo conoce una forma de procurar el modo de estar a partir de la elección que se agota en las vitrinas.

La vida está planteada como una serie de estructuras, de procedimientos y de burocracias, en las cuales el sujeto busca canalizarse para construir su vida, hay una obligación discrecional a hacerlo. Fuera de la vida como fases establecidas, existe una forma de constitución “expandida” del individuo. Es decir, dado que su vida está planeada y sólo debe optar por las opciones que los sistemas le procuran dentro de las narrativas y lógicas que se desprenden de ellos, el sujeto es entregado a una necesidad de base que parte del mismo: el bienestar. Misma que se funda en esa irresponsabilidad social y personal.

La crisis va más allá de ello, la búsqueda del bienestar es lo único que queda, dado que no sólo la experiencia es una mercancía prefabricada, sino que es imposible crear experiencia propia en este panorama. Un ejemplo de ello, que podríamos interpretar como un grito marginal de este problema, se encuentra en el cine contemporáneo.

Las tramas cada vez más necesitan de contextos fuertes para ser generadas, se recicla el pasado para servir de escenario a esas historias (la Segunda Guerra Mundial, la caída del muro de Berlín, alguna dictadura en América Latina, etcétera, sirven de fondo y causa de dramas que difieren de las historias trilladas de Hollywood situadas en la época contemporánea). Al mismo tiempo se exalta el significado de elementos que mueven la memoria o el recuerdo, e incluso las tramas se hilan a partir de los mismos. Manifestando la incapacidad de generar existencia como síntoma de la indiferencia de la vida contemporánea y como nostalgia –muchas veces desconocida- por la contingencia que le fue arrebatada.

Ya no basta decir, como lo hace Baudrillard en *Cultura y simulacro*, que “cuando lo real ya no es lo que era, la nostalgia cobra todo su sentido”⁸⁴ (esquema a partir del cual comenzaba una “producción enloquecida de lo real y lo referencial”⁸⁵). Sino que ahora, asistimos ya no a esa producción frenética de realidad (misma que hacia 1978, año de publicación de la obra antes mencionada, hizo proliferar dentro de la cultura de masas un sinfín de manifestaciones diversas, desde nuevos géneros musicales hasta producciones cinematográficas de peso para la historia del cine). Asistimos, entonces, a la recreación compulsiva de pasados mitificados, interpretados y vividos como arquetipos estilísticos.

Dentro de este mismo ejemplo pero en otra dirección, la figura del héroe resucita a partir de personajes que rompen con la “normalidad” y con la inercia de la hiperlógica (ya sea creando la suya propia en paraísos protopsicóticos o violando las formas de la convencionalidad), resignificando el disfrute, más no saliendo de dicho régimen. Criminales poco convencionales⁸⁶, figuras cínicas, pretensiones de amoralidad, gente que comprende o se sitúa más allá de cualquier lógica de planteamiento del mundo⁸⁷, gente con formas de sentido que

⁸⁴ Jean Baudrillard, *Op.cit.*, p.13.

⁸⁵ Jean Baudrillard, *Ibid.*, p.13.

⁸⁶ El caso de series como *Breaking Bad* de AMC, cuyo protagonista (Walter White) es un malogrado pero habilidoso químico que para mantener a su familia (su esposa encinta y su hijo adolescente con problemas de motricidad) debe, además de ejercer como maestro en un *High School*, trabajar medio tiempo en un lavado de autos. Hasta que, en su cumpleaños número cincuenta, es diagnosticado con cáncer pulmonar en etapa terminal y orillado por las circunstancias a producir metanfetaminas. Llegando a la profundidad del mundo del narcotráfico, pasando de elaborar científicamente su producto en su improvisado laboratorio (un viejo remolque con material robado del almacén escolar) a barrer a anquilosados lugartenientes de la mafia transnacional de estupefacientes para procurar su vida y ganancias.

El punto interesante de esta historia es la manera en que por momentos y durante toda la serie abandona la necesidad como justificación de su actividad, encontrando deleite en el “crimen” como forma de ruptura de su antigua, sumisa, precaria, interpasiva, mecánica y desempoderada vida cotidiana como ciudadano de masas de consumo dirigido.

Además de presentar al crimen no como la forma intrínseca de ruptura axiomática, sino como otro sistema lleno de rituales, mecanicismos, rutinas, clichés, rigidez procedimental y burocracia fáctica, misma que en su funcionalización deja de ser una disgresión de la vida civil, para pasar a ser parte de ésta. Lo realmente liberador es salirse de toda pesadez lógica de cualquier sistema a cualquier costo, incluso si se tiene que ser esclavo de su propia histeria, pero sin abandonar dicho sistema. En Walter White el individuo se vuelve el reivindicador de la contingencia a través de este cortocircuito con toda disposición mecanizante reinventando la esfera en la que se sitúa (no acabando con ella como lo harían héroes de antaño), dejando ver una cuota de goce de por medio.

⁸⁷ La figura central de *Touch*, por ejemplo, Jake Bohm, un niño autista que juega con los números para predecir acontecimientos en el futuro operativo.

crean tensión dentro de los sistemas en que se insertan, hedonistas que enfrentan su deseo con las limitaciones de la vida convencional, individualidades que desesperadamente se abren paso entre la predictibilidad del universo cotidiano (visible en la proliferación de dramas basados en el día a día de empleos comunes) son los nuevos protagonistas de las historias contemporáneas.

Estos nuevos héroes no corresponden con las anteriores figuras “convencionales” del mismo o del antihéroe. A diferencia de éstos, el nuevo protagonista no es el típico *outsider* o quien opera desde los márgenes de la existencia funcionalizada o quien vive en una marginación concreta. Característica que hace similares, por ejemplo, a Superman con Thomas de *Blow Up* o Jimmy Porter de *Look back in anger* de la *Angry Young Men*.⁸⁸ Donde a pesar de actuar desde la periferia de un cierto mundo de vida, existe un acto trascendente respecto al entorno ya sea en términos tangibles o de sentido.

En contraste los nuevos centros del protagonismo jamás abandonan el dispositivo maquinal del que son parte, siempre están a la mitad del sistema del que proceden (siendo incluso piezas protagónicas del mismo) sin poder o querer escapar expresamente. La trascendencia no es una idea que cruce por su cabeza, sólo la idea de “darse gusto” ante lo avasallante (no articulado en discurso) del mecanismo en el que están insertos. Ser héroe en esta nueva figuración ya no es una cuestión de deber, necesidad, transformación o apego más allá de la esfera individual; es una cuestión de goce, de placer minimalista, de bienestar íntimo y personal, de histeria o psicosis. Los agónicos alaridos de un sujeto que no puede producir existencia socialmente válida desde su lugar de enunciación, sólo a partir de las formas prefabricadas de existencia de la esfera de consumo; que no puede acceder a una forma de experiencia fundada en sí mismo, sólo a la experiencia fundada en los contenidos distribuidos por los puntos nodales que centralizan la maquila del sentido.

⁸⁸ Movimiento cinematográfico y literario inglés de mitad del siglo XX caracterizado por sus protagonistas: jóvenes “amargados” generalmente con posiciones socioeconómicas marginales y depauperadas, cuya actitud coloca abiertamente, mediante la ironía y el absurdo, una crítica aguda a las transformaciones del mundo en que se encuentran inmersos: la sociedad de consumo, las clases medias y altas, la banalidad del hedonismo, la veledad de la existencia en la burocratizada sociedad de masas, la infelicidad y el tedio provocado por las instituciones modernas, hasta cuestiones específicas del entorno político y social.

Pero no sólo esta imposibilidad de generar experiencia es una tendencia a la búsqueda del bienestar, ni la vida del individuo en un ambiente totalmente controlado por las lógicas sistémicas, mismas que generan una forma de existencia positiva, autorreferencial y caprichosa, orientada a la negación de sus contrapuntos. Es necesario ver la maquinaria del consumo, como lógica definitoria de este horizonte contextual para comprender la tendencia antes mencionada.

Además de todo lo anteriormente dicho con respecto al consumo como axiomática, es imperativo destacar el papel de esta lógica en la constitución de la búsqueda de bienestar, debido a la capacidad de dicha axiomática de colonizar cada espacio de la vida contemporánea a nivel micro y macrosocial.

En este sentido, podemos afirmar una nueva “mutación” en la configuración del código, es decir, como vimos anteriormente, éste ordenaba una serie de cambios en razón de la justificación de los mismos por vía de figuras retóricas que subsisten (a veces de manera residual) hasta hoy en día.

Posteriormente conoció las grandes narrativas universalizantes de la modernidad con sus *organums* y con la concreción de esas ficciones en una realidad que más que tangible se hizo avasallante. Para después, como hemos visto en este capítulo, perder en apariencia dicho trascendentalismo, debido al congelamiento de formas de orden, de tal manera que ya no se constituyen como un discurso frontal o directo.

La axiomática se transformó, entonces, en un acto presemiótico, una especie de comunicación basada en la hipocresía; los significantes en insignificancias cíclicas; y la hiperlógica de los sistemas en un trascendentalismo estático que no se enuncia, que no puede enunciarse y no tiene importancia como discurso dentro de la comunicación contemporánea, en una especie de padecimiento crónico.

De esta forma, y dentro de este revés del código, encontramos en la lógica del consumo y en el código como mecanismo del poder, ya no a las entelequias, la metanarrativa o sus instituciones, sino el manejo, la constitución, la significación y la gestión de las emociones. En este factor se funda la preservación del bienestar como premisa de la existencia en el contexto actual.

Aquí viene a insertarse de nuevo la mercancía, misma que, como mencionábamos anteriormente, pasó de publicitarse a partir de su uso concreto a publicitarse en torno a una forma fetichizada de una cierta experiencia específica. Como el punto primero, último y único de un “micrometarelato”⁸⁹ fugaz. Ahora, junto con este juego emocional, el consumo de estas mercancías es el garante del frágil equilibrio que supone la contemporánea noción sacralizada de bienestar.

El bienestar es la cuota mínima de la publicidad y la propaganda en torno a un objeto-fetiché, el consumidor ha dejado de consumir retóricas, de pedir argumentos, de exigir justificaciones en torno a los productos en los spots, o un poco de información al respecto. Constituyendo el protagonista de cada comercial al aire y en su forma ampliada pero menos recurrente, una caricatura del disfrute y del placer, una postal del hedonismo. Las justificaciones, “información” y argumentos (sin importar lo falsos, absurdos o ridículos que estos puedan ser) que acompañan al sentido de bienestar que se vende son simples elementos accesorios.

Dicho “bienestar” es representado por el mercado como una especie de ordenamiento frágil, de pausa refrescante en medio de una vida regida por el vértigo del riesgo, la máquina de consumo propone ante ese riesgo de perder la comodidad (base casi única del bienestar) una serie de objetos que “parchan” las fisuras de esta placidez, sin olvidar la condescendencia que ofrecen al sujeto, su papel como fetiché de la experiencia y su función significativa mencionada anteriormente.

Para apelar a dicha comodidad, no sólo apela a esta publicitación del bienestar sino a una estrategia que también hace necesaria la sensación de seguridad: el manejo del miedo. Primeramente, se establece una cierta significación del bienestar, no en términos discursivos, sino en términos del mismo

⁸⁹ Recordemos que este término quedó definido anteriormente como una construcción discursiva que inviste a los objetos de consumo (los cuales no sólo son “concretos”) en términos de una trascendencia que comienza en ellos y que existe únicamente con ellos. Cuya centralidad está en el contenido prometido a su usuario, siendo aquél el inicio y la finalidad única de de esta neoutopía, el objeto es un elemento necesario pero secundario. Dado el carácter cíclico y efímero de los objetos de consumo estas promesas trascendentales adquieren esa forma. Y cada narrativa cuidadosamente estructurada en torno a cada objeto funciona como un feudo de sentido. Son estas burbujas y veleidosas narrativas los nuevos discursos ordenadores que suplantán a los metarrelatos modernos.

como una posibilidad de la experiencia del consumidor, deja de ser un discurso para convertirse en una ensoñación colectiva. Poco después se habla de las enormes posibilidades de que dicha estabilidad se vea rota, se derrumbe y ésta se coloca como el significado de la catástrofe. Al final, el vacío y la incertidumbre generada son zurcidas con el significante-fetiché. La experiencia transformada en mercancía, en este caso la seguridad y una inestable tranquilidad.

La forma en que el miedo irrumpe en medio de la presentación lógica de los eventos, en que súbitamente el terror se presenta en la anacrónica retórica del bienestar es la característica que mantiene la rueda del bienestar contemporáneo girando. Este manejo emocional es lo que lubrica la reproducción de la axiomática como ciclo ilimitado: miedo, éxito, fracaso, bienestar, placer, crecimiento, habilidad, limpieza, estatus, imagen, estilo, maldad todo es publicitado, ya no como un discurso plenamente, sino como una experiencia, de la forma más inefable posible, ya no de forma discursiva o como posibilidad expresada, sino como un estado inminente y amenazante ante cualquier tribulación del orden lógico.

He aquí los perros jadeantes de Pávlov. Los sujetos actúan como ratas entrenadas que saben cómo responder a los estímulos que el consumo como sistema les hace experimentar. La sensibilidad, la percepción, la actuación en la vida cotidiana y en lo extracotidiano se han transformado en un mecanismo preciso, en actos irreflexivos e inerciales, que llevan al sujeto a una ruptura de su relación consigo mismo como la modernidad la conocía. El existir, en términos cotidianos incluso, ha dejado de ser un acto en que el sujeto se generaba como discurso, construía el tiempo y este cambio generaba trascendencia. Esta forma de sujeto que la modernidad conocía se fue en el acondicionamiento del individuo con respecto al miedo.

En este respecto, la experiencia del miedo ha cambiado, anteriormente, dentro de las caracterizaciones que se hacen del sujeto moderno, el miedo era el resultado de una forma “activa” de experimentación del sujeto de sí mismo y de su entorno. Se significaba, interpretaba, representaba y padecía inefablemente a

partir de las especificidades existenciales de quien lo producía. El miedo era el resultado específico de un decurso específico del sujeto.

Incluso, el miedo como aparato de movilización de masas llevaba consigo, en ciertos casos, una reflexión y posicionamiento por parte del sujeto masificado moderno. Tal es el caso de los miedos difundidos entre la población de las potencias occidentales durante la Guerra Fría, donde los escepticismos exacerbados fundados en argumentos estaban a la orden del día; y donde, a pesar del éxito del temor, se desencadenaban una serie de acciones por parte de la sociedad para tratar de influir en el problema que ellos asumían que existía.

Sin embargo, el miedo contemporáneo no es el resultado, en su mayoría, de un encuentro con lo real, sino de una extorsión de las formas de sentido que exigen ser consumidas. La vida es entonces una eterna fuga del dolor y una conquista de algo que se vislumbra pero se escurre apenas se le alcanza (e incluso jamás se obtiene): el bienestar.

Igualmente, esta forma de miedo, por lo anteriormente mencionado, pierde su especificidad y significación particular, es entonces una forma estandarizada de miedo que es vendida a las masas. El individuo contemporáneo consume sus propios miedos y su forma comercializada para paliarlos. Al mismo tiempo que evita, niega y no sé enfrenta (ni siquiera da sentido) al dolor que se desprende de su experiencia propia, en el mejor de los casos lo inviste con las interpretaciones cliché de los significantes oficiales del temor.

Esta ruptura de la relación del sujeto consigo, en términos modernos, sugiere una consecuencia de importancia para el deseo (en la forma en que se ha caracterizado en capítulos anteriores): transforma su construcción, lo destruye.

Dentro de la modernidad, el discurso del deseo implicaba una de las formas en que el sujeto pasaba de ser una forma vacía, un elemento pasivo, una inercia de las circunstancias, a afirmar su existencia y constituirse como sujeto, como agencia, como parte activa, como existencia. El deseo podía considerarse un acto de quiebre, de antinomia, de dinámica, de ruptura, de ahí que, como vimos anteriormente, haya sido legislado o haya abanderado movimientos subversivos.

El deseo constituye el ladrillo con que el sujeto deviene sujeto edificándose, transformándose en discurso, generando realidad.

Por lo tanto, el tener un sujeto que ha perdido la autorreflexividad y la relación consigo mismo, en términos de una construcción basada en la semiosis que realice en torno a su existencia, supone una pérdida del deseo configurándose en los términos en los que lo conocíamos. El deseo como materia de definición del sujeto está en proceso de desaparición.

El sujeto ha dejado de ser ese negociante creativo, hasta cierto punto, que más que elegir, constituía la existencia a partir de lo que le ofrecía el entorno y las orientaciones que la experiencia le había creado. Ha dejado de transformar, en éste proceso, no sólo la forma en que plantea su propia vida, también la manera de configurar los aspectos de la realidad de acuerdo a dicho planteamiento. Ahí donde al hombre se le ha negado la experiencia como dominio más o menos propio, es donde el deseo como trascendencia muere. Los movimientos sociales que así enmarcaban al deseo fueron el último grito de un enfermo en el borde del abismo de su desaparición.

Sin embargo, hoy en día seguimos hablando de deseo e incluso Lipovetsky caracteriza a este estado de las cosas como una explosión hedonista:

Los valores hedonistas, la superoferta, los ideales psicológicos, los ríos de información, todo esto ha dado lugar a un individuo más reflexivo, más exigente, pero también más propenso a sufrir decepciones.⁹⁰

Lipovetsky se mueve en una dirección más o menos opuesta a la nuestra. A partir de esta aseveración, el autor habla de una “atmósfera de ansiedad” que es la que, supone, hace del desencanto y la veleidad, las características que definen a la sociedad contemporánea.

Coincido en la veleidad y la ansiedad; sin embargo el decurso de los argumentos expuestos hasta ahora nos hace distantes a Lipovetsky. El deseo y el

⁹⁰ Gilles Lipovetsky, *La sociedad de la decepción*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 21.

bienestar, que él trata como objetos que parecen ir de la mano, en realidad tienen texturas diferentes y relaciones que están más allá de la suposición de identidad entre ambos. Por una parte, establecemos la aniquilación del deseo por este distanciamiento del sujeto con la experiencia y del sujeto consigo mismo, en el vacío de la deriva que timonean las diversas axiomáticas de los sistemas se inserta el manejo emocional y la construcción del bienestar como un orden sumamente inestable (un caos cuántico), la promesa de la estabilidad, el miedo a la frustración, el manejo de la condescendencia, el paraíso protopsicótico como alternativa de facto ante la derrota, las infancias expandidas, la reflexión ausente, la supuesta discrecionalmente violenta perfección del universo semánticamente producido.

De esta forma, lo que hoy llamamos deseo no es sino su mero simulacro, lo que quedaba de la forma en la que la “modernidad deseaba” ha sido completamente barrido. Este simulacro está en la hipersusceptibilidad del sujeto ante el fracaso, como lo apunta Lipovetsky. Pero no por una sobreoferta del deseo o porque el deseante se vuelva más exigente, sino que hay un cierto temor a enfrentarse con aquellas formas que habitan lo desterrado por el mundo hiperrealizado, es decir por una interrupción en ese proceso infinito de crear y llenar vacíos que el consumo, como configurador de lo real, establece; asimismo, por el nimio tiempo que dura la significación que el consumo da a sus objetos.

Al mismo tiempo, un sujeto que es incapaz de generar una significación de sí mismo, si no es por la búsqueda de imágenes especulares con las cuales armar su imagen (el sujeto, como se mencionó anteriormente, ha dejado de asumirse como discurso y comienza a asumirse fácticamente como imagen, como aparición ante sí mismo) como *collage*, supone una forma de bienestar que tampoco se manifiesta trascendentalmente significativa para el mismo.

El deseo como lo conocíamos, ahora simulado, ha sido abaratado y transformado en limosna. Como consecuencia, el sujeto contemporáneo ya no desea, ahora mendiga. Mendiga una identidad (jamás la definición del sujeto se ahogó en una forma significativa estática, anacrónica, en un ancla que rescata al individuo de lo presemiótico, del vacío de lógica, del fin del veloz ciclo de la

significación y al mismo tiempo lo estanca en una autorreferencialidad prestada); mendiga un estilo de vida; mendiga el discurso al que sólo puede acceder consumiendo discursos; mendiga significaciones que le son arrebatadas, a las que desde el nacimiento jamás tuvo derecho; mendiga el cadáver de tiempos que han muerto, donde la anacronía se representa por la forma simple y llana de “pasar el tiempo”; mendiga oxycodona en todas sus presentaciones: desde la negación hasta el delirio pasando por el solipsismo.

El objeto común de esta usurpación del deseo es el hecho de evitar dolor, a toda costa, sin importar lo que pase. Ni siquiera el bienestar es ya la cuota mínima que guía el actuar de los sujetos. El dolor está oculto en cualquier parte, es algo que no se expresa, es una lógica inconsciente en el aparecer social de los sujetos. Las campañas contra la violencia escolar que tratan –violentamente- de construir un espacio artificialmente afable, negando problemas constitutivos, dejando de lado causas y consecuencias, dejando de lado procesos de construcción del sujeto. El agresor y el agredido son interpretados como arquetipos infinitos, ninguno trasciende su caracterización, ninguno trasciende su posición en la interacción que se supone inadecuada. La problematización termina agravando el problema e inventándolo en caso de no existir (como sucede en muchos casos). Les inyectan afabilidad hasta en el desayuno. Pasarán diez años y hordas de histéricos, de desplazados, de individuos incapacitados para la generación de discurso o si quiera para la enunciación de su malestar, terminarán desarrollando un gusto catártico por la misma, por una violencia concreta e insensible, cruel y sin sentido. Teatralidad que surge de la negación, autocomplacencia, inseguridad (provocada por el miedo que inyecta dinamismo a la lógica de consumo) y marginación individualista gestarán esta catástrofe. El deseo emergerá aquí, no como construcción discursiva, no como estructuración sistemática del tiempo, no como proceso reflexivo, sino como la más bestial de las histerias.

Un adelanto no tan dramático del asunto puede observarse con los *hikikomori* (引き籠り), fenómeno japonés caracterizado por la reclusión de

adolescentes en sus habitaciones⁹¹ (convertidas en esferas autorreferenciales), dentro de rutinas que los confinan a sí mismos y muchas veces los transforman en las pantallas de su propia psicosis. El sujeto se quita todo lazo social contingente con respecto al exterior, desarrollando una gran inseguridad y un miedo enorme a las relaciones sociales y el mundo que se abre más allá de su puerta, el encierro total se hace frecuente. La contingencia del mundo real es sustituida por la axiomática rígida (a pesar de sus opciones de desenvolvimiento) del videojuego, del ordenador, de la televisión o de las mismas historias con finales predecibles de la literatura popular.

En este panorama, ya no sólo se ha dejado de desear ante la necesidad de significado, de existencia, de vida, de seguridad, de no-miedo, ante las limosnas de estabilidad y ontología, de bienestar y relajación. La pasividad que las generaciones anteriores denunciaban, hoy es la consigna de sujetos insertos en un mundo vertiginoso e inestable, en la cuántica llevada a la vida social. Hoy no se quiere desear, en el sentido moderno, debido a que desear nos confronta con nosotros mismos, con nuestra experiencia, con nuestro entorno, con lo que somos y creemos ser, a la realidad con su reflejo, al lenguaje con la realidad, a lo real indómito contra la realidad como domesticación, desear es el inicio del descubrimiento de antinomias constitutivas, de paradojas intrínsecas, de contradicciones dentro del propio sujeto, que lo llevan al fondo de la miseria o al inicio de su transformación e incluso de la transformación consciente del entorno. Desear hoy, de esa forma, es un compromiso enorme, es una posibilidad tremenda de dolor, es entrar al camino de la incertidumbre segura, mismo camino que la TV, la Internet, el cine, la moda, el mercado y su publicidad, las formas de crianza, los sistemas educativos, los tratos de la vida cotidiana nos han enseñado a evitar, para vivir en una positividad (como forma clara y distinta de la realidad) y

⁹¹ Vid Andy Furlong, "The Japanese hikikomori phenomenon: acute social withdrawal among young people", *The Sociological Review*, num. 2, vol. 56, Reino Unido, The Editorial Board, Mayo de 2008, pp. 309-325. (De este artículo se utiliza únicamente la descripción de lo que es *hikikomori*, como fenómeno, y de las posibles causas que el autor enuncia –el choque entre la rigidez de las exigencias culturales sobre el individuo y el agreste panorama social caracterizado por la competencia y la falta de oportunidades- se concluye que son insuficientes, por ello elaboro mi análisis en función de dicha insuficiencia y para efectos de lo argumentado en este trabajo)

en una positividad (como optimismo ingenuo e irreflexivo) en medio de la inestabilidad cotidiana.

¿Quién quiere desear cuando el desempleo, el peligro de perder el cabello, el estilo; de caer en una anacronía cinematográfica, musical, textil, lúdica; de dejar de ser *cool*, de encontrar estabilidad laboral, de estar atrapado en una relación por un buen rato, de no probar los licores que hacen furor, de no ir a los lugares de los que todo el mundo habla, de no terminar el último videojuego de la saga o no seguir lo más nuevo de las series de TV, de no pasarla bien en lugares sofocantes como la escuela, el trabajo o la familia; son amenazas latentes de dolor, frustración, marginación e incluso inexistencia?

Axiomática contra deseo, el deseo pierde la batalla, la axiomática genera sus propias formas de “deseo”, los sujetos saltan una después de otra tan pronto como escuchan hablar de ella. El deseo es una especie de lista de tareas, quien no quiera desear simplemente pásela bien haciendo de la vida un descanso.

El deseo ha desaparecido, ya no es asunto público, ni asunto social, ni siquiera asunto personal o íntimo. Por eso no se regula, no es necesario, la axiomática descarta cualquier forma de deseo no contenida en el catálogo taxonómico de la realidad. Un planteamiento de realidad que se vuelve hiperreal, la forma realizada del mundo, supone una forma realizada del deseo. Un deseo prefabricado, un deseo completamente construido, listo para ser tomado del anaquel y seguir las instrucciones en casa. El deseo es como una sastrería en que uno escoge la prenda, los elementos y las especificidades de aquello que vamos a vestir, entre una gama preexistente de elementos con que pueda constituirse.

Ya no son los objetos los que se publicitan a sí mismos o publicitan el deseo, es la lógica del consumo (explicada líneas arriba) la que se publicita a sí misma mediante esta usurpación del desear. Desear se hace sinónimo de consumir. Y no sólo eso, consumir es la forma efectiva de canalización del deseo como lógica operativa del mismo, la sociedad no conoce otra forma de desear, el revestimiento de la miseria es el deseo, mismo que se ha transformado en un rol a representar, he ahí el carácter histriónico burdo de la sociedad contemporánea.

En esta representación, la axiomática es el protagonista, el consumidor el auditorio y los objetos de “deseo” los tramoyistas.

Prueba de ello son los sistemas democráticos contemporáneos, la opción y elección no trascienden las estructuras, la lógica en el fondo permanece inmutable. La publicitación del partido, el “proyecto” o el candidato no son sino formas de un deseo insípido -de conformación de la comunidad política-, al final, el juicio, los argumentos, la reflexión son elementos ignorados o ausentes.

Es de esta forma como el ímpetu con que el “mundo libre” se vanagloria de sus libertades, del supuesto placer de decir “porque yo quiero”, del privilegio de tener lo que se desea y en la cantidad en que se desee poseer, de tener y ejercer un paquete de libertades mayores a las que ha tenido cualquier configuración sociohistórica existente, de vivir en el tiempo en que todo por lo que se ha luchado se ha obtenido, no es más que la carnavalesca crisis que termina de profanar los cadáveres de sus supuestas “promesas vivas”.

En un mundo producido semánticamente no se hace otra cosa más que leer el horizonte de sucesos predeterminados, preconstruidos. La semiosis está prohibida, en ella se encontraba no sólo el deseo como campo de experimentación y creatividad, de infinitud y transformación; sino el derecho de un individuo a ser sujeto, a construir el tiempo, a constituir la realidad, a ejercer aquella potestad que la modernidad le legó: la transformación.

A modo de conclusión.

CODA

“Y si alguna vez en los escalones de un palacio, sobre la hierba verde de un foso, en la soledad lúgubre de tu habitación,
te despiertas, la embriaguez ya disminuida o desaparecida,
pregunta al viento, a la ola, a la estrella, al pájaro, al reloj; a todo lo que huye, a todo lo que gime, a todo lo que rueda,
a todo lo que canta, a todo lo que habla, pregúntales qué hora es,
y el viento, la ola, la estrella, el pájaro, el reloj, te responderán:
¡Es hora de embriagarse! Para no ser los esclavos martirizados del tiempo, embriágate ¡embriágate sin cesar!
De vino, de poesía, o de virtud, ¡de lo que te plazca!”

Embriágate, Charles Baudelaire

Hasta ahora, se ha descrito la serie de desplazamientos que engarzan las historias de la forma en que el poder se configura para ser ejercido, del papel que el código ha jugado en esta experiencia de la política operativa y del decurso performativo del deseo en las historias y para las historias de ambos.

Presenciamos el momento en que el Estado moderno hizo del deseo un asunto público y legislado, un pilar en la moral de una nueva forma de edificar la comunidad política, y el papel que las entelequias y los mitos fundantes de la misma jugaron.

Posteriormente, pasamos al instante en que la modernidad gestó una serie de metanarrativas y la manera en que estas se hicieron concretas a través de procedimientos, instituciones e investiduras, al mismo tiempo que la colonización de las esferas más íntimas de la existencia del sujeto levantaba resistencias y ecos de transformación que llevaron al deseo y a ciertos proyectos de sujeto a representar la utopía a conquistar.

Momento en que los metarrelatos fueron desmentidos por la realidad pero las estructuras que engendraron se tornaron procedimientos, lógicas y axiomáticas con que la realidad vendría sistemáticamente a producirse. Descartando con ello, todo espacio indómito, presemiótico, alóctono a sus fundamentos, volviéndose hiperreales, haciendo del universo semiótico un universo semántico, llevando al

discurso y la mismísima producción de lo real a una crisis, en la que el deseo como lo conocíamos parece haber desaparecido. Dejando en su lugar un equipo de perfectos usurpadores: una aversión obsesiva al dolor, una búsqueda maniaca del bienestar como equilibrio frágil, el deseo colmado y feudalizado como un ciclo de objetos y significaciones precisas producto de un mundo semántico que se colma a sí mismo a través de su realización. Este simulacro se publicita a sí mismo dejando la imagen de un carnaval hedonista que en el fondo no es sino un deseo neurotizado.

Los caminos que esta reflexión genealógica ha transitado, nos llevan desde las grandes estructuras sociohistóricas hasta la forma cotidiana del sujeto común en algún punto específico de este periplo llamado modernidad. Al mismo tiempo que trató, este trabajo, de incitar al cuestionamiento y a la revaloración de conceptos como poder, política, modernidad, realidad, identidad, sujeto, deseo. No sin antes reconsiderar su propia perspectiva en dichos asuntos. Demostrando que microfenómenos pueden ser determinantes para la forma en la que la historia se desenvuelve, más allá de la propia dimensión a la que estos fenómenos “pertenecen”, hemos visto al deseo definir características sin las cuales la modernidad no podría entenderse, más allá del anacronismo con que se le representa, más allá de la inmutabilidad que se le imputa, más allá de la banalización con que la academia le interpreta.

Sin embargo, éste es sólo el inicio de una reflexión que debiera ser más profunda, más meticulosa, que debiera detenerse continuamente en cada punto que ella vaya desarrollando. Dado que no sólo encierra un objeto de interés para el conocimiento académico sino también para la forma en que el universo cotidiano se constituye y el contexto que habitamos nos sumerge en el mar de circunstancias que acabamos de enunciar. El deseo es sólo uno de esos puntos aleatorios a partir del cual la totalidad puede rastrearse.

Fuera de la innecesaria solemnidad, es necesario rematar este esfuerzo. Hemos caracterizado, en el capítulo anterior, la manera en que el deseo se ha transformado dentro de la modernidad más reciente, además nos hemos atrevido a nombrar las consecuencias de una sociedad histórica y hemos visto la forma en

que esta constitución del deseo fundamenta y reproduce la manera en que la realidad es constituida hoy-día. Es necesario cerrar esta introducción, a una discusión que merece más esfuerzos a futuro, proponiendo una reconsideración del estudio del deseo (en nuevos términos) y con lo que en términos operativos considero, a título personal, deba constituirse el mismo en un nivel político.

La inexistencia del deseo en los términos en los que la modernidad los conoció, los planteó, los transformó y les dio consistencia, nos pone ante un reto enorme: el replanteamiento de sí mismo, y con él la reconfiguración del sujeto y de la historia misma. Esto no significa colocar al deseo en la posición que ocupó durante toda la modernidad: como un campo encerrado dentro de las múltiples narrativas que ésta articuló, como un espacio inventado por la propia modernidad dentro de los límites de la supuesta omnipotencia de sus discursos ordenadores, como un vector a transformar a partir del planteamiento de construcción y definición del futuro que los proyectos de la modernidad sustentaban.

Al igual que todos esos esfuerzos, la publicitación maniaca del acto de desear como lógica reinante de la vida contemporánea cotidiana con miras a la reproducción (no publicitada) de las axiomáticas que sustentan este sistema de realidad, terminan con aquella necesidad moderna de transmutación, de transformación, de construcción, de reflexión, de replanteamiento y de enunciación discursiva del deseo. Hoy éste es sólo una orientación monopolizada por los sistemas, no por los sujetos, justificada y potenciada (al mismo tiempo que reducida) por una lógica extendida en torno al consumo. No queda más deseo que aquél que ya existe, que ya fue deseado con antelación, que fue sobrecodificado previamente, que nos evita la molestia de desear (en términos modernos), que nos permite evadirnos a nosotros mismos, que reduce la configuración del sujeto a la elección de lo ya existente, que no rompe con la hiperrealización del mundo...

Esta desaparición del deseo en términos modernos no sólo desemboca en un desarreglo del sujeto, como objeto de la axiomática, punto tratado con antelación. Sino que vislumbra e invade la estructuración de lo social en términos históricos. No sólo tenemos a este sujeto al que hemos aludido anteriormente: letárgico, siendo el engrane que permite la reproducción de las estructuras

sistémicas mediante la repetición sistemática de su lógicas. Sino que a partir de esta estructuración del vivir como no violentar ese delgado “equilibrio” entre el sentimiento de bienestar, la posibilidad del dolor y la frustración; como la fuga hacia el acceso al deseo construido, significado y suministrado por las grandes estructuras de producción de la existencia; como un constante consumo de significantes insertos en micrometarrelatos en búsqueda de reflejos significantes en el entorno, la clase de interacción que el texto y el diccionario establecerían. Se proyecta una forma de caracterizar la configuración sociohistórica en la que estamos insertos: el acontecimiento es imposible.

La construcción del tiempo se ha tornado una repetición indiferente de sucesos trillados dentro de las lógicas en que se incrustan, también la “afirmación” de la existencia como forma de política operativa (el caso de la defensa de la “identidad”). Se constituye entonces un sistema de diversidades, determinadas por una lógica establecida de constitución e inserción dentro de sistemas centralizados, cuyos contenidos han sido previamente purgados y visados. Estos catálogos de identidades escrupulosamente definidas, estatizadas y delimitadas por el sistema se constituyen como oligopolios de lo diverso.

Es así como la historia se precipita dentro de ciclos predecibles, hacia repeticiones de fenómenos constituyentes de lo políticamente operativo, las formas de actuar, las formas de organizarse, las formas de incursionar en los asuntos de la comunidad política están claramente definidos, como piezas de hormigón con formas y dimensiones estándar, las cuales se colocan para formar una edificación. Tan absurdo que lo único que hace reconocible a una época de la otra es el fetiche estilístico, con el cual se le interpreta. El sujeto ya no utiliza referencias históricas para hablar de o contextualizar un suceso personal del pasado (la Segunda Guerra Mundial, la caída del muro de Berlín, el 11 de septiembre, algún mandato presidencial, etcétera), lo único que contextualiza al pasado es la forma bajo la cual se presenta: la moda, la tecnología, el estilo, la música, el cine, se convierten en esas formas de identificar la historia reciente, la historia presente, ante la indiferencia del tiempo, ante una historia que se ha

dejado de escribir en términos trascendentes. La industria de la cultura toma el lugar de la política.

A pesar de que siguen existiendo sucesos trascendentes en el panorama reciente, éstos no tienen el mismo impacto del que gozaban anteriormente, incluso la forma de abordarlos por parte de quienes dan importancia a dichas controversias evidencía una respuesta axiomática, cada estímulo tiene una respuesta preestablecida. Por ejemplo, las consecuencias de la crisis financiera de 2008, cuyo impacto fue considerable a nivel macro y microsocioal, sin embargo, la naturaleza efímera de toda noticia barrió con cualquier tipo de apreciación e impacto psicológico de que pudiera desarrollarse alrededor de éste asunto⁹². El manejo ante la generalidad de la población hizo parecer sus consecuencias cotidianas (desempleo, pauperización, etcétera) como asuntos completamente comunes y cotidianos, no como parte de una crisis de proporciones mundiales. Incluso el mercado se incentivó con el manejo ideológicamente optimista de la situación. El juego de las tramas simbólicas, la movilización a partir de la definición de la seguridad, el bienestar y el deseo jugó un papel determinante. Una despolitización operativa de la crisis.

En Islandia la situación llevó a la crisis a constituirse como una situación concreta con consecuencias más que tangibles dentro de la vida cotidiana, significadas a partir de las consecuencias propiamente estructurales. Situación que llevó a plantear las medidas tomadas más que por los gobiernos, por las bases gobernadas, por los ciudadanos, cuyas acciones decantaron en la aparente heterodoxia de sus medidas para paliar la crisis, planteando cambios trascendentales para la población islandesa (desde el aprender a manifestarse, hasta la negativa de aceptar rescates financieros a altos costos sociales y políticos por parte del FMI, BM y la Unión Europea). Sin embargo, cuando los “indignados” de todo el mundo resignificaron el esfuerzo islandés, adaptando su interpretación de lo sucedido a su representación de sus circunstancias coyunturales y del

⁹² Recordemos que la crisis del 29 fue constitutiva de toda una generación, sin importar la posición socioeconómica que jugara cada individuo afectado. Cotidiana, pero trascendentalmente, las personas que la experimentaron generaron discursos sobre dicho suceso. En cambio, en el contexto de la recesión contemporánea nada es significativo, la sociedad no la hace discurso, se le experimenta nocionalmente, desde una evanescente indiferencia narrativa.

espectro internacional, lo único que se hizo fue simplemente consumir una forma de actuar y una forma de interpretar, en el fondo no hay propuesta, en el fondo la responsabilidad termina en el momento en que se denuncia la representación arquetípica de un crimen. Un argumento consumido sosteniendo un deseo no claro, difuso y miope en su formulación, símbolo de este apego a la existencia hecha axiología, de la axiología hecha proceso, del proceso hecho naturaleza, y con ello la disolución del sentido moderno del tiempo, un movimiento que nació intrascendente.

En esta influencia del deseo no sólo en las grandes configuraciones macrosociales y en los procesos históricos, sino dentro de los mecanismos de producción de realidad, se finca nuestro interés por replantear y reconsiderar su importancia a la hora de su estudio. En términos operativos, la tarea de transformar el desear para plantear cambios en escalas que no conocen los binomios de lo micro y macrosocial, de lo cotidiano y lo histórico, de lo anacrónico y lo trascendente, adquiere importancia al situarlo dentro de las grandes controversias contemporáneas, tanto como el deseo rompiendo estas barreras al adentrarnos en su estudio.

Este deseo “perdido”, este deseo atrapado en la inexistencia que supone la construcción semántica de la realidad, no sólo detiene la posibilidad de dignificar al sujeto, sino la posibilidad de trascender las circunstancias propias del contexto en el cual se insertan los individuos. En esta sintonía, puede resultar fatalista no recomendar nada concreto y tangible, y terminar con una seca, vacía y ambigua exhortación a la “transformación del desear”.

Sin embargo, sobran las razones para dejar este significativo flotando ante los ojos del lector, el hecho es, precisar la reconfiguración del deseo es contribuir a engrosar sus cadenas. Tal como lo han hecho indistintamente tanto la academia como la propaganda que abandera el hedonismo de ficción contemporáneo. Estas axiomáticas y sus narrativas han colocado al deseo dentro de una taxonomía precisa, dentro de procesos que sorprenden por su claridad, dentro de etiquetas que parecen orientarnos en nuestra posición con respecto de lo que nos constituimos. Al final, el discurso termina gestando nuestra forma de desear y

entonces la neurosis está completa, y con ella la pasividad burocrática que supone el habitar el tiempo.

Desde el principio no se propuso definir al deseo, debido a que el deseo se define en tanto que se construye como objeto sociohistórico, en tanto que es una apuesta que se juega más en el plano de la práctica social (tanto clara y distinta como ominosa e imperceptible o negada a nuestros ojos) que en el plano del discurso y el ordenamiento simbólico voluntario y consciente. Se definió al deseo a partir de la manera en que éste escribió las historias transversales tocadas en este trabajo, a partir de la manera en que configuró los tribulantes aposentos de la existencia. Porque no existe una ontología del deseo, el deseo es la ontología del desplazamiento, es el estado iniciático permanente de lo que se constituye como ser, el deseo es el espacio que produce la ilusión ontológica que (ingenuamente) sustentan los individuos, los colectivos, los relatos, los discursos, las lógicas, los intereses... el universo humano.

Esta “ontología del desplazamiento” no es sino el estudio del desenmarcamiento constante de la realidad a través de sus cambios y transformaciones. Ante la inexistencia de formas estáticas, totales, realizadas y de la imposibilidad de la contemplación; se alza la idea de una ontología del desplazamiento, como una forma de abordar el movimiento constante de la realidad, y la des-finición que éste supone.

La ontología del desplazamiento es una forma de ontología negativa que se centra no en las entidades o formas elementales con las que el pensamiento se aproxima a la realidad, sino en la dinámica y transmutación de las configuraciones de la totalidad a partir de cualquier punto. Hablar del movimiento desde el movimiento, descartando toda esencialización, estancamiento y permanencia que se autodenomine absoluta. Pasar de construir conocimiento desde elementos considerados fijos a construirlo desde la celeridad propia de lo real, contrastando la tradición epistemológica occidental tendiente a la observación de lo contemplable.

Esto hace inútil generar partículas que sustenten una u otra forma de poner la realidad bajo análisis o de crear entelequias estáticas que deban rastrearse a lo

largo del desenvolvimiento del tiempo humano. La realidad y el deseo como parte de ella gozan de inefabilidad, de inasibilidad, de complejidad, de transversalidad, de movimiento, de transformación, de reconfiguración, de inicio permanente. Y desde ellas se debe abordarlas. La realidad, y con ella el deseo, se definen a partir de la especificidad de su momento, a partir de la inestable y causalmente compleja estela de su movimiento, a partir de su constante transformación.

El deseo siempre ha sido tratado como esa entelequia inmutable, como ese algo que se saca de la nada y de repente se vuelve tan lógico, tan rastreable, tan definible, tan viviseccionado, que se transforma en formas concretas de verdad, realidades que congelan el movimiento de lo real y la posibilidad de transformación, que sustentan órdenes y formas de edificar la realidad que nos atrapan.

Por eso no pretendo definir el deseo, ni prescribir nada en torno a él con pretensiones universalistas. Lo que propongo es tratar de repensar los marcos a partir de los cuales pensamos el deseo. En este sentido, pugno por un deseo que no sólo se defina desde el trauma o la frustración (Freud); o únicamente desde la prohibición, la necesidad, la carencia y la escisión (Lacan); ni que se le etiqüete y sea objeto de taxonomización monomaniaca, ubicándolo obsesivamente entre el agenciamiento y lo maquinal, entre la codificación y la descodificación (Deleuze); ni que se le transforme en una metafísica de flujos (Lyotard). Desear es construir realidad, lejos de la forma moral en que ubiquemos dicha construcción del tiempo, desear, es también, el acto de inventar lo imposible, el acto de crear espacio allí donde sólo existen lugares, desear no sólo es el hecho de hacer presente aquello que es ausente (cuestión que tanto en Freud, Lacan, Deleuze y Lyotard existe), sino de engendrar algo que rompa el binomio y sacuda la configuración en la que emerge.

En este sentido, el acto de invención y afirmación de la existencia, de la deriva como colonización activa es deseo. No hay entonces procesos que definan el deseo en torno a un “cómo se desea”, estos dependen de la particularidad contextual del sujeto que desea, del decurso en que su configuración se encuentre

y en que esta última se esté construyendo. El deseo más que definirse, se caracteriza, en tanto que se transforma, en tanto que es movimiento.

Esta afirmación sustenta mi negativa de proponer procesos esencialistas de constitución del deseo y prescripciones con las cuales afrontar la forma de construcción de la misma. Este trabajo balbuceó siempre esta transformación de la caracterización del deseo a lo largo de lugares particulares, mostrando los desplazamientos ontológicos de los sujetos, de los deseos, de los espacios históricos específicos que fueron objeto de esta reflexión. Se trató de regresar al papel protagónico a la transversalidad específica del tiempo. El sujeto y sus deseos esbozando las historias, como uno de los ilimitados puntos existentes desde los cuales abordar la totalidad.

Sin embargo, esta negativa a esencializar, puntualizar procesos y etiquetar configuraciones nos lleva directamente a hablar de la negativa a la prescripción y del impacto de la propuesta analítica tratada en este trabajo. Prescribir una forma de definir al deseo siempre nos alejará de la pretensión de entender al mismo, así como de crear conocimiento en torno a él. De la misma manera, hacer una propuesta en torno a qué forma debe adquirir el deseo y cuál sería lo políticamente idóneo para cambiar el desolador panorama contemporáneo significa repetir un error que la modernidad cometió: enlazar el deseo a sus proyectos ordenadores de manera rigurosa y neurótica, al punto de domesticar el deseo hasta su hiperrealización y la desaparición que esto supone.

En este sentido, exhortar hacia una cierta forma de constituir el deseo, de significarlo, de plantearlo en la realidad supondría el punto que este trabajo pretendió criticar: el deseo como derecho negado del sujeto, la experiencia como pérdida producto del saqueo que la colonización de la existencia ha asestado al sujeto. Desde un principio establecimos la “des-finición” como punto de partida epistemológica en la búsqueda de los desplazamientos en la configuración de nuestro objeto de estudio. De la misma manera es necesaria no una exhortación orientada a formas o procesos particulares de constitución y definición del deseo, sino con una propuesta que libere al deseo de las ataduras discursivas y axiomáticas centralizadas alrededor de proyectos de constitución del tiempo, de

“micrometarrelatos”, de narrativas universalizantes, de estructuras lógicas, de dinámicas institucionales totales, de monopolios de interpretación y representación de lo real.

Des-finir el deseo es no sólo abrir el encapsulamiento semántico en que la realidad operativa se encuentra, llevando cada significante limitado, claro, distinto, inamovible, oficializado hacia su propio absurdo, hacia los ilimitados reversos que descartan su supuesta e inamovible unilateralidad, obsesiva delimitación y rígida positividad. Sino también arrancarle a las axiomáticas conectadas y funcionalizadas en torno a la reproducción de sus sistemas, el oligopolio del planteamiento de la existencia, por medio de procesos de deseo y con ellas de constitución del sujeto, de edificación de lo social y de vuelta al tiempo como trascendencia. Nuevos procesos que se fundan en la complejidad inherente a la inasibilidad de lo real, en la vuelta a la incomprensión lógica, a la insuficiencia no sólo del lenguaje sino también del discurso para la caracterización del deseo, en la vuelta a la experiencia y la experimentación por parte del sujeto... formas y procesos de deseo que no conozcan la artificial pretensión de omnipotencia y omnipresencia de los juegos axiomáticos. Formas de deseo que creen realidad, que introduzcan antinomias y paradojas a la rigidez operativa de los sistemas y los mecanismos de centralización y colonización de la existencia.

Desear ya no será exigir reconocimiento, no será buscar la tolerancia, ni aspirar a convertirse en el rey de las diferencias, no será buscar la visa de existencia dentro del acomodo funcional de la realidad, desear no es aspirar a ser diferente. Como vimos anteriormente, desear puede ser pretender ser un otro, desear podría ser posibilitar aquello que los sujetos consideran sus imposibles. Desear puede ser una afirmación de la existencia fuera de las vitrinas que en el mundo contemporáneo exhiben la diversidad que ha pasado por la aduana de los sistemas.

Esta propuesta hace del deseo, como práctica social, un espacio inexistente, un vacío constitutivo, una topografía indefinida, la cual tratará de ser colmada por el sujeto a partir de los términos emanados de su existencia. Esta

propuesta plantea al deseo como un significante inconsistente, inconsistencia que da pie a la consistencia de la particularidad que supondría la existencia del agente.

Es decir, poner al deseo como espacio abierto a la construcción posibilita este paso de un individuo de masas de consumo dirigido enmarcado en un universo semántico, a un individuo que busca significación, constituirse como discurso y reafirmar su forma de existencia, a constituirse a través del proceso de reflexión y conocimiento del que alguna vez fue parte.

Estos procesos, aunados al deseo como horizonte a construir supone el principio de un sujeto responsable de sí mismo y activo con respecto a su entorno, un sujeto que lleva la semántica a los límites para comenzar a hacer de la construcción de la realidad un esfuerzo de semiosis constante, un sujeto que dejará la lógica particular del consumo contemporáneo para plantearse la construcción de la realidad aporéticamente. Siendo esta la consistencia de la existencia del sujeto, de la que se hablaba líneas arriba.

Todo consiste en dejar al sujeto ante el deseo, como lienzo, como espacio a constituir, entonces la constitución continua desbordará las fronteras semánticas, las demarcaciones lógicas, los arquetipos inamovibles, el oligopolio de las especificidades operativas funcionales constituidas. Siendo de esta forma como la exhortación hacia una indefinición del deseo es el inicio de la fractura semántica, misma que posibilita la construcción de la realidad como proceso semántico, como haz de escaramuzas lógicas.

El inicio de la utopía se encuentra, entonces, no en la capacidad de proyectar neuróticamente cada elemento de una nueva realidad y anclar el tiempo en las absurdas especificidades de un capricho hipervisualizado. El inicio de la utopía es la capacidad de descubrir, construir y explotar las antinomias, las paradojas, las contradicciones, los vacíos, la ambigüedad de un cierto acomodo de la realidad por entero. El error de la modernidad y del horizonte contemporáneo, siempre fue el congelamiento de un cierto acomodo temporal, la pausa forzada del movimiento que supera los bordes y localizaciones, permutaciones y combinaciones esperadas y existentes dentro de los planteamientos sistémicos que habitan el tiempo. Esta propuesta trata de regresar

al movimiento y con ello trata de hacer del deseo no sólo un impulso de determinación reflexiva y afirmación existencial, sino también una puerta hacia una “macrotransformación” desde la trinchera más accesible a los sujetos: la vida cotidiana.

Desde este punto de vista, se pasaría de experimentar la alteridad como una teatralidad de personajes preconstruidos aspirando protagonizar una historia (de vida), a constituir la experiencia misma alteridad. Deseo, y por lo tanto existencia, no sólo como reproducción de realidad sino como transformación y creación de realidad, no sólo como comodidad o bienestar, sino como libertad en un sentido aporético.

Este trabajo parece volcar su esfuerzo en un ingenuo delirio romántico. Y en efecto, al final, después de todo este recorrido; después de plantear el decurso de la configuración del poder, del código y del deseo a lo largo de la modernidad desde sus metrópolis definitorias; después de detenernos a mirar el presente y descartar las anacrónicas formas con que lo interpretamos y lo problematizamos, damos al lector una oportunidad que más de 400 años de historia moderna han ido triturando hasta convertirla en aceite que da fluidez a la maquinaria metalógica: la oportunidad de pensar el deseo por sí mismo; de más allá de hacer del deseo una metanarrativa de configuración única, lineal y autoritaria (discrecionalmente o abiertamente), hilvanar una narrativa desechable que muestre ese lado perdido del deseo: el de las posibilidades infinitas, el del acto creativo, el de la indefinida libertad en constante construcción, el de los límites inexistentes... la oportunidad de romper todo fundamento de configuración instaurado a partir de la docilidad del sujeto ante los sistemas, para establecer el fundamento de “refundamentación” constante: la realidad como un permanente estado iniciático.

En efecto, vimos la historia como un entramado pandimensional de formas diversas de construir y habitar el tiempo, el poder como una encrucijada causalmente compleja en constante reconfiguración, el deseo como un decurso cuyas causas y consecuencias se funden irreconociblemente en una construcción temporal cuántica que no conoce partículas sólo movimientos, mismos que no conocen inevitabilidades, inmanencias (salvo el cambio) o condiciones

necesarias... generamos una de infinitas formas de fundamentar epistemológicamente la necesidad de una apertura hacia el terreno de la imposibilidad, el movimiento y la transformación: la “des-finición”.

Los sucesivos cambios, tumbos, transformaciones, nacimientos, destrucciones, redefiniciones, aniquilamientos, creaciones y reciclajes... la realidad humana misma como antinomia, como paradoja, como fracasada ilusión que el hombre hace –en su delirio- devenir estable, casi eterna y concreta, no nos muestran sino el carácter absurdo de la pretensión de permanencia, univocidad, “certeza” e incluso “verdad” con que erigimos y defendemos lo que constituimos como “realidad”: aquello que llamamos tiempo es una veleidad, eso que nombramos existencia un capricho. Ante este panorama, lo realmente ingenuo, ridículo, desesperado, monomaniaco, patético y miserable es el apego, temeroso en el fondo, a las formas factibles de constituir realidad, a los espacios prehabitados, a las formas preconstituidas, a los caminos pretrazados, a las texturas pre-esbozadas, como habitáculos cuya comodidad existencial aniquila el conocimiento constante y el movimiento perpetuo. He ahí la forma de romanticismo que enmascara una siniestra ansiedad.

Ante este panorama, la apertura que aquí se propone busca constituir el deseo, y la realidad por entero, como paradoja, antinomia, absurdo, crítica, autocrítica, banalización reflexiva, burla fría. Pero también busca llevar al sujeto a equipararse y plantearse con las características propias de aquello que es constitutivo de la realidad: la inasibilidad, la inefabilidad, la complejidad, la imposibilidad, la trascendencia, la infinitud, el movimiento. Construir desde el conocimiento de la equivocidad de la realidad, conociendo de antemano que las posibilidades siempre son infinitas, que nunca nada es necesario o suficiente, que las alternativas jamás se agotan, que lo aparentemente absurdo siempre es factible, que todo universo humano constituido siempre está abierto, que la transformación es una posibilidad que pisa nuestros talones, que todo arreglo del mundo es descartable.

Sin embargo, ¿por qué es aconsejable realizar este viraje en el estudio y construcción del deseo? Para abrir un universo que se ha cerrado sobre sí mismo,

a través de la rigidez e inamovilidad de sus lógicas subyacentes; para hacer del sujeto la variable de transformación de la realidad.

En un horizonte caracterizado por la pauperización cualitativa de la vida de los individuos (así como sus neuróticas reacciones, aunado a la caracterización del contexto contemporáneo (hecha a lo largo de este trabajo) y encerrados en una marcha galopante hacia la agudización del panorama ambiental, la emergencia de un sujeto caracterizado por su responsabilidad propia, una capacidad reflexiva, una generación constante de conocimiento y una redefinición continua de la realidad, basada en el carácter absurdo de toda configuración que se alza como necesaria, última e infinita.

Dentro de las dinámicas engarzadas a la del consumo, la generación de formas de constituir el deseo, lejos de su centralización y significación en diversidades estandarizadas, significa la construcción de una realidad fuera de la rigidez axiomática de los sistemas compatibles y engarzados. Es decir, en un universo basado en un control semántico y una gestión de las emociones la semiosis es el mecanismo que desborda toda realidad como sintaxis rígida y planteamiento autosuficiente.

Ante la redefinición constante del mundo, el conocimiento como actividad experimental que pisa constantemente sus propios talones, la realidad como una reafirmación del movimiento y el deseo como elemento de reconfiguración del sujeto (elementos constituyentes de esta propuesta), los mecanismos (que hacen del consumo y de la construcción de la realidad humana formas que sólo pueden actualizarse en la vida cotidiana) resultarán insuficientes para un sujeto que reclame para sí un relativo control de la significación del espacio que habita.

En este tenor, la resignificación y la concreción de esa forma de resignificar el consumo, puede terminar transformando y destruyendo gran parte de la maquinaria contemporánea del consumo, hacia una reestructuración que deba ser más que una elección o un cambio “voluntarioso”, una necesidad exigida por la inviabilidad y la causalidad significativa.

Analicemos, por ejemplo, el caso de Megaupload a principios del 2012, en el cual, desde la amenaza del cierre del sitio hasta la pérdida del contenido, un

sector de la comunidad de cibernautas invistió la controversia como un atentado a la “libertad de expresión”, mientras que otros lamentaban como se les marginaba de los contenidos socializados por este medio.

La totalidad de los usuarios de este sitio manifestaron (pasivamente, como supone la lógica de la internet) su derecho al consumo de contenidos y a “la democratización” de los mismos. Sin embargo, era más que un grito ansioso por mercancías, era una manifestación absurda de individuos que se significaban, definían, creaban y defendían una cierta afirmación de su existencia a partir de los elementos ofrecidos por la industria de la cultura. Era su cualidad como seres simbólicos la que se les estaba arrebatando, después de ello quedaba la nostalgia de los objetos de los que se habían apropiado y un futuro sin el derecho a ser un signo representable en la lógica social.

En eventos como éste se funda la importancia de un sujeto que más que insertarse en el deseo como cadena automática de definición genere su propia significación, a partir de su propio deseo. Para ello, considero necesaria esta conquista epistemológica y existencial de los espacios constitutivos de la realidad: de un deseo que no se defina por burocratizaciones analíticas o por axiomáticas concretas colmadas de claridad y precisión, ni que conserve de una vez y para siempre las definiciones que se le imputan; de la realidad como aporía y movimiento, como espacio indefinido para construir pero configurado a partir de particularidades y unicidades; de los sujetos configurados en alteridades que desenvuelven su propia temporalidad transversal y no como diversidades sometidas a la obsesiva maquinaria de sistemas hiperrealizados.

El vacío, el despojo, la orfandad, la indefinición, el caos son elementos a reclamar, si no es que, afortunadamente, la inercia de las circunstancias nos empuja hacia ellos. Éstos representan el espacio que permitirá la relativa reapropiación del sujeto, la experiencia y la realidad.

En un mundo en que la significación del individuo se elitiza, en que el discurso y la definición se nos arranca y se nos niega, en que la existencia como cadena simbólica nos es bloqueada por las limitaciones de la axiomática contemporánea del consumo (a través de limitaciones como la posesión de

recursos económicos, por ejemplo), la semiosis como proceso que parte del sujeto se hace imperativa, se presenta, no sólo afianzando la existencia del mismo sino abriendo y generando el mundo operativo. El desplazamiento no deja lugar a dudas, se pasa de consumir realidad a construir realidad.

Y de ésta manera reconocer la necesidad de un cambio, además de reclamar la efectividad de un derecho arrebatado por el mundo hiperrealizado: el de la existencia.

Ahora, la ontología del desplazamiento, de la que se hablaba en líneas anteriores, representa -en términos de la realidad funcional- la forma en que, basados en la innecesidad de toda configuración y en la falibilidad de todo ordenamiento y gestión de lo real, se abre la puerta a la posibilidad de lo ausente, a la pertinencia de lo considerado imposible, al cambio causal y voluntario del universo humano que se habita. Abriendo la oportunidad no sólo de constituir y significar el deseo y con ello al sujeto en torno a una infinidad de posibilidades (lejos de las avasallantes axiomáticas en que son atrapados), sino al entero de la configuración sociohistórica en la que se inserta (reconociendo las antinomias y paradojas propias de la lógica que imprime a lo real).

Ésta caracterización de la ontología no marca, no impone, no define, abre el espacio para el enmarcamiento, si se quiere, o para la deriva; para la estabilidad en una configuración o para el devenir; para la definición o para la des-finición; para el deseo y el sujeto como performance o como espacio habitable; como transmutación voluntaria o como consecuencia causal. Pero siempre como construcción (he aquí nuevamente la idea de lo iniciático) bajo el conocimiento del movimiento, transformación, cambio, infabilidad, inconmensurabilidad e inasibilidad inherentes a la realidad.

Es así como es preciso regresar, para rematar este trabajo, a una figura retórica usada con anterioridad. Si la propuesta epistemológica del primer capítulo era, estableciendo una metáfora desde Cage, dejar que el sujeto use sus oídos. Entonces, ahora se propone al sujeto tratar, también, de que constituya su propio sonido, de que haga su propia música, de que produzca su propio ruido.

BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1979, 263 pp.
- _____, *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairos, 1984, 193 pp.
- _____, *De la seducción*, Madrid, Cátedra, 1981, 170 pp.
- _____, *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, 132 pp.
- _____, *El crimen perfecto*, Barcelona, Anagrama, 2000, 75 pp.
- _____, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1980, 272 pp.
- _____, *El sistema de los objetos*, México, Siglo XXI, 1969, 229 pp.
- _____, *Los exiliados del diálogo*, Buenos Aires, Debate, 2006, 154 pp.
- Belting, Hans, *La historia del arte después de la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 2011, 270 pp.
- Bensaïd, Daniel, *Mayo de 1968: un ensayo general*, México, Era, 1969, 237 pp.
- Berman, Morris, *Edad oscura americana: la fase final del imperio*, México, Sexto piso, 2007, 495 pp.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción*, México, Taurus, 2002, 589 pp.
- _____, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1984, 317 pp.
- Cage, John, *Del lunes en un año*, México, Era, 1974, 210 pp.
- Clastres, Pierre, *Investigaciones sobre antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981, 255 pp.
- _____, *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978, 190 pp.
- Coriat, Benjamin, *Pensar al revés. Trabajo y organización de la empresa japonesa*, México, Siglo XXI, 2000, 168 pp.
- Cross, Gary, *Kid's stuff: toys and the changing world of American childhood*, EUA, Harvard University Press, 2001, 352 pp.

Cruz Rivero, Wolfgang, *Modernidad e industria de la cultura: la eliminación del individuo en el mundo administrado, Un ensayo sobre la escuela de Frankfurt*, México, ITESM- Plaza y Valdez, 1999, 166 pp.

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pretextos, 1999, 176 pp.

_____ et al., *Dónde habita el olvido. Reflexiones sobre ciudad, progreso y represión. El urbanismo en la internacional situacionista*. Valencia, s/editor, 2009, 28 pp.

De la Cueva, Mario, *La idea del Estado*, México, FCE/UNAM, 1996, 414 pp.

Deleuze, Gilles, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, México, Paidós, 1985, 428 pp.

_____, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 1988, 522 pp.

Dube, Saurabh et al, *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, 2004, 306 pp.

Duchamp, Marcel, *Concentrado*, Caracas, Tropykos, 1992, 56pp.

Dufour, Dany-Robert, *Locura y democracia: ensayo sobre la forma unaria*, México, FCE, 2002, 249 pp.

Foucault, Michel, *El discurso del poder*, México, Folios, 1983, 245 pp.

_____, *Estrategias del poder*, Barcelona, México, Paidós Ibérica, 1994, 408 pp.

_____. *Historia de la locura en la época clásica I*, México, FCE, 1998, 575 pp.

_____, *Microfísica del poder*, Madrid, Piqueta, 1979, 189 pp.

Freud, Sigmund, *Obras completas. Volumen XXI*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, 290 pp.

García Canclini, Néstor, *Diferentes, desiguales y desconectados*, Barcelona, Gedisa, 2005, 223 pp.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1989, 387 pp.

Giménez, Gilberto, *Teoría y análisis de la cultura (volumen I)*, México, Conaculta, 2005, 450 pp.

Goffman, Erving, *Estigma: la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, 172 pp.

_____, *Internados, ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, 378 pp.

Harris, Marvin, *Teorías sobre la cultura en la época posmoderna*, Barcelona, Crítica, 2004, 217 pp.

Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE, 2006, 618 pp.

Home, Stewart, *El asalto a la cultura. Movimientos utópicos desde el letrismo a la Class War*, Barcelona, Virus, 2002, 232 pp.

Horkheimer, Max, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, 303 pp.

Hughes, Robert. *Visiones de América*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2001, 652 pp.

Jameson, Fredric, *Ensayos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Imago Mundi, 1991, 128 pp.

_____, *Imaginario y simbólico en Lacan*, Buenos Aires, El cielo Por Asalto, 63 pp.

_____, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, 340 pp.

_____, *Una modernidad singular*, Barcelona, Gedisa, 2004, 204 pp.

_____ et Zizek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, 188 pp.

Lacan, Jacques, *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 2007, 509 pp.

_____, *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, 405 pp.

Leach, Edmund, *Sistemas Políticos de Alta Birmania, Estudios sobre la estructura social*, Barcelona, Anagrama, 1976, 347 pp.

Lefebvre, Henri, *Hacia el cibernantropo*, Barcelona, Gedisa, 1980, 182 pp.

Lipovetsky, Gilles, *La sociedad de la decepción*, Barcelona, Anagrama, 2008, 127 pp.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Porrúa, 2003, 159 pp.

Lotman, Yuri, *La semiosfera I: semiótica de la cultura y el texto*, Valencia, Cátedra, 1996, 174 pp.

Lyotard, Jean-François, *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979, 473 pp.

Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1968, 274 pp.

Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*, México, FCE, 2004, 286 pp.

Montesquieu, Charles de Secondat baron de, *El espíritu de las leyes*, Madrid, Istmo, 2002, 808 pp.

Perec, Georges, *Las cosas: una historia de los años sesenta*, Barcelona, Seix Barral, 1967, 154 pp.

_____, *Nací: textos de la memoria y el olvido*, Madrid, Abada, 2006, 116 pp.

_____, *Pensar / clasificar*, Barcelona, Gedisa, 2008, 190 pp.

_____, *Tentativas de agotar un lugar parisino*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1992, 79 pp.

_____, *Un hombre que duerme*, Madrid, Impedimenta, 2009, 131 pp.

Platón, *La república*, México, UNAM, 1970, 382 pp.

Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, 175 pp.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Tecnos, 1990, 265 pp.

_____, *El contrato social*, México, UNAM, 1984, 187 pp.

Sade, Marques de, *Filosofía en el tocador*, Buenos Aires, Lea Libros, 2006, 192 pp.

Schaeffer, Pierre, *Tratado de los objetos musicales*, Madrid, Alianza, 1988, 337 pp.

Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, 1976, 279 pp.

Zizek, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 1992, 302 pp.

_____, *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur, 2007, 123 pp.

_____, *Mirando al sesgo: una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Buenos Aires, Paidós, 2000, 386 pp.

_____, *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1988, 370 pp.

ARTÍCULOS

Furlong, Andy, "The Japanese hikikomori phenomenon: acute social withdrawal among young people", *The Sociological Review*, num. 2, vol. 56, Reino Unido, The Editorial Board, Mayo de 2008, pp. 309-325.

Hughes, Robert, "El futuro que fue", *Estudios públicos*, núm. 18, Chile, Centro de Estudios Públicos, 1985, pp. 265-300.

CIBEROGRAFÍA

Angry Brigade (The), *Communique 8*, [en línea], Chelsea, Recollection Used Books, 1 de Mayo de 1971, Dirección URL: <http://recollectionbooks.com/siml/library/AngryBrigade/Communique8.html> [consulta: 14 de agosto de 2011]

Charuet, Cléo, *Communards, Avis aux citoyens, "Participent de manière brève ou constante à l'édification de la commune"*, [en línea], Commune de Paris, 1871, Dirección URL: <http://www.communedeparis.fr/communards> [consulta: 1 de enero de 2012]

Fichte, Johann Gottlieb, *Discursos a la nación alemana*, [en línea], 269 pp., Dirección URL: <http://xa.yimg.com/kq/groups/25057161/2115568208/name/Fichte.+Discursos+a+l+a+naci%C3%B3n+alemana+%28selecci%C3%B3n%29.pdf>, [consulta: 12 de enero de 2012].

Lacan, Jacques, "Clase 6-8 de enero de 1969", *Seminario XVI: de un Otro al otro*, [en línea], 6pp., Dirección URL: <http://www.con-versiones.com/textos/nota0559.doc> [consulta: 12 de abril de 2012]

Kosuth, Joseph, *El arte después de la filosofía*, [en línea], 19 pp., 1969, Dirección URL: <http://www.lasonora.org/pdfs/album1/elartedespuesdelafilosofia.pdf>, [consulta: 3 de enero de 2012].

Mallet, Edme-François, *Aristocratie (Morale-Politique)*, [en línea], Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, 28 de junio de 1751, http://www.alembert.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=1280577051&catid=932948805:politique&Itemid=127, [consulta: 10 de agosto de 2011]

Tixier, Jean-Michel. *Communards, Avis aux citoyens, "Participent de manière brève ou constante à l'édification de la commune"*, [en línea], Commune de Paris, 1871, Dirección URL: <http://www.communedeparis.fr/communards> [consulta: 1 de enero de 2012]

ARCHIVOS ELECTRÓNICOS

Lacan, Jacques , *Seminario XXII. R.S.I.* [archivo electrónico], 86 pp, [consulta: 14 de agosto de 2012]