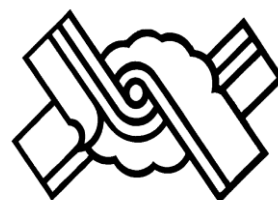




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS



ARQUEOLOGÍA DE LA TEORÍA CRÍTICA EN EL SIGLO XX
BENJAMIN, KRACAUER, FOUCAULT

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
DONOVAN ADRIÁN HERNÁNDEZ CASTELLANOS

TUTORA PRINCIPAL:
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. ALBERTO CONSTANTE FFYL, UNAM
DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA FFYL, UNAM

MÉXICO, D. F. OCTUBRE 2014



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.

ÍNDICE

Dedicatorias	5
Introducción	6
Primera parte	
Arqueología de la crítica en el capitalismo tardomoderno	12
I. El ornamento de las masas: la crítica según Siegfried Kracauer	13
1. Planteamiento del problema	14
2. La ratio y el detective. Una alegoría filosófica	18
La legibilidad del mundo	25
3. El ornamento de las masas	29
La epistemología de Kracauer	31
Las tillergirls y la masa	34
• El ornamento de la masa	37
• Razón vs Ratio	39
• La ambigüedad del ornamento	41
4. La cultura urbana de los empleados	45
Los empleados	46
La ciudad	49
5. Las operetas y la revolución: biografía desde la extraterritorialidad	52
La política de la diversión	54
6. De Caligari al exilio	58
Alma trabajando	61
7. Conclusiones	65
II. La crítica en la ciudad: Walter Benjamin, el <i>flâneur</i> y las políticas de la experiencia	72
1. Topografías de la crítica, arte y política	72
El romanticismo revisitado: la crítica inmanente como reflexión del arte	75
Shädelstätte 1: Barroco, alegoría, historia natural	83
Del crítico de arte al crítico materialista: estrategias de escritura urbana en Walter Benjamin	97

2. Constelaciones urbanas	110
Los orígenes de la modernidad: estetización y experiencia	112
Schädelstätte 2: breve arqueología de la ciudad como espectáculo	116
Constelaciones urbanas, memoria y crítica en Walter Benjamin	122
3. La Modernidad en los ojos del <i>flâneur</i>	129
La mirada y los pasajes	131
La estructura de la experiencia	132
El <i>flâneur</i> : forma de la subjetividad moderna	134
Schädelstätte 3: la modernidad y la alegoría	137
4. Políticas de la experiencia colectiva	142
Narración, memoria y experiencia	142
Imagen dialéctica	146
Políticas de la experiencia	152
Schädelstättete 4	156

Segunda parte

La crítica contemporánea	163
III. El coraje de la verdad: analítica del poder, crítica y <i>parrhesía</i> en Michel Foucault	164
<i>Obertura</i> : Michel Foucault, una experiencia filosófica de la acción política	164
1. La “veridicción” en Foucault	174
2. Analítica del poder	185
Razón y poder, una problematización	185
Analítica del poder	193
I. Modelo de la guerra, tácticas y estrategias (1970-1976)	201
1. La “hipótesis Nietzsche”	202
2. Disciplinas y biopoder: políticas del cuerpo	206
Políticas del cuerpo en la modernidad I: las disciplinas	207
a) El cuerpo soberano	209
b) ¿Una semiótica política del cuerpo? Siglo XVIII	213
c) Disciplinas	214
La tecnología disciplinaria	216
Panoptismo, visibilidad, normalización	222

	Políticas del cuerpo en la modernidad II: el biopoder	229
II.	Modelo del gobierno	234
	Gubernamentalidad I: razón de Estado, dispositivos de seguridad, biopolítica	234
	Gubernamentalidad	236
	Dispositivos de seguridad, población, ciudad biopolítica	239
	Ciudad	242
	El medio: espacio de aplicación de la seguridad	244
	Eliminar la escasez mediante la liberalización del mercado	245
	Pueblo/población: la antinomia moderna	247
	Mercantilismo, urbanización, epidemiología: constitución de la seguridad biopolítica	248
	La policía: tecnología de saber-poder gubernamental	251
	Gubernamentalidad II: neoliberalismo y biopoder	253
	Liberalismo	255
	La fobia al Estado	260
	Capital humano	271
	Criminalidad en el neoliberalismo	273
	La droga y el neoliberalismo: breve paréntesis sobre nuestro presente securitario	274
	Homo oeconomicus	275
	Los fines de la crítica	279
	1. Rupturas y discontinuidades: la episteme de la crítica en el siglo XX	280
	Kracauer, Benjamin, Foucault: la distancia inasible	283
	2. La crítica hoy	285
	3. Los fines de la crítica	287
	Índice de imágenes	290
	Bibliografía	291

A la memoria de mi abuela Celia Sosa García, la sonrisa más plena, la persona más querida, la
falta más dolorosa.

A mi madre, mi padre y mi hermano, porque nos sobran los motivos.

A Nadia Osornio, porque nada me preparó para su sonrisa.
Con infinito amor por su presencia, su latido, mi buena suerte.

A Daniela Fuentes, amiga, confidente y compañera de batallas
Cintia Martínez, por su dedicación y apoyo incondicional.
Laura Ramírez, por la amistad encomiable y estar siempre en la primera línea.
Tamara Zaragoza, brazo derecho de este gemelo cósmico.

A los Magones, poeta y novelista respectivamente.

A Fernando, mi abogado estilo *Leaving las Vegas*.

A Adrián e Isabel, queridos de siempre.

A Saraí, que insiste –para mi buena fortuna- en ser mi amiga.

A Isis, un trueno llamado amistad.

A Victoria Tapia, que siempre tiene la mejor anécdota en las reuniones y la palabra exacta para
los amigos.

A Graciela y Hugo, segunda y cuarta generación de la Comuna respectivamente.

A mis profesores, por tanto apoyo y trabajo en este camino.

Me faltan las palabras, pero no el espacio en mi memoria.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación constituye un intento de contribuir analíticamente en el esclarecimiento de uno de los conceptos más importantes de la filosofía y aún de la cultura occidental. En las páginas que siguen el lector encontrará una *arqueología del discurso crítico* en el siglo XX. La geografía abarcada aquí se agota en Europa, en Alemania y Francia particularmente; la temporalidad se divide en dos agrupaciones, dos constelaciones principales: la primera mitad del siglo XX y la posguerra parisina. Se trata de un análisis del discurso o, mejor, de una indagación acerca de las reglas de formación de una de las discursividades más destacadas del mundo contemporáneo. En lo que sigue, trataré de mostrar que es posible realizar una lectura de la *episteme* moderna para recuperar, en el registro del archivo reciente, todo el campo anónimo de las regulaciones que permiten la formación de objetos, conceptos, modalidades enunciativas y estrategias discursivas que caracterizarán a la crítica durante este período. Sin duda debemos mucho a la innovación de los autores analizados aquí, pero esa innovación sería inconcebible sin el recurso de todo un andamiaje de reglas que hacen de sus enunciados acontecimientos de la mayor importancia para el pensamiento actual. En este trabajo se analizará el archivo de una de las etapas más conflictivas de la historia mundial. A lo largo de estas páginas la cultura de la República de Weimar será evocada, junto con diversos aspectos de la vida de las ciudades, para mostrar la manera en que el pensamiento que gravitaba en torno de la Teoría Crítica hizo de la experiencia urbana su terreno privilegiado de trabajo, su campo de análisis y de experimentación conceptual y filosófica. Se verá también la manera en que el pensamiento contemporáneo hizo de la racionalidad y el “régimen de veridicción” moderno su campo de problematización. Quisiera mostrar, en suma, la estilística que en el siglo XX revistió la crítica en tanto formación del discurso.

La filosofía de Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y Michel Foucault se presenta aquí para ilustrar el cuadro de preguntas y problematizaciones, de conceptos y procedimientos de análisis con los cuales cada pensador esgrimió a su manera la actitud de la crítica durante su siglo. Estos tres nombres constituyen por igual un lugar de *instauración* de modalidades enunciativas dentro del régimen de la discursividad constitutiva de la crítica contemporánea. ¿Son los únicos? No, en definitiva; pero sí resultan paradigmáticos en más de un sentido. Si no hubiéramos tenido que recurrir a un criterio de recorte para lograr mayor profundidad y especificidad en el análisis del régimen enunciativo que nos ocupa, sin duda habríamos visto

desfilan junto a ellos los nombres de escritores y teóricos como Georg Simmel, Bertolt Brecht, Theodor W. Adorno, Franz Hessel y muchos otros. Más de uno es mencionado a lo largo del texto, otros sólo aparecerán como referencias a pie de página. El arte es largo, las tesis son cortas. Con independencia de ello, la cuestión que se planteaba no era la de realizar un estudio monográfico y exhaustivo de la Teoría Crítica como tal, sino incursionar en el difícil registro de los enunciados de toda una cultura que hizo posible la emergencia de dicha teoría. En este sentido, todos los teóricos que aparecen aquí comparten un suelo común. He tratado de describir las rupturas que en el nivel arqueológico del discurso existen en el pensamiento crítico de la modernidad tardía.

La primera parte de este trabajo está dedicada por completo al estudio arqueológico de la primera mitad del siglo XX. Kracauer y Benjamin son ahí los teóricos sobre los que se centra el estudio. En ellos, más que en cualquier otro de su época, resulta posible mostrar la formación del *apriori histórico* de la época en toda su extensión. A su vez, cada pensador ha caracterizado la suma de sus esfuerzos en una serie de conceptos plásticos sumamente heterogéneos, con los cuales trataban de dar cuenta de las mutaciones que su campo de experiencia habían sufrido con el inicio de aquél aciago siglo. Defiendo, para el caso de Kracauer, que toda la verdad de su pensamiento se encuentra resumida en su *imagen de pensamiento* llamada el *ornamento de la masa*: ella, según se verá en sus planteamientos filosófico-sociológicos, designa una alegoría en el orden de las relaciones sociales que muestran el avance de la racionalización en el capitalismo tardío, el fin del liberalismo clásico de la burguesía europea y la emergencia del autoritarismo del Tercer Reich en la etapa del capitalismo monopólico. Por su parte, Walter Benjamin habría tratado de captar la volatilidad de la experiencia del siglo XX en un trabajo histórico que revitalizaba el pasado, galvanizándolo con una fuerza de futuro a la que su generación debía dar el lugar de lo realizativo. En su trabajo sobre los pasajes de París, verdadera arqueología de su época, el historiador materialista que era Benjamin trataba de construir *imágenes dialécticas* para exhibir la tensionalidad imperante en la indecisión histórica de su siglo; la cual fue resumida por Rosa de Luxemburgo en la célebre disyunción: socialismo o barbarie. Así, a lo largo de toda esta fase de la investigación caracterizaré lo que, a mi juicio, es lo singular y propio de las estrategias de la crítica de Weimar.

La segunda parte, en cambio, está completamente dirigida al estudio de los textos de Michel Foucault, los cuales muestran una discontinuidad acentuada de cara al legado de los dos

filósofos analizados anteriormente. Si Kracauer y Benjamin hacían de la crítica el arte de la lectura inmanente de objetos y piezas de la experiencia de superficies de un mundo periclitado, Michel Foucault hace de la crítica una estrategia de resistencia que desautoriza las relaciones de gobierno ejercidas sobre los individuos y grupos sociales. La crítica es entonces un ejercicio de *de-sujetación*. Toda mi lectura de este registro amplísimo de textos foucaultianos se puede resumir de la siguiente forma: en lugar de partir de la escolar división del pensamiento foucaultiano en tres etapas (saber, poder, subjetivación) propongo realizar una lectura de conjunto sustentada sobre el concepto de *veridicción*. Defiendo que aquello que daba coherencia a su filosofía, según la visión madura de sus últimos cursos, era menos una continuidad metodológica (que no existe) que un énfasis en el enfoque elegido para analizar los hechos del discurso. Así, Michel Foucault estudia en cada época lo que podemos llamar un “régimen de verdad” que impera en los saberes, las relaciones de poder y los modos de subjetivación. Defiendo, asimismo, que la analítica del poder elaborada por el teórico consta de dos modelos distintos, incompatibles y que funcionan como verdaderos sólo a partir de la lectura retroactiva que Foucault otorgaba a su obra en cada fase de su investigación: el primero de estos sería el *modelo de la guerra* y el segundo el *modelo de la gubernamentalidad*. Es éste último el que le permite a Foucault hacer un estudio fundamental acerca del nuevo liberalismo, pero también de las tecnologías de sí que inventa la cultura griega y helenística.

En fin; esta es la trama, este el relato. A lo largo del texto, la narrativa construida pretende enfatizar en cada momento el nivel de la ruptura que hay entre las estrategias discursivas de la crítica estudiadas en cada parte, así como la necesidad de *repolitiizar* nuestra mirada al referirnos a este conjunto de problemas. A su manera, cada uno de los filósofos estudiados aquí, hacían un ejercicio de *politiización* del pensamiento.

Lo que he logrado, para mí, a lo largo de toda esta intensa investigación no es sino la confección de algunas categorías con las que me gustaría continuar el análisis del mundo contemporáneo por mi cuenta. Tal es el caso de conceptos como los de *políticas de la experiencia* y *políticas del cuerpo* que inventé para poder estudiar aquello que aparecía con mayor énfasis en los ensayos de Benjamin dedicados al cuerpo, la experiencia y la técnica en el capitalismo tardío. De igual forma ocurre con la categoría de *aleurgia* elaborada por Michel Foucault para estudiar las narrativas que forman parte de los rituales de producción de la “verdad” sin los cuales no puede haber gobierno, ni libertad ni relaciones políticas en sentido propio. El análisis y la elaboración detallada de estas nociones quedarán para otras investigaciones. Lo mismo

ocurrirá, lamentablemente, con una gran cantidad de problemas que la elaboración de esta tesis me ha dejado como herencia. Al construir un texto en cierta medida histórico, me di cuenta de la serie de limitantes metodológicas que tenemos todos los filósofos que realizamos algún tipo de trabajo con archivo. El principal problema, al menos aquél que salta a mis ojos con mayor fuerza, es el de la carencia que hay en mi trabajo de una reflexión rigurosa sobre el régimen de historicidad o, mejor aún, de las *políticas de la historia* que, en la actualidad, han sido abiertas por la reflexión de diversos pensadores. Me explico.

Toda construcción de un relato histórico apela también a una política de la narración, aunque esta no sea totalmente consciente, voluntaria ni deseada. La elección de qué fenómenos califican como históricos presupone la decisión política de todo aquello que *no* califica como digno de un relato de esta índole. Los ejercicios de exclusión forman parte de todo acto de narrar. Esta línea de problemas, que cada vez me interesa más, es abordada de distintas maneras por diversas escuelas de pensamiento; entre ellas la *Begriffsgeschichte* de Koselleck, los *Estudios Subalternos* de Ranajit Guha, Deepesh Chakrabarty, Gayatri Ch. Spivak y Partha Chatterjee. Pero también cabe mencionar los aportes fundamentales de la *Escuela de Cambridge*, con Quentin Skinner y P. G. Pocock a la cabeza. Sus aportes desde una teoría retórica y pragmática del discurso me parecen fundamentales para un estudio riguroso del pensamiento político y aún del pensamiento en general. Es una desgracia que no haya podido incorporar algunas de sus ideas a mi propio estudio sobre la *arqueología del discurso crítico del siglo XX*. Pero el hecho de enfrentarme a este problema, ya como estudioso de la historia del pensamiento político, me ha preparado para plantear este y otros interrogantes sobre una serie de conceptos que forman parte de la vida pública. La pregunta sobre las *políticas de la historia* es una pregunta que abordaré en futuras y próximas contribuciones al debate filosófico.

Por lo demás, soy el primer sorprendido de lo singular que ha sido la propia génesis, búsqueda de resultados y obstáculos epistemológicos a los que me he enfrentado durante el trayecto de esta investigación, la cual tiene una forma y un contenido absolutamente distintos de aquellos con los que fue ideada hace ya casi cuatro años. En ese entonces me proponía escribir una respuesta a las críticas elaboradas por Jürgen Habermas a los planteamientos de Michel Foucault y Judith Butler. Quería hacer una respuesta a la acusación normativista de que la analítica del poder incurría en una aporía, pues minaba los supuestos racionales del debate filosófico sobre los que ella misma se sostenía. Esto que me parecía –y me parece– una pésima lectura, estuvo en el comienzo de algo que terminó siendo una investigación monumental

acerca de las condiciones que históricamente posibilitaron que algo así como la teoría crítica surgiera dentro del campo de la discursividad europea. Debo, entonces, ese trabajo sobre Michel Foucault y Judith Butler y la respuesta a la acusación de que hay una aporía en su pensamiento crítico, por lo cual espero me disculpen. Por otra parte, hay una serie de objeciones que se formularon a mi proyecto y a las cuales me gustaría dar una respuesta, así sea breve, en este espacio.

La primera es una cuestión que me parece muy importante también a mí: ¿por qué no incluí en mi estudio arqueológico al Kant crítico, a Marx y a Nietzsche? La razón es que, por cuestiones de rigor, decidí acotar el archivo que analizaría para este trabajo. Nada me hubiera gustado más que hacer jugar a Kant con Kracauer y Benjamin, pero decididamente forman parte de épocas tan absolutamente distintas que no sólo su campo de experiencia es enteramente otro, sino que las propias reglas de formación de su discurso son eminentemente irreductibles a aquellas que le permiten decir a Benjamin que una *imagen* puede mostrar la *dialéctica en detención* de una época como la del capitalismo avanzado. Aunque me divierto imaginando lo que habría dicho Kant, es cierto que estos ejemplos muestran la inconmensurabilidad que hay entre *epistemes*. La otra cuestión es que si hubiera ampliado tanto el espectro de análisis, habría terminado por ser maestro de todo y nada. No habría logrado simplemente la concreción que se esperaba de un trabajo académico. Hay algo, sin embargo, que me parece interesante dejar como una inquietud aquí, a saber: ¿qué pasaría si quisiéramos hacer una arqueología del pensamiento político en esta etapa histórica? Yo creo que un requisito de ello sería abrir lo suficiente el margen de análisis para dejar entrar formatos de discurso tales como los panfletos, periódicos, revistas, octavillas y muchas otras formas del discurso que hacían su aparición dentro de las discusiones más cotidianas y no menos encendidas en esta época en la que el proletariado todavía aspiraba a ser la esperanza de la humanidad.

La otra objeción que constantemente se hacía a mi proyecto en charlas con otros colegas era justamente la de ¿por qué insistía en homologar a tres filósofos que son completamente distintos? Bien, sólo tengo que decir que precisamente busco realizar un cuadro en el que aparezcan juntos y que también me rehusó a homologarlos. Reconozco tanto como cualquiera sus profundas diferencias. ¿Entonces para qué colocarlos juntos en la misma investigación? Para hacer más evidentes los intensos cortes que hay en los dominios del saber. Nada es más irreductible, incompatible e inconmensurable que un enunciado alegórico de las

Tesis sobre la historia de Benjamin y un párrafo de *La arqueología del saber* de Michel Foucault. Ambos muestran la mutación sufrida por la discursividad crítica en Occidente a lo largo del siglo XX. Por otra parte, mostrar esta incompatibilidad no equivale a finiquitar ninguna filosofía; pero sí nos permite mostrar que nuestro registro de problemas y experiencias es radicalmente distinto al de Kracauer y Benjamin. Creo que el intenso estudio del que ambos son objeto en nuestros días, debería permitirnos emancipar nuestro propio pensamiento y enfrentarnos con nuestro presente oscuro, como hicieron ellos con el suyo. En este trabajo he realizado la incómoda labor de *historiar* a la Teoría Crítica, cosa que quienes adscriben incondicionalmente a ella no me perdonarán; pues es siempre molesto que alguien hable de uno como si hubiera una pequeña capita de polvo cubriéndole, así sea ínfima. Ni hablar, es parte de los sanos intercambios de la academia.

La última observación contra la que me prevengo tiene que ver con el hecho de que la Escuela de Frankfurt, el núcleo mismo de la Teoría Crítica, no aparece en el cuerpo de la investigación. Acerca de esto, que algunos verán como un hueco injustificable dentro de una investigación tan extensa, sólo puedo aducir las cuestiones de espacio. Creo que el evidente corte que se sitúa entre la primera y la segunda parte de este texto se hace más abrupto por la carencia de un capítulo dedicado al *Institut für Sozialforschung* de Frankfurt. No obstante, hubiera sido inadecuado incorporarlos en sólo unas cuantas páginas, cuando su trabajo ha sido monumental y continúa esclareciendo líneas de investigación todavía hoy. La única manera que he encontrado de solventar esta grave ausencia es dedicándole artículos en otras publicaciones a lo que persiste como una de las mejores herencias del siglo XX, a las que resulta imposible no rendirles un homenaje crítico y póstumo.

Como siempre, no me queda más que agradecer a mi Comité de Tutores por su apoyo, paciencia y por el rigor con el que interrogaron este proyecto con el que soñé a lo largo de estos años de estudio intenso en nuestra Facultad.

PRIMERA PARTE:

ARQUEOLOGÍA DE LA CRÍTICA EN EL CAPITALISMO TARDOMODERNO

NOTA SOBRE EL MÉTODO

La presente investigación plantea cuatro nociones que fungen como ejes del análisis; a saber, el *discurso*, la *ciudad*, lo *político* y la *crítica*. Todos ellos están ligados entre sí mediante los conceptos de “experiencia” y “acción”. La hipótesis general defiende la idea de que, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la ciudad surge como una nueva *positividad* encarnada en la metrópolis; la cual es el *médium* de la crítica en la modernidad. En el primer capítulo, el análisis de los escritos de S. Kracauer muestra que el *ornamento de las masas* es la superficie que, al mismo tiempo que exhibe la racionalización del mundo cotidiano, muestra las posibilidades de emancipación racional. El segundo capítulo sostiene que las imágenes dialécticas mediante las cuales W. Benjamin revela las formas de dominación capitalistas, son la clave para una *política de la lectura de la experiencia*. La primera parte argumenta, así, que la ciudad es la *sustancia* de la crítica durante la primera mitad del siglo XX.

I

EL ORNAMENTO DE LAS MASAS: LA CRÍTICA SEGÚN SIEGFRIED KRACAUER

La recepción internacional dada a cualquier realización depende de su capacidad para desatar, en todas partes, fértiles incomprensiones.

Siegfried Kracauer
De Caligari a Hitler.

Quien quiera producir un cambio tiene que estar informado sobre aquello que ha de modificar.

Siegfried Kracauer
Sobre los libros de éxito y su público.

En la historia de las ideas el nombre de Siegfried Kracauer (1889-1966) figura como uno de los antecedentes más relevantes de los estudios culturales y del posmodernismo académico. La razón de ello es el particular enfoque, a veces inclasificable, con el que este prolífico pensador judeoalemán se acercó a los objetos cotidianos que se abrían a la experiencia en la superficie urbana de la República de Weimar. Aunque esta opinión es seductora, puesto que implica el merecido reconocimiento de una de las figuras marginales del escenario político-cultural de la Europa de principios del siglo XX, una minuciosa arqueología de la crítica durante el capitalismo tardío la desmiente con facilidad. Mientras que los *Cultural Studies* anglosajones actualmente estudian las dinámicas de identificación y las retóricas asociadas con el lenguaje de lo nacional generadas en la Modernidad, privilegiando nociones como las de raza, etnia y otras afines,¹ la *sustancia* de la que se alimenta el pensamiento crítico de Kracauer es distinta y se limita a una esfera bien determinada: la experiencia urbana en las metrópolis europeas. Hay, pues, una discontinuidad importante entre ambas formaciones discursivas. La arqueología del saber que esbozo en el presente estudio intenta demostrar que la *ciudad*, esa institución que en la Grecia clásica resguardaba el espacio de lo político por excelencia, ha surgido a finales del siglo XIX y principios del siglo XX como una nueva *positividad* en torno a las realidades de la metrópolis constituida como el espacio de las masas. La ciudad, entonces, deviene metrópolis. La crítica, lo que me gustaría llamar crítica aquí, es esa estrategia discursiva que, mediante

¹ Algunos de los productos más valiosos de estas investigaciones académicas son los libros de Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Estados Unidos, Harvard University Press, 1993 y de Annie F. Coombes, *History after apartheid. Visual culture and public memory in a Democratic South Africa*, Estados Unidos, Duke University Press, 2003.

diversas problematizaciones que no pueden reducirse a una figura dominante, ha convertido a la nueva positividad urbana y metropolitana en su *médium* específico.

1. Planteamiento del problema

La crítica en la primera mitad del siglo XX es el estudio de la experiencia urbana que busca *repolitizar* o que intenta explotar el potencial *revolucionario* y emancipador que permanece latente en los espacios de las grandes urbes modernas. Me parece que ello ha modificado la relación existente entre el discurso y la ciudad, por una parte, y entre lo político y la crítica, por otra. Si se me permite un símil con el mundo antiguo, la articulación de las relaciones entre estos cuatro ejes de mi análisis podría quedar mucho más clara. Si para la primera sofística el discurso era una forma de acción en la *polis* como espacio propio de lo político,² para los pensadores de la primera mitad del siglo XX la ciudad es aquél espacio que se busca *repolitizar* mediante el ejercicio de la crítica. Este ejercicio intenta modificar la relación que, en nuestra cultura, ha separado el discurso de la acción y fue constituyendo la correlación entre el lenguaje y lo verdadero como una relación histórica y no como la esencia del lenguaje³. El *logos* hoy todavía es pensado como la conmemoración de la donación originaria del *ser*, la crítica podría mostrar que el discurso es más bien una serie de acciones *performativas* que, en realidad, producen la ciudad como espacio de experiencias innovadoras.

Considero que algunos textos de Siegfried Kracauer y de Walter Benjamin muestran adecuadamente la mutación que he señalado. Aunque esta modificación en la *episteme* tiene un impacto mayor, la presente investigación necesariamente debe acotarse a ejemplos específicos; por lo tanto, muchos otros nombres y pensadores que podrían ser valiosos para el análisis aquí realizado tendrán que ser omitidos. Entre ellos podrían mencionarse tentativamente a Georg Simmel, Ernst Bloch y Franz Hessel, entre otros. Una de las condiciones que se imponen en este trabajo es la utilización preferencial del concepto de “discursividad” en lugar de la más clásica noción de “teoría”. En su mayoría los escritos de S. Kracauer no pueden ser considerados como “teóricos” en el sentido académico institucional de la palabra, puesto que

² Hoy en día hablaríamos de una suerte de “pragmática de la lengua” que regía el pensamiento sofístico en torno a los hechos del discurso. Para un análisis comparativo, remito al lector a las siguientes obras: Bárbara Cassin, *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, y con un enfoque crítico Edward Schiappa, “Isocrate’s *Philosophia*” en *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*, Estados Unidos, Yale University Press, 1999, pp. 162-184. El estudio clásico en esta materia sigue siendo el de Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

³ Cf. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 20.

conforman un extenso *corpus* que incluye novela, escritos periodísticos, artículos, reseñas, narrativa, ensayo, monografías y biografías de diverso linaje. Por lo tanto, Kracauer no hace Teoría Crítica, al menos no en el sentido más o menos normativo que este sintagma adquiere con Adorno y Habermas; pero el antiguo colaborador del *Frankfurter Zeitung* sí produjo toda una *discursividad crítica* que se movía y objetivaba entre las experiencias de la ciudad.

Como Adorno y otros historiadores de la Escuela de Frankfurt recuerdan,⁴ Kracauer fue un intelectual que permaneció en los márgenes de la Academia; pero que figuró como una parte importante de la cultura urbana con sus aportaciones en la opinión pública y con su actividad en los centros de reunión de la *intelligentsia* alemana. Su vida y su escritura transcurren durante los momentos críticos de la República de Weimar, justo en el instante de ruptura con el proceso de asimilación de los judíos vivido por Alemania desde finales del siglo XVIII, una dinámica que sería detenida por el nazismo;⁵ y conforman verdaderos mosaicos de modernidad, plenos de *experiencia* y de señales prolijas de los tiempos oscuros que pronto tomarían a Europa por asalto. Actualmente es recordado como uno de los fundadores de los estudios cinematográficos gracias a su imponente *Theory of Film*, escrito durante su exilio en tierra norteamericana. Pero es en sus primeros textos, particularmente en los ensayos y artículos publicados en el *Frankfurter Zeitung*, donde el interés de Kracauer por la ciudad y los fenómenos de masas que le son concomitantes se muestra con toda su fuerza.

Los primeros escritos de Kracauer muestran una reflexión de corte existencialista y fenomenológico con un marcado apego hacia categorías teológicas que, ocasionalmente, parecen guardar parentesco con posiciones conservadoras; posteriormente el pensamiento de Kracauer se desplaza de temáticas tales como las de la comunidad orgánica, la fe y la

⁴ Cf. Theodor W. Adorno, *The Curious Realist: On Siegfried Kracauer*, en *New German Critic*, E. U., Cornell University, n.º. 54, agosto, 1991, pp. 159-177; y Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Frankfurt*, Argentina, UAM/Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 90-94.

⁵ Proceso de larga duración que ya en su tiempo fue caracterizado como una *simbiosis* judío-alemana para describir, primero, la aculturación de una comunidad de lengua y etnia, y luego para racializar su existencia en términos biologicistas. “El último hito de este encuentro problemático con el mundo germánico fue la República de Weimar, que permitió a los judíos dar un nuevo paso adelante en su integración en el seno de la sociedad alemana, a la vez que se convertía en el escenario de un auge fantástico del antisemitismo.” Enzo Traverso, “1. La “simbiosis judío-alemana”: mito y realidad”, en *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 68; donde se encuentra un análisis comparativo de la historia del judaísmo en Europa, y las diferencias y especificidades del asimilacionismo en Francia, Italia y Alemania, con menciones interesantes al caso de los judíos en Estados Unidos. También es de importancia su análisis de la influencia y efectos que las instituciones de aculturación judías tuvieron en dicho proceso desde la Emancipación. Siegfried Kracauer estudió ese auge del antisemitismo aliado con la desintegración de la clase media, la casta de los empleados, en varios ensayos y libros, de los cuales la investigación que realizó en Estados Unidos, publicada con el título *De Caligari a Hitler*, es quizá la más importante. Para una historia de la llamada “cultura de Weimar”, véase el estudio clásico de Peter Gay, *Weimar culture. The outsider as insider*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2001.

religiosidad y se centra en reflexiones concretas sobre objetos específicos como las calles de las ciudades de París y Berlín, los objetos de uso cotidiano, las salas de cine, la fotografía, el viaje y el baile, entre otros. La dimensión sociológica y el alcance político de sus reflexiones comenzarán a mostrar una relación importante con el marxismo y particularmente con la teoría de la racionalización de Max Weber. Algunos de estos ensayos y notas periodísticas fueron compilados por el propio Kracauer antes de su muerte. Los más importantes de ellos son publicados en los volúmenes titulados *Strassen in Berlin und anderswo* y *Das Ornament der Masse*.

Si bien es cierto que Kracauer no puede ser considerado como el iniciador de este tipo de reflexiones sobre el espacio urbano como factor constitutivo de las formas de subjetivación modernas, su pensamiento se detiene sobre nuevos *focos de experiencia* que habían sido desatendidos por la filosofía universitaria, conduciendo así a la crítica hacia nuevas formas de problematización de los fenómenos de masas. Henrik Reeh ha sostenido adecuadamente que uno de los textos pioneros en este tipo de reflexiones sociológicas es la conferencia de Georg Simmel titulada “La Metrópolis y la vida mental”, donde el pensador alemán reflexiona sobre el espacio urbano como *tópos* de la enajenación moderna. Quizá lo más rescatable de este escrito programático sea el hecho de que los fenómenos de la ciudad no son contrastados con los del campo; por lo cual, la vieja antinomia entre la vida citadina y las estructuras socioeconómicas rurales es desplazada a favor del estudio de las nuevas contradicciones que son inmanentes a la propia experiencia en las grandes urbes. “La metrópolis ocupa una posición especial en la modernidad debido a que es, al mismo tiempo, el punto de discusión para las modificaciones epocales de la experiencia y el modelo para una posición epistemológica.”⁶ En este sentido, la estrategia seguida por Kracauer sería la exploración de las perspectivas de *resubjetivación* de lo que Simmel llamó la “cultura objetiva” y alienante de la ciudad.⁷

En este capítulo haré una evaluación de los primeros escritos de S. Kracauer comprendidos entre los años 1924-1946; es decir, el tiempo que abarca, aproximadamente, desde sus primeras incursiones como articulista del *Frankfurter Zeitung* –periódico de tendencia liberal que fue considerado como vanguardista por varios de sus contemporáneos- hasta su exilio, primero en París, y más tarde en Estados Unidos. El argumento principal de esta evaluación sostiene que

⁶ Henrik Reeh, *Ornaments of the Metropolis. Siegfried Kracauer and Modern Urban Culture*, Estados Unidos, The MIT Press, 2004, p. 28. Aunque cabe mencionar que la metrópolis había sido considerada de manera importante en la literatura y en la estética a partir del siglo XIX.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 22. La *resubjetivación* implica la reapropiación de la experiencia urbana para la revolución.

en su concepto de “ornamento de las masas” se condensa todo el potencial político de la crítica de Kracauer. Expondré las consecuencias de esta noción, examinando al mismo tiempo su funcionamiento en algunas de sus obras más representativas del periodo de Weimar, como era pre-hitleriana, y mostraré su utilidad para el estudio del totalitarismo. El “foco de experiencia” al que este examen atenderá en todo momento será la implicación que las formas *ornamentales* tienen para repensar las relaciones entre crítica, ciudad y política, según lo expuesto anteriormente. Lo que caracteriza el pensamiento de Kracauer es que desarrolla, a *grosso modo*, una reflexión sobre los fenómenos superficiales de la cultura de masas en formación, estudiando los objetos culturales de la burguesía como si se trataran de *jeroglíficos*, imágenes significantes cuyo sentido está encriptado en sus propias superficies cotidianas; en ellos se reflejan las experiencias de vida en una sociedad conurbada, donde la arquitectura moderna es parte de un plan general de vida en el cual incluso las cuestiones de estilo devienen signos sociales. Se trata, pues, de una *fenomenología de la ciudad* abocada a radicalizar el plan filosófico de lo que Miriam Hansen ha llamado la *legibilidad del mundo*.⁸ Aunque el tiempo en el que Kracauer reflexionó sobre estas problemáticas está irremediablemente lejano del nuestro, considero que algunas de las nociones configuradas en sus escritos y algunos de los procedimientos analíticos que desembozó con su peculiar enfoque todavía brindan luces sobre ciertos fenómenos de masa que, después de todo, son los propios de nuestra experiencia urbana contemporánea.

⁸ “En la crisis percibida como modernidad, este programa encuentra una particular inflexión en la obra de intelectuales judíos –Simmel, Benjamin, Bloch, Franz Hessel, para mencionar sólo algunos- quienes dirigieron técnicas de lectura desarrolladas para la interpretación de textos sagrados y canónicos a espacios y artefactos de la vida urbana moderna, intentando descifrar un subtexto escondido que es encauzado a su redención.” Miriam Hansen, *Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer*, en *New German Critique*, p. 63. La autora sostiene en el mismo artículo que dicha configuración de la cultura de masas como un jeroglífico obedece a una dialéctica descrita por Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, donde el jeroglífico obedece a un pensamiento del lenguaje que imita las cosas en lugar de representarlas, y es propio del animismo de un mundo que será luego desencantado por la ilustración europea. En consecuencia la última posición de Adorno y la Teoría Crítica será descartar el programa filosófico de la “lectura del mundo” por su raigambre teológica. Para Hansen la lectura que hace Kracauer de los objetos cotidianos obedece a un impulso apocalíptico.

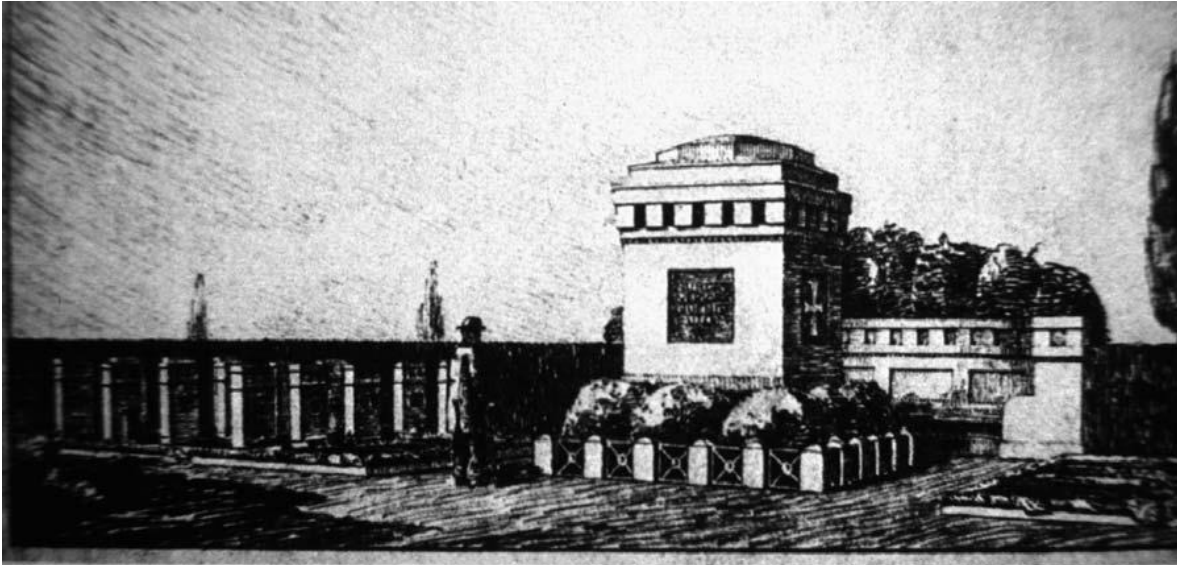


Fig. 1. Kracauer, además de ser periodista y escritor, fue arquitecto. Este es un boceto que realizó para un concurso en Frankfurt, el cual tenía como objetivo la construcción de un memorial para los soldados alemanes caídos en la Primera Guerra Mundial. La figura monumental del recinto sepulcral tendría una intención irónica: al mismo tiempo que evocadora de la gloria de la patria la estructura imponente debía ser, sobre todo, una memoria permanente de la barbarie de la guerra maquina. La imagen se asemeja a una fábrica productora de cadáveres. Kracauer ganó el concurso para rechazar, más tarde, su oficio como arquitecto.

2. La *ratio* y el detective. Una alegoría filosófica

La novela policial. Un tratado filosófico (1925) de Kracauer puede ser considerado como un ejercicio audaz de *crítica inmanente*, género en el que Adorno se convertirá en el campeón dentro de la Escuela de Frankfurt. De hecho, este denso escrito filosófico está dedicado precisamente al joven Adorno, de quien Kracauer fue preceptor. En calidad de amigo de la familia, según recuerda el propio Adorno, Kracauer leyó con el joven estudiante la *Crítica de la razón pura* con regularidad, los sábados por la tarde. Excepcionalmente dotado como pedagogo, Kracauer hizo que Kant le hablara como un contemporáneo: “Bajo su guía, experimenté la obra desde el comienzo no como si se tratara únicamente de un tratado epistemológico, ni como un análisis de las condiciones de validez para los juicios de la ciencia, sino como una especie de texto codificado (encriptado) desde el cual la situación histórica del espíritu podía ser leída, con la vaga expectativa de que, al hacerlo, uno podría adquirir algo de la verdad misma.”⁹ Esta interpretación brinda una pauta correcta para comprender el contenido de esta ambiciosa obra, que lejos de ser, como su nombre sugiere, un análisis estético-formal de las novelas policíacas,

⁹ Adorno, *op. cit.*, p. 160. La traducción, como todas las que aparecerán en el presente trabajo, es mía.

se trata de un ensayo filosófico que desentraña la situación objetiva de toda una época *deformada* en los objetos culturales que ella misma produce. Por estas razones, el escrito de Kracauer guarda parentesco, a decir de los estudiosos del periodo, con obras filosóficas tales como *La teoría de la novela* de Lukács y los escritos de Kierkegaard.¹⁰ Se trata, si se quiere, del primer intento de Kracauer por establecer una reflexión sobre la situación histórica, armada a partir del estudio de los objetos superficiales del universo literario de la burguesía.

Hablo aquí de *crítica inmanente* en el entendido de que este ejercicio de decodificación de los objetos culturales no establece una analogía entre la realidad sociopolítica externa a las propias obras y las obras mismas, como si estas fueran la mera *ideología* emanada más o menos espontáneamente del modo de producción y del estado de las fuerzas productivas en una sociedad y en un momento específico de su desenvolvimiento histórico.¹¹ Por el contrario, en la obra cultural, en este caso la literatura detectivesca, la *deformación* de la realidad es exactamente igual a la *deformación* óptica de la vida en las metrópolis urbanas. Por ello en la novela policial *se da*, fenomenológicamente hablando, el *contenido de verdad* que es intrínseco a la realidad cotidiana. La *crítica inmanente* exhuma las estructuras de la vida *dañada* única y exclusivamente de los objetos culturales que conforman la realidad fáctica, sin analogías externas ni relación mecánica entre texto y contexto, sino según la idea de que el *ser* de lo fáctico es lo que *aparece* de forma inmediata en los objetos culturales, que se prestan a ser descifrados para revelar el verdadero *texto* social. Si la expresión puede ser válida, *La novela*

¹⁰ Cf. Gertrud Koch, *Kracauer. An introduction*, Reino Unido, Princeton University Press, 2000, p. 16, y David Frisby, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Gran Bretaña, The MIT Press, 1986, p. 117.

¹¹ Aunque la teoría de la ideología tiene más de una elaboración, y su exposición en este estudio podría ser relevante, tomo la acepción de *ideología* en su sentido más o menos estable tal como aparece en los escritos tempranos de Marx; posteriormente esta noción se ha utilizado como un sinónimo de la *falsa conciencia*, perdiendo con ello su fuerza política, la cual consistía en señalar el específico carácter de clase de las ideas provenientes de la burguesía e impuestas al proletariado para la reproducción del modo de producción capitalista, la dominación. Creo que en Althusser, y en las discusiones contemporáneas, el significado de la ideología ha sido problematizado de manera importante para designar las prácticas y los *aparatos estatales* mediante los cuales los individuos son constituidos como *sujetos* de las relaciones de producción. Pero el uso a veces descuidado de este término ha llevado a pensar en ésta como el “reflejo” en la superestructura de las relaciones establecidas en la estructura económica; contra esta relación mecánica se distingue, me parece, el postulado de Kracauer de la realidad *deformada* en los objetos culturales. En breve, los objetos culturales no *reflejan* la estructura mecánicamente sino que presentan la realidad *deformada* tal como es su manera de ser fáctica. La realidad *deformada* que ellos nos brindan es exactamente igual a la realidad *deformada* en la que habitan los integrantes de las metrópolis modernas. La obra no es la representación de una sociedad sino un modo fenomenológico de darse esta misma sociedad en su verdad inmanente. Adorno llamará a esto la *vida dañada* en su *Minima moralia*.

policial puede ser leída como una suerte de *alegoría filosófica* que pretende describir el mundo cotidiano tal como *es* en realidad.¹²

Para regresar específicamente al texto de Kracauer, esta *realidad deformada* que le preocupa no es otra que el “estado mutilado” en el que se encuentra el hombre moderno en su desvinculación con el Absoluto teológico, y el avance de un racionalismo formal y esquemático de corte kantiano,¹³ carente de contenidos esenciales, que, *deformando* la Razón como facultad de las ideas, ha sustituido el avance hacia mejor por un intelecto instrumental, al que Kracauer llama *Ratio*. Así, la imagen deformada de lo Absoluto está representada en la novela policiaca por la sociedad civilizada.¹⁴ Ciertamente, en este escrito, el análisis de Kracauer no puede ser considerado como un estudio materialista; de hecho, su definición del hombre se encuentra todavía bajo el influjo del existencialismo kierkegaardiano, donde el hombre es una criatura paradójica que se debate entre el impulso de ascender a las esferas superiores donde mora lo Absoluto, pero que, en la modernidad, se detiene en las esferas bajas donde el intelecto desrealiza todo impulso religioso y suplanta el espacio *pleno* de la comunidad por un *espacio vacío* donde los individuos habitan como simples átomos sin cohesión. En su proceso, según Kracauer, la *Ratio* -o el intelecto formal- ha suplantado a la *Razón* y se constituye en la *razón deformada* que elimina la paradoja de la existencia humana, *vaciando* de realidad todos los objetos a los que tiene acceso. Así, la “interpretación de este género literario será un ejemplo del arte de la traducción, que deberá demostrar, de manera correcta y auténtica, que la única y misma cosa que los hombres inmersos en esta relación con lo Absoluto viven y reconocen de manera inmediata es relegada, por extraño que parezca, a las regiones en que la ausencia de realidad es todavía mayor.”¹⁵

En todo caso hay dos cosas que quisiera destacar de *La novela policial* de Kracauer. La primera –lo veremos– es el análisis minucioso de ciertas estructuras arquitectónicas que conforman el espacio urbano y que entran, si bien subordinados a postulados de la metafísica, dentro de las

¹² Opinión que Kracauer no aceptaría fácilmente, debido a que “también la alegoría encarna conceptos generales que han perdido su ser y su capacidad simbólica, por no ser experimentados en la relación con lo Absoluto, y deben perdurar –como ídolos sin vida– en la configuración que los codifica.” Siegfried Kracauer, *La novela policial. Un tratado filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 75.

¹³ De la misma opinión parece ser David Frisby, para quien *La novela policial* describe el “triunfo de la razón científica y capitalista –y sus condiciones filosóficas en el idealismo trascendental–”, el cual “es, para Kracauer, una expresión de la disyunción entre conocimiento y existencia. El mundo como una totalidad coherente ha sido destruido. Únicamente los fragmentos individuales permanecen.” *op. cit.*, p. 115. El mismo Kracauer escribe: “este orden del mundo prescribe las leyes según el modelo de la razón pura kantiana, pero de hecho no afecta al mundo ni le formula leyes.” *Ibidem*, p. 103. Sin embargo, la relación entre Kracauer y Kant es un poco más ambigua.

¹⁴ Cf., Kracauer, *ibidem*, p. 29.

¹⁵ Kracauer, *idem*.

consideraciones de esta *crítica inmanente* de un género literario considerado menor y marginal dentro del universo cultural. Lo segundo, es la aparición, quizá por primera vez, de una antinomia que tiene lugar entre la *Razón*, facultad plena capaz de producir la idea de Dios, y la *Ratio* como intelecto caído o demeritado, vacío de contenidos teológicos y abierto al formalismo; antinomia que será fundamental en escritos posteriores. Una tercera cuestión podría ser la relación difícil y a menudo tensional que tiene lugar entre Kracauer y la teología; la cual, me parece, es mucho menos explícita que aquella que vemos aparecer en Benjamin. Aunque uno se oponga a este tipo de conjunciones que vinculan el ejercicio de la crítica con categorías provenientes de la teología, su consideración se impone debido al objeto de estudio. Creo que en Kracauer, y a pesar de todas las apariencias, existe una prolífica relación entre esta dimensión teológica y sus posteriores cuestionamientos sobre la ciudad y las formas de subjetivación, una relación que no tendrá el sesgo reaccionario de la última etapa de la Teoría Crítica tal como puede apreciarse en los escritos tardíos de un Max Horkheimer.

En un momento donde la *ratio* es el principio constitutivo del mundo desrealizado¹⁶ también los espacios son *vaciados* de su relación con la comunidad. El *espacio vacío* es un índice de la *realidad carente de significado*. En un capítulo de su libro (*El vestíbulo del hotel*), Kracauer atiende minuciosamente a las formas arquitectónicas y a la manera en que propician o suspenden las relaciones sociales, y, en esa medida, funcionan como elementos constitutivos en la conformación de formas de subjetivación. Según este argumento, el *médium estético* es la *apariencia deformada* de la socialización. “Así como el detective descubre el secreto oculto entre los hombres, la novela policial revela, a través del *médium* estético, el misterio de la sociedad despojada de realidad y de sus marionetas carentes de sustancia.”¹⁷

Kracauer establece una analogía entre dos tipos diferentes de grupos sociales: la congregación y los individuos que eventualmente se encuentran en el *hall* del hotel, que es uno de los escenarios permanentes en los relatos policíacos.¹⁸ La congregación que se reúne en las iglesias y los paseantes que transitan por el hall, se desplazan por el espacio de dichas construcciones en calidad de *huéspedes*. Mientras que la congregación se reúne para la

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 74.

¹⁷ *Ibidem*, p. 40.

¹⁸ Kracauer estudia nuevamente a los grupos sociales como la conjunción que cristaliza mediante el surgimiento de una idea; su estratificación es jerárquica y autoritaria, en función del líder que comanda y amalgama los gestos de la colectividad bajo el argumento de la cohesión identitaria. Este análisis se encuentra en “El grupo como portador de ideas” en Kracauer, *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 21-54.

consecución de un fin externo a su propia constitución (y uno piensa en el pentecostés), quienes se encuentran en el hall del hotel *no se dirigen a nadie*, “son huéspedes en el espacio en sí mismo”.¹⁹ Individuos privados de vínculos, se enfrentan *cara a cara con la nada*. Aquí tiene lugar una de las conclusiones más asombrosas de todo el estudio, que muestra las relaciones entre la filosofía y los fenómenos de masa como indicadores de la *situación histórica del espíritu*, según la afortunada expresión de Adorno.²⁰ “La definición kantiana de lo bello encuentra aquí su realización, poniendo en práctica el aislamiento del ámbito estético así como la propia ausencia de contenidos. De hecho, los individuos vaciados de contenido, arquetípicos de la novela policial son, en su calidad de complejos contruidos racionalmente, comparables al sujeto trascendental.”²¹ Estos individuos así constituidos establecen relaciones formales. En el vestíbulo del hotel, la reunión no tiene objeto y la fórmula “finalidad sin fin” agota su contenido.²² “Pero la esfera estética, en cambio, se desarraiga; oculta lo superior en lugar de señalarlo y expresa sólo el propio vacío que –según el sentido de las palabras de esa definición kantiana- es una simple relación entre facultades.”²³ Así como ocurre en Kant, las relaciones entre los individuos carecen de contenido y se realizan con independencia de fines últimos; razón por la cual, en el vestíbulo lo bello será mudo en sí mismo e incapaz de encontrar lo otro.²⁴ La conclusión de Kracauer es que en el vestíbulo del hotel la uniformidad de los fieles se refleja deformada, cediendo lugar a una socialización racional. El “nosotros” de los hombres que quieren liberarse, y que se realiza simbólicamente en la iglesia, acaba por convertirse en la aislada presencia de átomos anónimos al interior del hall del hotel. La *ratio* entonces sólo puede adherirse a la masa todavía innominada.²⁵ “Hundida en los confortables y elegantes sillones, la civilización que tiende hacia la racionalización se extingue, mientras que, en cambio, los ornamentos de los bancos de la iglesia surgieron de aquel estado de tensión que le otorga un sentido denotativo (...) y la devoción queda degradada a un placer erótico que se agita sin objeto.”²⁶ Y dentro de estos espacios donde el ornamento es vaciado y racionalizado, sólo el

¹⁹ Kracauer, *La novela policial*, p. 60.

²⁰ Adorno, *op., cit., ídem*.

²¹ Kracauer, *Ibidem*, p. 62.

²² Cf. *Ídem*.

²³ *Ídem*.

²⁴ *Ídem*, p. 63. La alteridad de lo Absoluto, según se infiere por el contexto.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 69.

²⁶ *Ibidem*, p. 63. Es de notarse la cantidad de implicaciones que Kracauer puede extraer del simple uso de la crítica apegada a los objetos concretos. El hecho de que en la modernidad un ornamento religioso deje de tener una función denotativa implica que las estructuras pre-modernas donde lo sacro se privilegiaba por encima de lo profano desaparecen paulatinamente, lo cual permite estudiar los objetos concretos para extraer de ellos mismos

campeón de la *ratio* puede blandir su intelecto frente a un mundo *deformado* y *sin sentido* para resolver los enigmas y acertijos del desencantamiento. El detective hace su aparición.

De acuerdo con la *alegoría filosófica* de Kracauer, el detective es la personificación de la Razón *deformada*, del falso logos, la *Ratio*. El detective vaga en el espacio vacío, entre figuras de una psicología asociativa, en calidad de representante de la *ratio*, que se contrapone a lo ilegal para reducirlo a la nada de su propia indiferencia. Lo ilegal, en las esferas bajas del intelecto formalizado, es simplemente la negación de lo legal, que se define en términos relativos. La legalidad ha suplantado a la legitimidad en el mundo moderno, y se compone de vacías normas que desvinculan a los individuos entre sí y de las cuales la policía únicamente es vigilante; lo que significa que la ley no es *nada en sí misma* sino que es una *nada* que debe cumplirse formalmente. Sin un principio último que le dé realidad a la ley, ésta deviene finalmente mero convencionalismo rimbombante. La implicación de ello, de acuerdo con Kracauer, es que *si la legalidad tiene significado tan sólo como hecho moral liberado de la decisión ética que debe estar dispuesta a su suspensión*, entonces “se desvanecen también así construcciones como la Iglesia o, en cierta medida, el Estado, que unen el todo social o a lo superior y -como compendios que se producen en la relación con el misterio- permiten la entrada de las paradojas en la vida social fundada por ellos.”²⁷ La sociedad se reduce entonces a los que se comportan legalmente. En este sentido: “Lo inmanente, renegando de la trascendencia, toma su lugar y, cuando el detective aparece como omnisciente y omnipresente, y puede –bajo la forma de la providencia- impedir o incluso llevar a buen fin determinados acontecimientos, en tal caso lo inmanente es

sus significados en un momento histórico determinado. Si la clave para entender el mundo no reside en las esferas superiores o los tras-mundos, entonces el sentido de lo profano reside en lo profano mismo. A mi entender, el análisis de Kracauer es otra ejecución de la muerte de Dios nietzscheana.

²⁷ *Ibidem*, p. 94. Esta descripción de la ley como vacío formal sujeto a la decisión, guarda parentesco con otros dos pensadores. Por un lado con Kafka, naturalmente, y por el otro con Carl Schmitt y su decisionismo jurídico-político. Si en Kafka, como lo deja ver su novela *El proceso*, el sentido último de la ley desaparece tras su mera ejecución ciega y formal a través del cuerpo de funcionarios y la burocracia racionalizadas, algo similar ocurre en Kracauer y su diagnóstico de la ley como mera aplicabilidad convencional en el derecho moderno. Por lo que respecta a la relación extraña entre Schmitt y Kracauer, no debe olvidarse que lo político se realiza como la decisión soberana de *suspender in toto* la Constitución, la cual es entendida como el *status* jurídico de una unidad política existencial; por lo cual, *lo político se entiende a partir del caso excepcional*. Para esta discusión remito al lector a las siguientes obras: Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2006; *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2009; y finalmente *Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2004. Otra obra importante para comprender esta discusión en el período de Weimar es *Legalidad y legitimidad*, del mismo autor, contenido en el volumen citado. Por otra parte me pregunto si entre todas estas consideraciones de Kracauer sobre la importancia de lo simbólico-religioso como factor de la comunidad no guardarán ninguna relación con las preocupaciones que, en un registro diferente y con otros alcances, caracterizan las reflexiones de Claude Lefort sobre la permanencia de lo teológico-político. Para mis finalidades basta con mencionar estas interrogantes aquí.

sólo expresión estética de esa transfiguración.”²⁸ Lo inmanente renegado, es decir, la *ratio*, tiene la capacidad para descifrar el misterio de lo conformado sin siquiera haberlo tocado y se apropia de sus rasgos esenciales a través de la deducción intelectual; “la *ratio* se crea a sí misma en las sombras abstractas del detective”²⁹, y ésta a su vez vacía la realidad que ahora subsiste hasta convertirla en la imagen de su propia irrealidad. El *progressus ad infinitum* de la *ratio* consiste así en su propia glorificación: así como el detective, ajeno a la comunidad, ejercita sus facultades intelectuales únicamente como un juego consistente en la resolución del acertijo, que reduce a su inanidad las dimensiones del misterio trascendente y lo explica todo en términos de un conjunto de trucos y triquiñuelas, la *ratio* desprovee al mundo de finalidad supramundana y lo constituye en un proceso utilitario y desencantado, vacío de realidad. El logro de la *ratio* culmina en el desencantamiento total del mundo, el cual ve reducidos sus significados a una *nada* eterna. Al comprender los objetos que se le ponen enfrente, la *ratio* termina por destruirlos y retirarles toda su realidad:

El detective, por ende, se entiende como un *neutrum*, ni erótico ni puramente espiritual, sino como un “Ello” que no alcanza a verse afectado, cuya objetividad se explica a partir de un intelecto en el que nada puede influir porque se basa en la nada. Para que su personificación pueda resultar estéticamente comprensible, la novela policial (y muy en particular la anglosajona) le confiere rasgos puritanos, lo convierte en modelo de ascetismo intramundano, es decir, que en el mundo reduce la importancia del mundo y lo traslada por completo a la cosa.³⁰

De esta forma la *ratio* reduce el mundo a una mera nada sin trascendencia. En el capítulo final de *La novela policial*, Kracauer concluye que este género literario culmina con la victoria indiscutida de la *ratio*. Final sin tragedia, porque el detective –a diferencia del héroe– nunca puede morir, este género constituye un ejemplo de lo estéticamente kitsch cuyas resoluciones habitualmente magníficas deforman “el final mesiánico en el medio estético sin incorporar la realidad, en la cual puede mostrarse el final.”³¹ Y este pensamiento mesiánico, en Kracauer, se encuentra orientado hacia la *redención de la realidad fáctica*; redención que todavía no se da en el mundo, y experimenta lo suprarreal sólo al final de la realidad. A diferencia del milenarismo de un Bloch o de la irresolución de un Kafka, en Kracauer lo mesiánico vive en los *reinos intermedios*, en el conflicto configurado como realidad. “La realidad es conflicto,

²⁸ *Ibidem*, p. 77.

²⁹ *Ibidem*, p. 75.

³⁰ *Ibidem*, p. 84.

³¹ *Ibidem*, p. 163.

desgarramiento, estar abierto a lo que abre, tener y no tener simultáneos.”³² La tragedia fundamental de lo humano consiste en que no puede hacer realidad lo perfecto –la reconciliación- porque únicamente lo perfecto e incondicionado es realidad en la relación con él, en el permanente estar dirigidos hacia la esfera superior. Por ello “lo mesiánico no cae en la realidad humana”;³³ y Kracauer señala lacónicamente que la redención se evaporaría si la realidad se evaporara por su causa. A diferencia de la novela policial y el género detectivesco, que muestran la épica de la *ratio*, en el cuento de hadas lo mesiánico aparece, irrumpe como realización, pero allí es cuento de hadas: el tema del arte es, dice el autor, más bien lo real, la realidad que él vincula en el área de lo estético, y sólo alejado de ella “el reflejo en tanto lo real se dirija hacia la redención”³⁴. Y sin embargo, y a pesar de todo, la novela policial coincide con la filosofía de la inmanencia en que “incluye el final sin la realidad”.³⁵

De esta forma, como hemos visto, Kracauer sostiene que la filosofía, específicamente el idealismo kantiano, debe ser pensada como un vector para consignar la situación histórica del espíritu, dado que el proceso de racionalización ha llevado el desencantamiento del mundo a sus últimas consecuencias, formalizando las relaciones sociales en las metrópolis europeas con su ascetismo intramundano. Razón por la cual los finales de la novela policiaca, como ejemplos de lo kitsch, reflejan “en los ámbitos estéticos la deformación que experimenta lo mesiánico con ese apropiamiento cuando lo kitsch actúa de manera conciliadora sin que haya habido una realidad previa.”³⁶ A saber, la *redención* efectiva.

La legibilidad del mundo

Pero la actitud de Kracauer frente a lo teológico no es la de una mera resignación que imposibilite ningún tipo de acción política. Ésta se ve mejor retratada en uno de sus escritos periodísticos titulado *Los que esperan*. En ese texto Kracauer describe la crisis religiosa de sus contemporáneos mediante el tropo del exilio: las personas son expulsadas a un mundo vacío de significados trascendentes, lo cual fomenta el aislamiento de los individuos y el relativismo cultural. Frente a esta crisis hay tres actitudes posibles: la primera es la de un *escepticismo por*

³² *Ídem*.

³³ *Ibidem*, p. 164.

³⁴ *Ídem*. ¿Lo que significa que si la realidad cotidiana se encamina hacia la redención (el fin del dominio del hombre sobre el hombre), sólo en ese sentido cabe mencionarse que el arte sea el reflejo de lo real redimido? En todo caso, el pensamiento mesiánico de Kracauer es una filosofía de la no-simultaneidad cronológica entre la temporalidad de la redención y el mundo histórico de lo profano.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 166.

principio, sostenido por aquellos que cierran *a priori* las puertas a la fe y enfrentan el proceso de racionalización con actitud estoica, como Max Weber;³⁷ la segunda es aquella de los *hombres-cortocircuito*, quienes hacen todo lo posible por adelantar los eventos consignados en una filosofía de la historia con una escatología implícita.³⁸ En contraposición a ambos, Kracauer postula la figura de el *que espera*, aquél que se coloca en un *dubitativo estar abierto* que consiste en una actividad tensa y en un prepararse activo; los que esperan rehúsan el ardor de los entusiastas mesiánicos y se disponen a entrar al mundo de la realidad y de las esferas abarcadas por él. “Como consecuencia de la hipertensión del pensamiento teórico nos hemos alejado de modo alarmante de esta realidad que encarna a cosas y hombres y que, por lo tanto, exige ser vista concretamente.”³⁹ La actitud de los que *esperan* consiste, entonces, en un regreso al mundo de las cosas y en una mirada *concreta de su realidad*.

Si bien es cierto que, como Hansen sostiene, Kracauer comparte un programa común a ciertos pensadores judíos también es justo notar que el de Kracauer, a diferencia de otros, fue un programa crítico-filosófico que responde a un tiempo secular y que no necesariamente se somete a las formas de lectura teológicas. Sin duda Enzo Traverso ha sido el único comentarista que acentúa el carácter inclasificable para lo teológico de Kracauer⁴⁰, quien en su comentario a la traducción al alemán de la Biblia realizado por Buber y Rosenzweig escribió: “Ya hace mucho tiempo que lo *profano* se ha liberado de la tutela de las categorías teológicas, con las cuales aún coincidía aproximadamente en tiempos de la Reforma o que, al menos, constituían una superestructura adecuada. De la envoltura teológica se han desprendido intereses que más bien son exclusivamente de carácter terrenal: la sociedad se posiciona frente a las comunidades de las religiones positivas como un cuerpo que se ha encontrado a sí mismo, con conceptos y objetivos propios.”⁴¹

Que la sociedad sea capaz de proveerse conceptos que la describan en sí misma con independencia de referentes teológicos significa que tiene su principio de inteligibilidad en su propia fenoménica, no en algo externo a sí. En su imagen la ciudad como jeroglífico puede ser

³⁷ Cf. Kracauer, “Los que esperan” en *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, Barcelona, Gedisa, 2008, p. 119

³⁸ *Ibidem*, p. 120. A uno le viene a la mente el nombre de Ernst Bloch.

³⁹ *Ibidem*, p. 124.

⁴⁰ Véase Enzo Traverso, “Bajo el signo de la extraterritorialidad: Kracauer y la modernidad judía” en *Cosmópolis, Figuras del exilio judeo-alemán*, Trad. Silvana Rabinovich, México, Fundación Cultural Eduardo Cohen y UNAM, 2004, pp. 245-274. En su ensayo, Traverso acentúa la calidad de “judío no-judío”, de intelectual a la vez alemán, europeo, americano, exiliado, de Kracauer.

⁴¹ Siegfried Kracauer, “La Biblia en alemán. Sobre la traducción de Martín Buber y Franz Rosenzweig”, en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, España, Gedisa, 2009, p. 99

auto-descifrada y leída desde sus propias formaciones materiales, incluso desde las arquitectónicas. En su artículo *Deciphering the hieroglyphics of Weimar Berlin: Siegfried Kracauer*, David Frisby cita un texto inencontrable de nuestro pensador judeoalemán, donde señala: “Uno puede distinguir dos tipos de imágenes de la ciudad: aquellas que son conscientemente formadas, y otras que se revelan a sí mismas no-intencionalmente (unintentionally).”⁴² Éstas últimas son las que le interesan a Kracauer pues son las portadoras de la *verdad* del capitalismo tardío, ya que denotan las tendencias de la época por hacerlas explícitas de manera inmediata o si se prefiere inconscientemente. Si las “imágenes espaciales son los sueños de la sociedad”, entonces “doquier que el jeroglífico de cualquier imagen espacial es descifrado, allí la base de la realidad se presenta a sí misma.”⁴³ Tal vez conviene recobrar la sorpresa de Frisby cuando se pregunta por el significado de las *iluminaciones* con las cuales Kracauer descifra las configuraciones ocultas en la superficie de los espacios públicos; pues para Kracauer la metrópolis es un sitio ordenado y fragmentado en constelaciones de edificios, estructuras, artefactos y gente. ¿En qué consiste, pues, la *política de la lectura* de Siegfried Kracauer?

A diferencia del proceder monádico de Walter Benjamin, quien en su *Ursprung der Trauerspiel* sostiene no tanto la multiplicidad discontinua de los fenómenos como de las *ideas* a las que busca redimir⁴⁴, y a igual distancia de la fe habermasiana en la comunicabilidad racional, Kracauer ve e interpreta un *mundo alterado* que no puede ser dirigido a su *redención* sino interpretado como el curso en el que se encuentra la jaula de hierro de la racionalización capitalista. Como escribirá años más tarde en su *Caligari*, los fenómenos de masa pertenecientes a la cultura visual urbana tales como el cine, los espectáculos deportivos, la danza y la fotografía son “jeroglíficos visibles” más o menos reveladores de la vida interior de la nación de la que provienen.⁴⁵ Por lo tanto todo estudioso de la obra crítica de Kracauer debe

⁴² *Apud*. David Frisby, “Deciphering the hieroglyphics of Weimar Berlin: Siegfried Kracauer” en Charles W. Haxthausen y Heidrun Sur (eds.) *Berlin. Culture and Metropolis*, Estados Unidos, The University of Minnesota Press, 1990, p. 153. La traducción del inglés es mía; preferí no-intencionalmente en lugar de “sin intención” porque el barbarismo permite ver la polémica sostenida con la intencionalidad en Husserl, como conciencia dirigida al mundo ya siempre. En Kracauer el mundo no se da siempre en su modo de ser a la conciencia sino que debe ser descifrado y leído en la superficie que *revela*, mediante el esfuerzo en el concepto, su forma tergiversada. A su manera, Kracauer es un adherente de la *Kulturkritik* alemana, pero introduce una modificación al repolitizar sus análisis en lugar de reservarse una postura elitista que pretende retornar a las raíces naturales de la civilización.

⁴³ S. Kracauer, *apud* David Frisby, *ibidem*, p. 152. En otra parte Kracauer critica el concepto del *colectivo durmiente* de Benjamin por considerarlo todavía romántico. Véase D. Frisby, *Fragments of Modernity...*, p. 145.

⁴⁴ Cf. S. Kracauer, “Sobre los escritos e Walter Benjamin”, en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, pp. 163-169. Donde Kracauer señala las similitudes existentes entre la lectura benjaminiana y los procedimientos talmúdicos y los tratados medievales, de los que se aleja en primera instancia él mismo.

⁴⁵ Cf. S. Kracauer, *De Caligari a Hitler*, España, Paidós, 1985, p. 15. En su artículo citado Miriam Hansen muestra que, en sus inicios, el cine mismo fue pensado por los primeros directores y actores como un lenguaje que imitaba

desenvolver la epistemología que se encuentra detrás de sus conceptos plásticos. Estos conceptos revelan que la *ratio* “sólo se realiza como proceso desapegado de las masas.”⁴⁶



Fig. 2. La ciudad como jeroglífico es una superficie material sobre la cual pueden leerse las tendencias de las masas a partir del análisis concreto, casi fenomenológico, de las imágenes urbanas. Menos que un idealismo textualista o semántico los trabajos de Kracauer son el reflejo de una atención efectiva que se dirige a las *políticas de la experiencia urbana*, las cuales incluyen la consideración de la manera en que la ciudad, como objeto-ahí, modifica la experiencia estética y sensorial del existente humano. Esta reflexión vincula entonces al cuerpo con la metrópolis como superficie de inscripción de las modernas formas de experiencia –algunas alienantes, otras emancipadoras– que pueden ser aprovechadas por el crítico con el objetivo de *repolitizar* en sentido emancipador los espacios cotidianos de las masas: la metrópolis es el campo de estudio al que cualquiera que quiera producir un cambio debe estar atento.

directamente a las cosas en lugar de significarlas. El cine, imagen en movimiento, seguía la temporalidad cronológica contraria a la ilustración; pues mientras ésta última siguió una dialéctica que va de la imagen a la palabra, el cine fue su forma “regresiva” trazando la ruta opuesta que lo llevó del concepto lógico a la imagen de las cosas. El propio Kracauer cita directores cinematográficos de primera generación que experimentaron este encanto del cine como *jeroglífico en movimiento*, una especie de *escritura hecha a base de imágenes*.

⁴⁶ Kracauer, *La novela policial*, p. 83.

3. El ornamento de las masas

¿Qué es un ornamento? Del universo moral -pasando por el teológico- al vocabulario de la arquitectura el campo semántico del ornamento se ha extendido de manera significativa. Descrito como un detalle decorativo para embellecer partes de un edificio o como un equipamiento de interiores, el *ornamento aplicado* se define por los materiales que se usan en su talla: piedras, madera o joyas, o bien por las superficies donde se imprime, como el yeso o la arcilla. Sus estilos decorativos son un ejemplo de arte aplicado a la cerámica, muebles, trabajos en metal y textiles. Por analogía se dice de las cualidades y virtudes que engalanan a la persona. El derecho organizado para la preservación del patrimonio cultural lo ha constituido como un objeto de resguardo. También sirve para explicar la diferencia antitética entre el barroco y el modernismo en algunas historias de la arquitectura, siendo cargado de significaciones que lo separan en tanto cultura plebeya de la alta cultura. A decir de Henrik Reeh el arquitecto modernista Adolf Loos concibió al ornamento como un “crimen” contra la geometría funcional de los espacios urbanos, como un ejemplo de la barbarie y el atraso moral, similar al pecado de la lujuria y el exceso decorativo. En 1908 Richard Schaukel escribió: “el insidioso enemigo es el ornamento”⁴⁷. Con el trabajo de Le Corbusier y la Bauhaus de los años 20 y 30, la carencia del detalle decorativo se convirtió en un sello de la arquitectura moderna y fue comparado con las virtudes de la honradez, la simplicidad y la pureza. En adelante la eliminación del ornamento y su reemplazo por estructuras funcionales sería leída como un signo de progreso hacia mejor. Quizá porque su creación era costosa y su uso funcional nimio los ornamentos fueron considerados como un derroche no-económico en los centros capitalistas urbanos que dejaron atrás las arcaicas formas cooperativas y los gremios artesanales anteriores a la división del trabajo durante la Revolución Industrial. El exceso ornamental se constituía así como la *parte maldita* en las estéticas vanguardistas que surgieron con el capitalismo tardío. Los *objetos sin ornamento* fueron la expresión más cercana a este *espíritu nuevo* parafraseando a Le Corbusier.

Pero hay que rechazar la fácil impresión que esta historia nos deja en tanto receptores de una dialéctica muy específica de la transmisión de las luchas culturales del pasado próximo, puesto que los ornamentos *no* son únicamente el remanente de una época pre-moderna que se resiste

⁴⁷ *Apud* Henrik Reeh, *op. cit.*, p. 8. En las mismas páginas Reeh muestra que la política urbanista de Loos es conservadora en más de un sentido, pues al concebir al ornamento como un crimen contra la modernidad da pie a una moral citadina que se opone a lo popular y a sus arabescos. Quien hace uso del ornamento en sus ropas y vestidos es por ello un criminal que, si no es arrestado por la policía, es porque ha muerto demasiado pronto. *Cf.* H. Reeh, *ibidem*, p. 9.

al impacto urbanístico del capitalismo en Europa sino que, paradójicamente, sus figuras formales han servido como la traducción conceptual más adecuada para describir la racionalización de todas las esferas de la vida cotidiana moderna. La filosofía crítica de Siegfried Kracauer sintetiza en el concepto del “ornamento de las masas” toda la *experiencia* de la República de Weimar, e inclusive designa el *contenido de verdad* del fascismo. Este es el concepto nodal, el *aleph*, de su *discursividad crítica*.

El ornamento de la masa (1927) es sin lugar a dudas el ensayo más importante de Kracauer. En opinión de Karsten Witte éste escrito, junto con otros que hemos citado, todavía aguarda para ser reapropiado productivamente para una evaluación diferenciada del período formativo de la teoría crítica de la sociedad.⁴⁸ En la presente arqueología se considera a este breve texto como una pieza nodal en las reflexiones sobre la experiencia en las metrópolis y el ejercicio de la crítica. Si ya en *La novela policial* Kracauer examina la profunda vinculación de la filosofía y los objetos marginales de la cultura de masas como un indicador que *revela* en los fenómenos superficiales el estado histórico de la época moderna, en *El ornamento de la masa* ésta hipótesis tendrá su forma más acabada e, incluso, su radicalización. Indudablemente esta tesis tiene severas complicaciones, puesto que ¿cuál es exactamente la relación que, estrictamente hablando, tiene lugar entre los objetos culturales producidos por una época y el lugar que ésta última ocupa en el proceso histórico?, ¿realmente pueden leerse las obras literarias para desentrañar, únicamente a partir de ellas y con exclusión de otro tipo de consideraciones, las características esenciales del momento presente?, ¿dónde queda el lugar de las relaciones de producción en este desempeño histórico?, ¿qué pasa con el análisis de la lucha de clases?

⁴⁸ Karsten Witte, “Posfacio” en S. Kracauer, *La fotografía* ..., p. 125

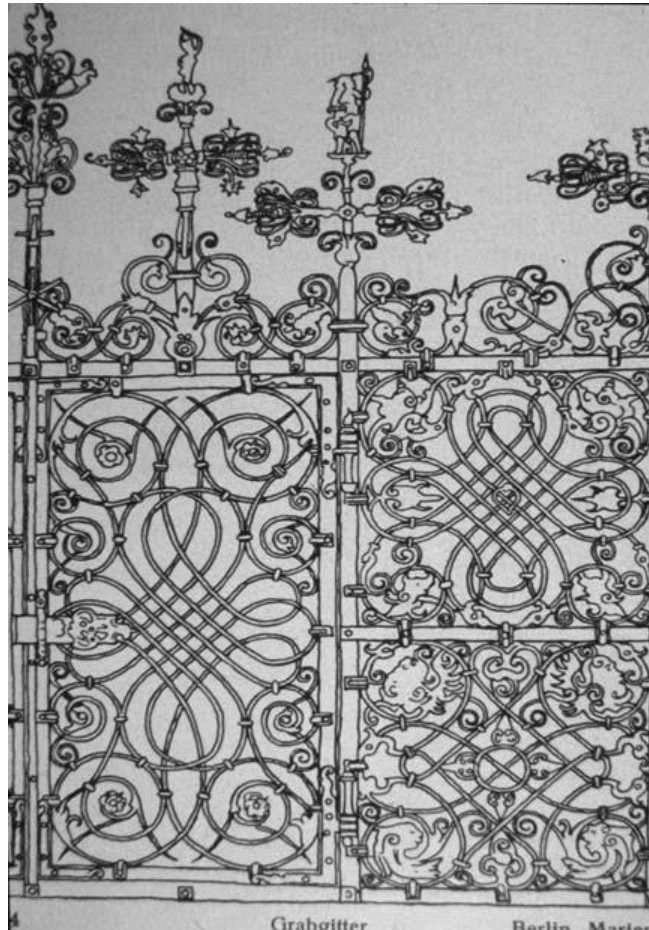


Fig. 3. En su tesis para obtener el título de arquitecto titulada *Die Entwicklung der Schmiedekunst in Berlin, Potsdam und einigen Städten der Mark vom 17. Jahrhundert bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Kracauer divide la historia de los ornamentos trabajados en metal y madera por el viejo artesanado alemán y francés en tres grandes etapas que se definen por sus estilos arquitectónicos: 1) el arte de la forjatura artesanal; 2) las técnicas de elaboración, debido a que el arte ornamental depende de valores tradicionales de la creación estética que provienen del Medioevo; 3) la complejidad de la producción ornamental. Así para Kracauer existen solamente tres criterios para la apreciación histórica de esta arte anónimo y gremial: la belleza, la individualidad y la diversión. Kracauer escribió esta revaloración de las figuras decorativas casi al mismo tiempo que Loos las denostaba por antimodernistas.

La epistemología de Kracauer

Estrictamente hablando, Kracauer considera que las relaciones de producción *aparecen* directamente en el *medio* estético del arte de masas; razón por la cual no existe un divorcio ni una relación mecánica entre ambas sino que los fenómenos metropolitanos son un indicador fehaciente de las tendencias colectivas imperantes en una sociedad, las cuales se muestran tanto

en el consumo como en la producción de las piezas elaboradas por los espectáculos masivos de la industria del entretenimiento.

Esto es patente en las reflexiones de Kracauer sobre *Los libros de éxito y su público*. Puesto que si esta literatura alberga contenidos significativos de forma alterada y responde a tendencias que incrementan según una pauta constante, entonces su éxito está vinculado a la satisfacción de instintos de larga duración y profundas expectativas sociales; por tanto “el éxito de otros *bestsellers* está vinculado a la relación con acontecimientos sensacionales que en ese momento atañen a la conciencia general.”⁴⁹ Creo que el argumento sigue siendo válido si pensamos en los fenómenos que actualmente podemos constatar tanto en los mercados editoriales locales, como los nacionales y globales. En el caso de que esas piezas literarias efectivamente llevaran verdaderos rastros de sustancia de la alta cultura, “entonces proporcionarían al libro su fama no por la calidad de sus contenidos, sino más bien como reflejo de las tendencias difundidas en el ámbito social.”⁵⁰ Después de todo, la demanda debe reposar en *las relaciones sociales* de los consumidores en las metrópolis tanto como en la producción de bienes de entretenimiento.

De acuerdo con Kracauer la *burguesía* de Weimar ya no es una clase relativamente cerrada en sí misma, sino una variedad de estratos que se extienden desde la gran burguesía hasta el proletariado. El resultado de esta transformación radical –efecto de la inflación y pauperización de los pequeños accionistas, la concentración de capital y la creciente racionalización- es que algunos contenidos de la *conciencia burguesa* han sido *desmontados* de sus portadores tradicionales, y la gran mayoría de la clase media y de los intelectuales observan con terror las demandas de un *levantamiento mítico* destinado a convertirse en una regresión a las ideologías *völkisch* de la tierra y la sangre encabezadas por la extrema derecha. “Se trata de una emancipación en nombre de las fuerzas irracionales que son capaces de contraer, en cualquier momento, un compromiso con los poderes burgueses.”⁵¹ Lo mismo se ve –argumenta Kracauer- en el urbanismo y la planificación del territorio, los cuales sólo acrecientan la colectivización de la vida sin poder determinar el sistema en que se desarrollan.⁵²

Su diagnóstico es entonces bastante preciso: el urbanismo, que considera a la ciudad como un espacio tridimensional en el proceso de racionalización, puede amoldar los diseños de la metrópolis bajo la voluntad política de un *ornamento bidimensional de masas* donde todos y cada

⁴⁹ Kracauer, “Sobre los libros de éxito y su público” en *La fotografía y...*, p. 68.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 70.

⁵¹ *Ibidem*, p. 73.

⁵² *Ibidem*, p. 72.

uno de sus integrantes conforman una *totalidad geométrica* y armónica, actuando como las partes que conforman un diseño, y donde el todo armoniza con el todo y le devuelve a la masa su imagen reflejada como una suerte de *continuum* racional e inquebrantable. *La estética de la superficie es la muerte del individuo.*⁵³

La proposición más importante de la epistemología de Siegfried Kracauer refiere lo siguiente:

El lugar que ocupa una época en el proceso de la historia se puede determinar de modo más concluyente a partir del análisis de sus discretas *expresiones superficiales* que a partir de los juicios que la época hace sobre sí misma, ya que, *como expresión de las tendencias de la época*, éstos no son un testimonio convincente de la constitución general de la misma. *Aquellas expresiones, a causa de su naturaleza inconsciente, garantizan un acceso inmediato al contenido fundamental de que existe o es.* Y al revés, su interpretación está ligada a su conocimiento. *El contenido fundamental de una época y sus impulsos inadvertidos se iluminan recíprocamente.*⁵⁴

Esta es una de esas raras joyas de la literatura periodística que *iluminan* con un golpe certero el pensamiento completo de un autor. En las imágenes espaciales, que *inconscientemente* expresan el *contenido de verdad* de las ciudades y la masa, aparece inmediatamente el lugar de una época, su situación histórica precisa. Este acceso inmediato se encuentra, pues, en lo inconsciente. Como sostiene adecuadamente Gertrud Koch, lo inconsciente –según Kracauer– contiene la clave de la consciencia histórica que una época puede obtener de sí. El “nivel de las *expresiones superficiales* es el sueño de una sociedad que se sueña a sí misma y monta una interpretación de la sociedad. El sueño ilumina al soñador. Las masas sueñan en la forma de ornamentos.”⁵⁵ Y los ornamentos moldean la disposición completa del colectivo.

⁵³ De manera sintética, Susan Buck-Morss escribe: “la estética de la superficie le devuelve al observador una percepción que refuerza la racionalidad del todo del cuerpo social que, cuando es visto desde el cuerpo particular del observador, es percibido como amenaza a la integridad. Y sin embargo, si el individuo encuentra un punto de vista desde el cual puede verse como un todo, el tecnocuerpo desaparece del campo visual” S. Buck-Morss, “Estética y *anestésica*: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte” en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005, p. 215. La autora sostiene también que el plan ornamental de las masas y su estética de la superficie son constitutivas del urbanismo fascista y también pueden verse en el plan soviético de la socialización. Actualmente Henrik Reeh ha criticado al urbanismo, en su calidad de planeación administrativa, siguiendo la línea de las reflexiones de Kracauer. Véase H. Reeh, *Ornaments of...*, pp. 193-211.

⁵⁴ Kracauer, “El ornamento de la masa” en *op. cit.*, p. 51. Las cursivas son mías

⁵⁵ G. Koch, *Kracauer...*, p. 29. Cabe acotar que Kracauer no habla de un inconsciente psicoanalítico (Freud) ni de un inconsciente colectivo (Jung), ni siquiera de un inconsciente social (Fromm) o de un inconsciente óptico (Benjamin); para Kracauer las *imágenes inconscientes* son expresiones culturales marginales, bastante materiales, sobre las cuales la ciencia positiva universitaria apenas se ha detenido y cuando lo ha hecho ha sido para denostarlas como cultura de masas, o cultura plebeya con escaso valor epistemológico. En este sentido, las *imágenes inconscientes* son cosificaciones de las tendencias colectivas dominantes que se traducen en *bienes de consumo* (como los de la industria del entretenimiento como expresión de la racionalización capitalista imperante) o que el individuo *encuentra* eventualmente en sus recorridos por la ciudad. Estas expresiones involuntarias y muchas veces efímeras contienen la verdad del período histórico en la medida en que no *disimulan* conscientemente ni tergiversan



Fig. 4. Los sueños de las masas producen ornamentos que les devuelven la apariencia de una totalidad racional y armónica, como si en las figuras monumentales de la industria del entretenimiento pudieran encontrar su verdadero rostro. Los individuos –perdidos irremediabilmente en las sonrisas que dibujan con su participación en las coreografías del capital- son sólo una parte que sostiene e integra un rostro anónimo que en adelante será únicamente el de la producción de bienes y mercancías. El individuo aislado no puede encontrar su posición en el esquema formal de la economía, únicamente cuando éste es integrado en la falsa cohesión la verdadera imagen onírica de las fantasmagorías toma cuerpo en las relaciones tergiversadas de la socialización bárbara de la cadena de producción. Podría verse este proceso alienante en su completud inequívoca únicamente desde una perspectiva global de las relaciones sociales exactamente como se ve el resultado de la participación de las masas en el diseño de los ornamentos con una toma panorámica o una vista aérea durante las demostraciones en los grandes estadios. Para Kracauer esta *foto panorámica* debe obtenerse a partir de una correcta comprensión de la marcha de la historia, dirimida en su proyecto filosófico. Las superficies urbanas, que hacen gala ostentosa de los sueños de las masas que abogan por el fin de la alienación, se apropian de estos sueños de emancipación para perpetuar el avance de la dominación de clase. El *ornamento de las masas* es la mejor caracterización del estado de las fuerzas históricas vigentes. El rostro armónico, seductor y unitario de la modelo es la tergiversación de la falsa vida en las metrópolis.

Las tillergirls y la masa

En *El ornamento de la masa* Kracauer analiza un fenómeno aparentemente superficial de la cultura del cuerpo: las *Tillergirls*, un grupo de jóvenes que se dedicaron al entretenimiento de los espectadores que frecuentaban los espectáculos deportivos y los centros de entretenimiento de

ideológicamente su estatuto de objetos y comportamientos constitutivos de la cultura de masas en las grandes metrópolis. Lo inconsciente hace alusión a ello en lugar de a una instancia contenida en la tónica de la pisque o a una especie de sujeto colectivo. Por ello la *cultura de masas es un jeroglífico*, superficie signifiante de inscripción; pura materialidad presta a ser descifrada según una política de la lectura materialista aunque no precisamente dialéctica. En Kracauer la mediación entre los opuestos nunca se realiza sino como promesa mesiánica *porvenir* y su concepto recurrente, como más tarde ocurrirá con Benjamin, es la *ambigüedad* en lugar de la contradicción.

las grandes ciudades. También figuraban en las portadas de revistas ilustradas. Mediante piruetas sincronizadas y complejas coreografías en las que esbozan figuras entrelazando sus cuerpos, las *girls* recibieron la atención internacional y para 1927 su lugar estaba asegurado dentro de las fábricas norteamericanas de la diversión. La complejidad y precisión de sus movimientos fue tal que ellos conformaban una especie de demostración matemática; los ornamentos que trazaban en los estadios o en las piscinas exhibían cuerpos en traje de baño y asexuados. La masa ordenada en las tribunas ovacionaba la regularidad con que las modelos ejecutaban sus piruetas. Sin embargo “el portador de los ornamentos era la *masa*, no el *pueblo*.”⁵⁶

La precisión de Kracauer en esta sentencia es fundamental: si el *pueblo* es el depositario del poder y dueño de la voluntad política en las democracias liberales como la de la República de Weimar, la masa en cambio es el cuerpo colectivo de las grandes urbes que comienza a adquirir *forma* propia e independiente. El concepto de “masa” comenzó a ser utilizado en la crítica cultural del siglo XIX y fue aparentemente derivado de la oposición entre *mente* y *materia*, entre lo informe y la creación. El vocablo “masa” posiblemente proviene del hebreo *mazza*, como en *matzoh* el compuesto del que se forma el pan, y entró en el griego y el latín como la palabra que denota la masa de la que se produce el pan. Sus orígenes también se deben rastrear en el debate teológico sobre la naturaleza material de la hostia que se usa en los rituales de la transubstanciación. De acuerdo con Koch la palabra “massa” ha entrado en la historia cultural de Occidente con el cristianismo, donde adquiere el doble significado de la materia informe que puede ser formada y es redimible.⁵⁷ Freud vio a la masa como una horda primitiva sin líder, que triunfó en el curso de importantes fases de identificación de sus aspiraciones narcisistas por lograr una civilización formal.⁵⁸ Posteriormente, en Schopenhauer, la masa deja de aparecer como materia maleable y se presenta como una organización autopoietica.⁵⁹ En Kracauer el ornamento de las masas pretende “reconstruir una forma de Estado, una comunidad, un modo de conformación artística cuyo portador es un (...) hombre que, en realidad, ya no existe”.⁶⁰

De la gigantesca cantidad de temáticas que el artículo de Kracauer desarrolla, me gustaría retomar únicamente dos cuestiones que son fundamentales para la tesis que se defiende en esta arqueología de la crítica en la primera mitad del siglo XX:

⁵⁶ Kracauer, *op., cit., ibidem*, p. 52.

⁵⁷ Cf. G. Koch, *op., cit.*, p. 26.

⁵⁸ Véase Sigmund Freud, *Tótem y Tabú*.

⁵⁹ Cf. G. Koch, *Ibidem*, p. 28.

⁶⁰ Kracauer, *ibidem*, p. 65.

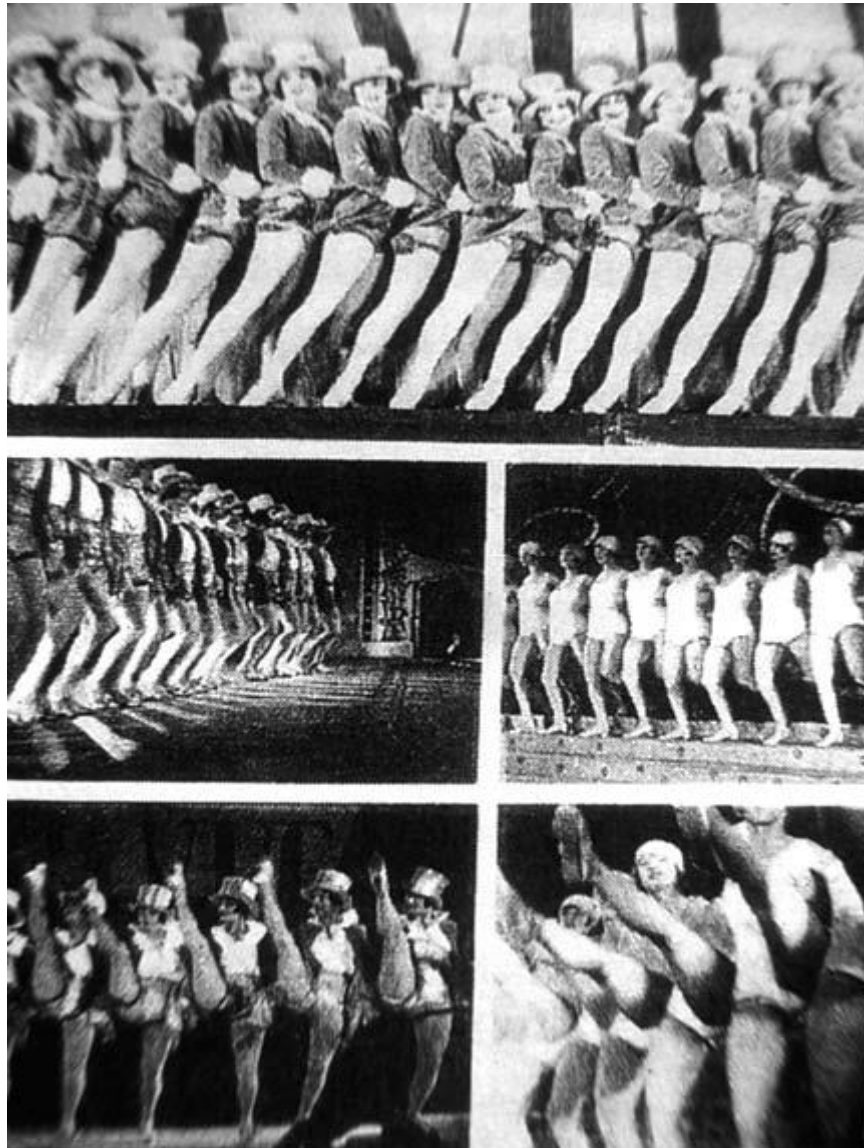


Fig. 5. Las *tillergirls* fueron nombradas así en honor al coreógrafo John Tiller, quien presentó este tipo de espectáculos por primera vez en Manchester en 1890; las bailarinas hicieron su entrada en Berlín en 1924, compitiendo con la cultura de las operetas durante los siguientes cinco años. Sus rasgos –bastante similares a los de los muchachos jóvenes– indican una sexualidad neutralizada detrás de sus sonrisas y demostraciones colectivas. No son como las porristas actuales. Su rostro podría ser igual al de cualquier otra persona y nadie las reconocería en los paseos cotidianos de las grandes urbes. La regularidad, formalización y secuencialidad de sus movimientos, similar a la taylorización en la esfera de la producción económica racionalizada del capitalismo, está en abierta oposición a la sexualidad impetuosa, casi *dionisiaca*, de los bailes del cancan, espectáculo típico en los bulevares franceses del siglo XIX. Estas imágenes muestran cómo las fábricas de la diversión están directamente vinculadas con la estructura económica. Como apéndice del capital la risa es la nueva imagen de la reificación de la vida cotidiana. Todas ellas conforman *ornamentos de la masa* que reintegran a la colectividad alienada de las ciudades.

- 1) la primera es lo que, considero, podríamos llamar una reflexión que une la estética con la política; es decir, hay en *El ornamento de las masas* un argumento según el cual la superficie estética de los fenómenos de masa refleja inmediatamente las relaciones políticas y sociales propias de la metrópolis. En este argumento, naturalmente, hay consideraciones urbanísticas que no son desestimables.
- 2) Lo segundo es lo que me gustaría llamar, a falta de un nombre mejor, la *filosofía de la historia* de esta faceta del pensamiento de Kracauer; ésta consiste en lo siguiente: el desarrollo de la historia ha seguido la ruta de la racionalidad en su proceso de *desmitologización* del mundo y la naturaleza, de lo cual hay expresiones artísticas valiosas –volveré a ello más adelante–, pero al llegar al capitalismo la Razón, que está acorde con la idea de la reconciliación según vimos atrás, ha sido degradada y se convirtió en la *ratio*, la razón enturbiada, según la expresión alegórica de Kracauer.

La conclusión de todo ello es que el principal problema de la modernidad capitalista consiste en que no racionaliza demasiado, sino *demasiado poco*. Ejemplo de esta tensión ambivalente en el conflicto entre la Razón -y su potencial emancipatorio- y la *Ratio* opresiva radica precisamente en la ambigüedad del *ornamento de la masa*, el cual, si puede resolver esta tensión a favor de la reconciliación, no sólo eliminará los efectos perjudiciales de la *ratio* sino que hará que la vida humana asuma los rasgos armónicos de dicho ornamento sin la opresión política. En ambos casos, de acuerdo con Kracauer, el proceso histórico avanza a través del ornamento de la masa y éste describe el estado actual de la historia moderna.⁶¹

El concepto de “ornamento de las masas” tiene al menos 5 características fundamentales. Se puede desglosar su contenido analítico de la siguiente manera:

- **El ornamento de la masa**

- 1) En las sociedades modernas donde el gusto masivo por las figuras ornamentales y asexuadas se ha impuesto se muestra una modificación esencial: el ornamento se convierte en un *fin en sí mismo*. Sus constelaciones no tienen otro significado que el de sí mismas y la masa sobre la que se despliegan no es ya una unidad ética.
- 2) El ornamento no está pensado por las masas que lo producen; es totalmente lineal. Lo que significa que el ornamento, desligado de sus portadores, debe ser comprendido *racionalmente*: está compuesto de círculos y grados, tal como se encuentran en los manuales de

⁶¹ Cf. *Ibidem*, p. 65.

geometría euclidianos. Más importante: “quedan excluidas las proliferaciones de las formas orgánicas y las irradiaciones de la vida psíquica.”⁶² Quienes componen el ornamento masificado no son ya individuos, ni siquiera humanos; sus brazos y piernas son las partes constitutivas más pequeñas de la composición. Ahora bien, “la estructura del ornamento de la masa refleja la estructura de la situación general del presente.”⁶³

3) Dado que el principio del *proceso de producción capitalista* destruye los organismos naturales que son o un instrumento de su producción o una resistencia a ella, la comunidad y el pueblo sucumben cuando se impone la calculabilidad; el hombre es un apéndice de la maquinaria. “El sistema, indiferente a la diversidad de formas, conduce por su parte a la anulación de las características nacionales y a la fabricación de masas operarias que puedan incorporarse uniformemente en todos los puntos de la Tierra.”⁶⁴ Así como ocurre con el ornamento de masas, el proceso de producción capitalista es un fin en sí mismo. El valor produce valor y el trabajo ya no sirve para la ulterior utilización de las mercancías, sino que su disfrute se convierte en un efecto colateral del proceso de valorización del valor.

4) Cada uno de los trabajadores, como cada una de las *girls*, ejecuta su tarea en la cadena de montaje y realiza una labor parcial sin saber cuál es el todo. “De modo similar al modelo del estadio, la organización se sitúa por encima de las masas”⁶⁵ Y la planificación racional, en ambos casos, es exactamente la misma que el sistema de Taylor: “En la fábrica, las piernas de las *tillergirls* serían las manos. Más allá del aspecto manual, se trata de calcular también disposiciones psíquicas por medio de pruebas de aptitud psicotécnicas. Éste es el ornamento de la masa. El ornamento de masas es el reflejo estético de la racionalidad anhelada por el sistema económico dominante.”⁶⁶

5) Lo que significa que no sólo es su modelo estético sino su ideal regulativo, su *imagen ideacional* en sentido psicoanalítico. “La masa articulada en esas constituciones proviene de las oficinas y fábricas; el principio formal según el cual dicha masa es modelada, también la determina en la realidad.”⁶⁷

⁶² *Ibidem*, p. 54.

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 55. ¡Justo como ahora, en tiempos de la globalización! Es de notarse que Kracauer ha abandonado absolutamente algunas de sus propuestas anteriores, como el regreso a formas comunitarias pre-capitalistas y muestra que el desarrollo de la *producción capitalista* es exactamente el mismo que el de la constitución del pueblo en masa en los espectáculos donde las bailarinas ensamblan ornamentos con su cuerpo.

⁶⁵ *Ídem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 56.

⁶⁷ *Ídem*.

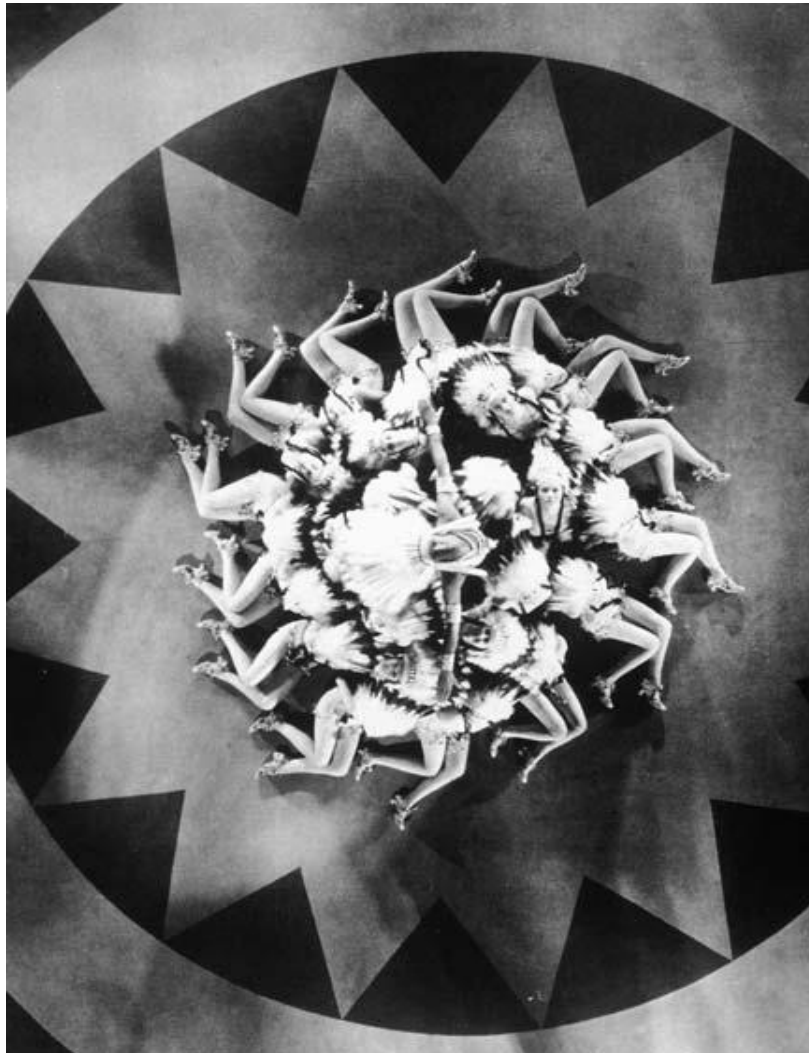


Fig. 6. Ornamento de las masas.

- ***Razón vs Ratio***

Pero ¿qué ocurre con la racionalización? De acuerdo con Kracauer, el proceso de la historia es dirimido por “la débil y lejana razón contra los *poderes de la naturaleza*”; como el pensamiento mitológico reconoce al organismo como modelo originario, el proceso de la historia se convierte en un *proceso de desmitologización*. La *época capitalista* es “una etapa” en esta desmitificación y su pensamiento ha hecho posible un uso y un dominio de la naturaleza como nunca antes, pero a condición de renunciar a las fuerzas emancipadoras de la propia razón.

Kracauer considera –y esto lo hace distinto de Weber y Horkheimer- que la *ratio* del sistema económico capitalista no es la razón misma, sino una “razón enturbiada”. “La *ratio* no incluye al hombre, ni el desarrollo de su proceso de producción se regula mediante la consideración a él, ni la organización social y política se construye sobre él.”⁶⁸ La marca de este pensamiento es la *abstractividad*, un pensamiento utilitario que únicamente indica que el proceso de desmitificación de las masas todavía no ha terminado. Entretanto la masa se muestra nuevamente sumisa a un tipo de pensamiento mitológico, lo cual es síntoma de su regresión. Así, una “consecuencia de la extensión del poder desenfrenado del sistema capitalista es que la oscura naturaleza se rebela de modo cada vez más amenazador, evitando la llegada del hombre que *es* a partir de la razón.”⁶⁹ Es decir, el hombre autónomo tal como es visto a partir de la *razón*.

Mientras la sociología comprensiva de Weber establece una tipología de las formas de racionalidad como modelos de la *acción social* (racionalidad medios-fines, la que considera la acción en sí misma tal como un valor, acción reactiva y tradicional) sin establecer una jerarquía de valores entre todas ellas,⁷⁰ Kracauer únicamente concibe dos modalidades de la racionalidad históricamente acaecidas: la *razón* y la *ratio* del mundo capitalista. Ésta última, como se la presenta desde *La novela policial*, es la forma degradada de la razón y su impulso emancipatorio, pero a diferencia de ese escrito aquí la *ratio* deja de ser concebido únicamente a partir de la negación de los contenidos teológicos que postulan una *comunidad plena reunida en torno a las altas esferas*. Evidentemente Kracauer prefiere la *razón* antes que la *ratio*. Por otra parte, a diferencia de Max Horkheimer, Kracauer no considera a la *ratio* como una *razón instrumental* sino más bien como una *razón enturbiada*, deformación de la libertad y la justicia que se consideraban inherentes al desarrollo de la historia en la Ilustración; este es un tratamiento alegórico que sería descalificado por el director del Instituto de Frankfurt como una intuición alegórica y no como un concepto dialéctico.⁷¹

En el argumento de Kracauer el proceso histórico de la modernidad consiste en el enfrentamiento que tiene lugar entre la *razón desmitologizante* -en tanto *negatividad* del sistema económico dominante- y la *ratio*. Si la *ratio* continúa su avance indiscriminadamente y sin resistencia entonces la consecuencia es que el *culto mitológico* que se oculta en una vestidura

⁶⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁰ Cf. Max Weber, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 101-102

⁷¹ Véase K. Witte, *op. cit.*, p. 135. Es alegórico el tratamiento que mediante prosopopeya dota de características animadas a entidades inanimadas como la *razón* y la *ratio*, su desarrollo es prototípico de las narraciones mientras que el ideal de la teoría es la claridad y distinción de sus conceptos.

abstracta puede retornar bajo lemas racistas que exaltan la naturaleza supuestamente dominada por el capitalismo. Los acontecimientos políticos de los años treinta le dieron la razón a Kracauer. La conclusión pesimista de ello es que “la educación física confisca las fuerzas y la producción; y el consumo impensado de las figuras ornamentales desvía la transformación del orden vigente. El acceso a la razón se dificulta cuando las masas en las cuales debería introducirse se entregan a las sensaciones que les concede el culto mitológico ateo.”⁷²

- **La ambigüedad del ornamento**

Indudablemente Kracauer es partidario de la *desmitologización* radical del mundo, puesto que al menos ella incluiría características ilustradas, que son rechazadas por el ascenso de lo irracional al interior de la *ratio* capitalista que preparó el camino al nazismo. Pero así como el proceso histórico no se decide mediante la eliminación de los contrarios en un momento que los niegue y supere, el ornamento de las masas permanece en su ambigüedad. Tanto como es el signo del sistema económico que, haciendo caso omiso del hombre, se volatiliza hacia el vacío de lo abstracto, algunos “restos del complejo humano también se introducen en el ornamento de masas. Su elección y combinación en el medio estético se produce según un principio que representa a la razón que infringe la forma de un modo más puro que aquellos otros principios que preservan al hombre como unidad orgánica.”⁷³ Pero esta individualidad orgánica no será más la que se impone autoritariamente en los racismos de estado, sino la que brilla en los esfuerzos racionales que tratan de establecer la instauración de la verdad en el mundo.

Mucho antes que Adorno y Horkheimer, Kracauer mostró los caminos seguidos por la *dialéctica de la Ilustración* en su devenir histórico desde la postulación de la autonomía fundada en la razón hasta sus formas degradadas del autoritarismo fascista; con la salvedad de que Kracauer concebía que el papel del arte no era sólo el de fungir como una pieza del sistema sino como el trabajo con los elementos restantes, “pues una representación estética es tanto más real cuanto menos renuncie a la realidad que se encuentra fuera de la esfera estética.”⁷⁴

Los *elementos restantes*, esos fragmentos que no entran en las fábricas del entretenimiento salvo de maneras *deformadas* como ocurre en las estéticas contemporáneas de lo kitsch, prefiguran las fuerzas positivas de la razón desmitificadora; incluso –y sobre todo- si se encuentran en piezas

⁷² Kracauer, *ibidem*, p. 64. El fascismo entonces es la *mitificación* de la *ratio* capitalista. Su mitología justifica la explotación del sistema económico mediante la ideología nacionalista y racial.

⁷³ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 56

estéticas devaluadas como los cuentos de hadas infantiles, pues ellos representan “la maravillosa llegada de la justicia”. Un dato histórico que Kracauer propone a favor de su hipótesis es el hecho de que relatos como *Las mil y una noches*, donde el “poder natural sucumbe ante la impotencia del bien y la fidelidad triunfa sobre las artes mágicas”, fueron publicados justamente en la Francia de la Ilustración, lo cual significaría que la razón del siglo XVIII reconocería la razón de los cuentos de hadas como la propia.⁷⁵ Y la Ilustración francesa, según Kracauer, debe ser considerada como el gran ejemplo del conflicto entre la razón y las ilusiones mitológicas que prevalecen en el ámbito religioso y político; ámbito contra el que el propio Kracauer debió debatirse en su momento, ya que la República de Weimar culminaba sus días en una permanente tensión entre los grupos en pugna y la agudización de la lucha de clases, donde las llamadas hacia una política irracionalista basada en mitologemas nacionales triunfaba aplastantemente sobre los esfuerzos de volver transparente a la naturaleza y lograr la justicia en las relaciones políticas.

Por ello, como melancólicamente escribe en ese fulgurante ensayo de 1927, ese conflicto continúa; su esperanza era que “en el transcurso del desarrollo histórico puede ser que la naturaleza, cada vez más despojada de su magia, se vuelva más y más transparente frente a la razón.”⁷⁶ Y si eso ocurre, podemos inferir, la llegada de la justicia sería equivalente al fin del capitalismo. Al menos esa es la esperanza política que Kracauer depositaba en la ambigua construcción del ornamento de masas. Como la figura a la que parodia (¿o alegoriza?) el concepto “ornamento de las masas” es presa de una paradoja que le constituye: la de servirse de una noción pre-moderna para describir la *verdad* histórica de la modernidad capitalista. Los comentaristas más agudos de la obra de Kracauer han señalado insistentemente esta profunda ambigüedad de su discursividad crítica. John Allen, Joan Ockman, Helmut Michael Staubmann, Henrik Reeh, Molly Fleischer, e incluso Inka Mülder-Bach se han detenido a cuestionar esta aparente aporía del pensamiento de Kracauer; ha sido Miriam Hansen quien la ha desenmarañado en su ensayo *Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer*, donde la escritora alemana sostiene sólidamente que el tropo del ornamento le permite a Kracauer introducir una dimensión utópica en su pensamiento, puesto que el *ornamento* es una figura que históricamente escapa de la lógica capitalista de la ganancia y la acumulación al no ser económica, mientras describe al mismo tiempo la dialéctica de la racionalidad capitalista y

⁷⁵ Cf. *Ibidem*, 57.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 58.

su formalización de todas las esferas de la vida humana, incluidas las del tiempo libre que deviene consecuentemente el apéndice del proceso de producción.

Pero si es cierto que *El ornamento de las masas* puede ser considerado como la descripción de una *distopía* también es cierto que en el conjunto de los escritos de Kracauer guarda un lugar muy especial, pues en él se encuentra su diagnóstico más contundente acerca del capitalismo. El problema de este sistema económico no es que racionalice demasiado, sino que racionaliza *demasiado poco*.⁷⁷ Llegados a estas altura sugiero la siguiente interpretación de esta sentencia aforística: asumiendo la diferencia que Kracauer establece entre la razón desmitificadora como factor constitutivo de la historia y la *ratio* del sistema capitalista que permite el retorno de la naturaleza reprimida bajo ideologías nacionalsocialistas, la frase de Kracauer sugiere que el problema del capitalismo es que, so pretexto de la racionalización de la producción (léase la taylorización) y el desencantamiento del mundo, ha producido una conformación estética que *deforma* la vida de los hombres y elimina la verdadera racionalización, la cual no puede seguir siendo entendida únicamente como el acoplamiento de medios para que se perpetúe la valorización del valor y la explotación del hombre por el hombre; la *verdadera racionalización* es la *desmitificación* que puede lograr en la vida fáctica la maravilla que sólo es sugerida en las formas armoniosas de los ornamentos de masas: la verdadera racionalización, la que se debe llevar a su extremo radical, es la llegada de la justicia y la redención, la *desmitificación de las masas*.

Puesto que el proceso histórico avanza *a través* del ornamento de la masa –y esto es inevitable–, sólo allí cabe la posibilidad de la transformación de la sociedad; y entonces también desaparecerá el ornamento de la masa y la vida humana misma asumirá los rasgos de dicho ornamento, “tal como éste se revela en los cuentos de hadas pero en el plano de la verdad.”⁷⁸ Confieso que no sé si considerar este pensamiento como utópico; la principal razón de ello es que Kracauer no delinea un modelo positivo de sociedad, pero en todo caso muestra la actitud de *los que esperan* tensamente, porque la realidad es tensión perpetua. Pero, al igual que Benjamin, Kracauer consideraba seriamente que en los cuentos de hadas había fuerzas racionales que eran las mismas que buscaban las políticas progresistas dado que muestran acciones que procuran llegar a la *desmitificación* y la autonomía. Para Kracauer el ornamento de la masa también tiene esas potencialidades que residen en su estética de superficie. Aunque

⁷⁷ *Ibidem*, p. 59

⁷⁸ *Ibidem*, p. 65.

La figura humana insertada en el ornamento de masas ha emprendido el *éxodo* desde el exuberante esplendor orgánico y la constitución individual hacia aquel anonimato en el cual se enajena cuando se encuentra con la verdad y cuando los conocimientos que irradian desde el fundamento humano disuelven los contornos de la forma natural visible. El hecho de que en el ornamento de masas la naturaleza se desustancialice es justamente indicio del estado en el cual sólo se puede afirmar de la naturaleza aquello que no se opone a la iluminación mediante la razón.⁷⁹



Fig. 7. Esta imagen revela el contenido emancipatorio latente en los *ornamentos* metropolitanos y sus promesas de una vida sin dominación. Un duendecillo –probablemente sacado de los relatos populares de la localidad de Postdam– baila sobre la orilla del adorno sin manifestar ninguna clase de temor ante la muerte en situaciones extremas, la bandera que porta probablemente sería emblema de una humanidad por venir; se diría que entre el diminuto ser y el ornamento compuesto de hierbas y lianas existe una cohabitación enteramente pacífica, sin conflictos ni mediaciones. Es de notarse que, a diferencia del socialismo utópico de Fourier, Kracauer no cree en la posibilidad de que la redención de las relaciones capitalistas de producción se realice como una armonía reconciliatoria con la naturaleza y la industria; por el contrario, para Kracauer sólo puede lograrse la revolución si y sólo si la naturaleza es completamente *desmitologizada*. El utopismo sin desmitificación sólo genera racismos de estado, como han demostrado tanto el fascismo como el nazismo.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 61.

4. La cultura urbana de los empleados

Como escribe Henrik Reeh, el ornamento de las masas pertenece en todas sus dimensiones a la metrópolis.⁸⁰ El ensayo que Kracauer escribió en 1927 se incluye en esta tendencia. De los escritos que hemos evaluado hasta ahora podemos obtener una caracterización general de la crítica en la primera mitad del siglo XX. Esta nos diría que el contenido de la crítica es la experiencia urbana que se muestra en las superficies de los fenómenos de masas, los cuales contienen la verdad acerca del momento histórico de una época; en el caso de la modernidad, ésta se caracteriza por un avance de la *ratio* en detrimento de las fuerzas emancipatorias de la razón; si la razón *desmitifica* los resabios de las mitologías nacionalistas raciales, la *ratio*, so pretexto del desencantamiento, le ha abierto la puerta a ideologías que abogan por la pertenencia de una comunidad con características naturalizadas; ello se muestra en la propensión a racionalizar la colectivización metropolitana de acuerdo al esquema formal de la producción de valores, de lo cual es *signo* la tendencia que encontramos en los espectáculos de masas que conforman *ornamentos*, en los cuales el individuo funge únicamente en calidad de una pieza dentro de la totalidad; la totalidad racional y geométrica del ornamento de las masas —que excluye cualquier acción espontánea y elimina las formas orgánicas de vida— *deforma* la verdadera socialización, la cual supone el fin de la explotación del hombre por el hombre (redención).

Sin embargo, esa misma crítica argumenta que incluso en las formas ornamentales que caracterizan el sistema económico de producción, y por tanto caracterizan adecuadamente el proceso histórico del capitalismo, se esconden *inadvertidamente* posibilidades racionales de emancipación social. Tal es la ambigüedad del ornamento de las masas. ¿Cómo lograr que esas fuerzas emancipatorias vuelvan a ser activadas a favor de una política progresista? Creo que la estrategia que la crítica sigue en algunos de los escritos de Kracauer es la *repolitización* del espacio urbano, mostrando que este es un factor constitutivo de los procesos colectivos de subjetivación en las grandes urbes. En última instancia la estrategia de Kracauer durante el período de Weimar consiste en insistir nuevamente en el problema que, en su opinión, es el talón de Aquiles del capitalismo: el hecho de que este sistema económico no racionaliza demasiado, sino *demasiado poco*. Kracauer intentará llevar el proceso de racionalización de la *desmitificación* hasta los centros urbanos donde los hombres, que son las piezas del ornamento de masas capitalista, realizan sus tareas en el área de la producción y buscan el solaz del entretenimiento, para devolverles una imagen verdadera de la vida tal como es dañada. En

⁸⁰ Reeh, *Ornaments of...*, p. 104.

lugar de la figura armoniosa del ornamento en el que todas las piezas conforman una unidad geométrica sin saber cual es el papel de cada uno dentro del conjunto del sistema de producción y del diseño social, Kracauer les mostrará a las masas su imagen fragmentada tal como ésta *aparece* realmente; pero esta vez el espejo no será un diseño social como el que se encuentra en los estadios y las fábricas, sino un conjunto de *mosaicos* que en su fragmentación revelan la falsa totalidad.

En los escritos que anteceden a su exilio, Kracauer abandona la *crítica inmanente* que había caracterizado su reflexión sobre los objetos marginales de la cultura de masas y recurre a una estrategia distinta. Sus escritos sobre las ciudades de Berlín –ciudad a la que llega en calidad de editor cultural enviado por el *Frankfurter Zeitung*– muestran una reflexión que, sin renunciar a su apego a lo concreto, vinculan su reflexión con el espacio como factor de una posible *politización* radical. Kracauer, quien en sus primeros escritos mostraba una tendencia a favorecer formas de comunidad que parecían guardar semejanza con los programas de escritores reaccionarios, dejará paso al crítico cultural para volverse un crítico materialista de la cultura. Aunque mostraba diferencias con el Partido Socialdemócrata y guardaba más simpatías por el anarquismo, la postura de Kracauer tampoco es del todo clara si se la mide con la vara de la *realpolitik* de Weimar. Sin embargo en su calidad de periodista logró una independencia que no tenían los intelectuales orgánicos; en todo caso, lo que puede decirse es que la postura que demostró tener era anticapitalista y crítica, aunque con muchas simpatías, hacia el socialismo.⁸¹

Los empleados

Walter Benjamin interpretó la posición marginal –se diría extraterritorial– de su colega como un distanciamiento de la influencia política en un medio conformista como el de la prensa, pero también como un ventaja estratégica. Mientras el Nuevo Radicalismo Berlínés y la Nueva Objetividad aparecían públicamente con los deslucidos ropajes del reportaje, Kracauer recorría

⁸¹ Aunque este no es un trabajo biográfico, debo asentar algunas referencias de lo anteriormente señalado. Henrik Reeh, en el libro que hemos citado abundantemente en esta investigación, consigna que en los primeros años que siguieron al estallido de la Gran Guerra de 1914, Kracauer también se dejó llevar por la marea nacionalista que impregnaba los periódicos y demás manifestaciones culturales, escribiendo artículos que legitimaban la guerra como factor propicio para el desarrollo de los pueblos. Véase Reeh, *op. cit.*, p. 48. Posteriormente el propio Kracauer criticaría sus posiciones de juventud en su novela autobiográfica *Ginster, escrito por él mismo*, publicada anónimamente. A los 24 años escribió un ensayo donde, en tiempos en los que estaba por decidirse la forma política que adquiriría Alemania a raíz del levantamiento trunco de 1918, defendió al socialismo como la mejor estrategia política. todavía Peter Gay recuerda que en los tiempos oscuros que se avecinaban furiosamente sobre la cultura de Weimar los artículos de Siegfried Kracauer publicados en el *Frankfurter Zeitung* eran representantes de la actividad cultural de la *intelligentsia* alemana; en ellos el pensador judeoalemán deploraba la pasividad política de las vanguardias berlinesas autoproclamadas el “nuevo estilo”. Ver Gay, *Weimar culture...*, p. 122.

con la humildad de un trapero las calles de Berlín recogiendo con su bastón los trapos discursivos y los jirones lingüísticos que emergían espontáneamente de los medios de la clase de los empleados. Así el trabajo de Kracauer no se conformaría con retratar escenas de la vida un tanto descuidadas sino en desenmascarar sus implicaciones políticas con pasión, puesto que “si penetra dialécticamente en la existencia de los empleados, no lo hace en calidad de marxista ortodoxo, y aún menos de agitador práctico, sino por el hecho de que penetrar dialécticamente significa desenmascarar.”⁸² De esta forma el conjunto de pequeños ensayos compuestos por Kracauer a partir de entrevistas y materiales empíricos, aparecería publicado como libro en 1930.

Los análisis urbanos de Kracauer lo obligaron a compilar demostraciones prácticas de la “filosofía de la historia” que había esbozado, entre tanto, en sus artículos periodísticos. El lugar donde estas hipótesis podían corroborarse era ni más ni menos que Berlín, la capital alemana de los empleados, la ciudad donde la cultura de la *ratio* se producía para el consumo de la nueva clase emergente. Para entonces no había muchos estudios sociológicos sobre esta agrupación intermedia entre la burguesía y el proletariado que había superpoblado la metrópolis alemana. Los empleados eran una formación social que había sido el producto de la descomposición de la casta militarizada del Reich de Bismarck y del ascenso de la burocracia en el momento álgido de la taylorización. La racionalización del trabajo con miras al acrecentamiento de la producción se anunciaba entonces como un proceso benéfico para las masas, lo cual mejoraría la calidad de los bienes para abaratar sus precios. En realidad, como muestra Kracauer, lo que se abarataba era la circunstancia de vida de los empleados; los cuales, sin una ideología rectora, se encontraban al mismo tiempo al margen de los procesos políticos de masas y al centro de la mecanización del trabajo.⁸³

Así, el período de racionalización que va de 1925 a 1928 vio ascender un imponente ejército de empleados en cuyas filas surgen hombres corrientes, que son intercambiables entre sí y que desplazan constantemente a los precedentes “suboficiales del capital”;⁸⁴ lo cual solamente indica que la misma concepción económica que configura la fábrica de un modo cada vez más racional engendra también el empeño de racionalizar totalmente la masa de seres humanos que, hasta entonces, era difícil de manejar. Con lo cual se forman, sobre la base de la economía

⁸² Walter Benjamin, “Prólogo. Sobre la politización de los intelectuales” en S. Kracauer, *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, 2008b, p. 94.

⁸³ Cf. Kracauer, *Los empleados*, pp. 152-155.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 114.

moderna, formas de vida patriarcales y autoritarias, generadas únicamente por la racionalización generalizada de todas las esferas de la vida cotidiana. A tal grado avanza este proceso creciente, que la empresa organiza por cuenta propia todo un circuito de actividades patriarcales de ocio, donde la convivencia con la familia y el deporte son amalgamadas al proceso de producción: la cultura del ocio de masas es así una cultura dirigida desde la empresa para la consecución del capital. Estas *actividades neopatriarcales*,⁸⁵ fundadas en su momento en el norte de Alemania por la industria pesada, actúan bajo la aplicación de todos los métodos y medios posibles a fin de apartar a los asalariados de la lucha de clases, hacer que se sientan contentos con el sistema económico actual y ponerlos en la conexión más estrecha posible con la empresa y con los sueños pequeñoburgueses de un ascenso en la jerarquía empresarial.

De tal forma que la colonización del capital de la última esfera que resguardaba un resquicio a la individualidad es sofocado en pro de la creciente despolitización de una clase de empleados que, pese a todo, están en un proceso perpetuo de proletarización. “La difusión del deporte no elimina complejos, sino que es, entre otras cosas, un fenómeno de represión de gran estilo; no promueve la transformación de las relaciones sociales, sino que es, globalmente, un medio fundamental para la despolitización. Esto no impide que, en la exacerbación del deporte, también se anuncie el anhelo revolucionario que las masas poseen de un derecho natural que pueda erigirse contra los males de la civilización.”⁸⁶

A igual distancia del marxismo como de un sindicalismo activo, las masas de empleados se divierten con una cultura rosa que sólo es la deformación de una sociedad lozana. La única aceptación de la pauperización creciente que acepta el sistema se encuentra en las oficinas que atienden a los desempleados. En ellos “Consciente o –acaso todavía más- inconscientemente, la sociedad se ocupa de que esta demanda de necesidades culturales no conduzca a la reflexión acerca de las raíces de la genuina cultura y, con ello, a una crítica de las circunstancias gracias a las cuales ésta ejerce el poder.”⁸⁷

La casta de los empleados ocupa entonces una zona *extraterritorial* propensa al sometimiento del autoritarismo militarizado y la uniformación. Al igual que como ocurre con las *tillergirls*, las secretarias aprenden a mecanografiar al ritmo de bandas sonoras y marchas marciales, mientras que el jefe de la empresa les recomienda a todos sus empleados lucir un vestuario “informal, con nivel” ornamentado con una insignia militar para las visitas oficiales. El sistema cultural,

⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 187.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 215-216.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 207.

que podría ser la prefiguración de la *industria cultural* de Adorno, todavía no obtiene su imagen totalitaria, pero ello es porque la racionalización del trabajo sólo comienza a agudizar sus síntomas sociales. Por ello la última línea del libro de Kracauer es bastante sintomática. En ella declara: “Lo importante no es que las instituciones sean transformadas, sino que los hombres transformen las instituciones.”⁸⁸

La ciudad

Que los hombres transformen las instituciones. ¿Cómo? *Los empleados* de Kracauer, monografía sociológica poco habitual y destinada a un tema poco explorado entonces, se alejaba del género periodístico e incursionaba en la forma del ensayo breve y aforístico, con imágenes certeras y polisémicas que abrían el abanico de la lectura. Aquí se realizó una reducción forzada de su contenido. Sin embargo esa cualidad *formal* era ya una condición de *contenido*. La forma del libro contenía la clave de su epistemología, diseñada para la ocasión; puesto que transformar las instituciones en sentido político sólo puede ser posible porque la realidad misma es ya una *construcción*.⁸⁹ Lo que no significa que sea arbitraria ni relativa sino que la masa, constituida como *ornamento a partir de los objetos que genera la estética de superficie de la ratio*, y los empleados son el efecto de estas instituciones que se articulan a la racionalización del capital. “Ciertamente –escribe Kracauer- la vida debe ser observada a fin de que la realidad se constituya.”⁹⁰ Pero estas no pueden ser consignadas en el reportaje por que éste fotografía la vida y la presenta como una imposición de facto, mientras que la forma ensayística y discontinua exhuma su *contenido de verdad* y lo muestra en un *mosaico* que conforma su imagen dinámica. El ensayo es una forma que expresa el modo de ser de la vida, que es *construcción*.⁹¹

Y el constructivismo epistemológico y ontológico de Kracauer supone que la realidad puede ser criticada porque es justamente eso, una *construcción* histórica y finita, provisional, *el estar abierto a lo que abre, tener y no tener simultáneos*.⁹² Al hacer uso de este constructivismo para describir el *contenido de verdad* del capitalismo tardomoderno, Kracauer actúa como un cronista que se niega a aceptar los contenidos doctrinales del historicismo burgués y trata de reconstruir la *experiencia* de una época que olvida fácilmente la manera en que los objetos que conserva y niega pueden narra los eventos significativos de esa época. Como escribe en su ensayo *La*

⁸⁸ *Ibidem*, p. 233.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*, p. 117.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁹¹ Cf. *Ídem*.

⁹² Cf. Kracauer, *La novela policiaca*, p. 163

fotografía: “La significación de las imágenes de la memoria está vinculada a su contenido de verdad”⁹³, ya que “en la obra de arte el significado del objeto se convierte en un fenómeno espacial”⁹⁴ que cuenta la historia de su tiempo. Así: “La última imagen de la memoria perdura en el tiempo por su carácter de inolvidable;”⁹⁵ carácter que siempre puede volver a ser actualizado de manera crítica. Y puesto que las imágenes espaciales son los sueños de la sociedad, la ciudad es el *jeroglífico* que permite revelar efectivamente las tendencias sociales y, aún más, permite *repolitizar* el espacio a favor de la *razón desmitificadora*.

Los ensayos de Kracauer contenidos en *Strassen in Berlin und anderswo* son las piezas en las que el prolífico escritor judeoalemán exhibe sus reflexiones fenomenológicas sobre las relaciones del espacio urbano y sus potencialidades para la crítica social. Como una duplicación de estructuras mentales similares al sueño, las calles de la metrópolis hacen posible que la masa refleje inconscientemente entidades que eslabonan su frágil identidad. En sueños e intoxicaciones la masa puede percibir colectivamente las medidas que adquiere en el *ornamento* urbano de la planificación de la *ratio*, mientras el *miedo* es la verdadera articulación donde se concentra el individuo. Como defiende Reeh, el miedo es una estructura básica de la concepción de la metrópolis desarrollada por Kracauer.⁹⁶ Más tarde, en *De Caligari a Hitler*, Kracauer, al analizar el expresionismo alemán, muestra que el circo y la calle en las metrópolis eran los signos recurrentes del abismo que se abría entre la pesadilla colectiva de la tiranía y el caos anárquico de la falta de autoridad. Las tendencias colectivas de la República de Weimar únicamente concebían esas dos alternativas como salidas viables de la crisis económica de los años veinte; sintomáticamente la libertad como idea democrático-liberal no era concebida como una opción factible en los films de la época.⁹⁷ Las representaciones artísticas recurrentes hacían pensar que de los bulevares y de las calles mismas surgían gritos estridentes de desesperación, tal como Kracauer analiza en “Schreie auf der Strasse” de 1930. La conexión entre la *ratio* y el miedo psicológico le hicieron escribir: “¿Es el vacío el que en pocos segundos hace (a las calles del Este de Berlín) tan siniestras? Repito que no lo sé.”⁹⁸

En todo caso la reflexión urbanística, por así decirlo, de Kracauer muestra una clara tendencia a privilegiar, como una especie de valor utópico, la arquitectura de ciudades del

⁹³ S. Kracauer, “La fotografía” en *La fotografía y ...*, p. 23

⁹⁴ *Ibidem*, p. 25

⁹⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁹⁶ Ver Reeh, *Ornaments of...*, p. 119-122.

⁹⁷ Ver Kracauer, *De Caligari a...*, p. 74.

⁹⁸ Kracauer, *Strassen in Berlin und anderswo*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1964, p. 29.

Mediterráneo como Capri y París, las cuales se presentan como una forma estética reflexiva; por el contrario el pensador judeoalemán se mostraba proclive a entender las estructuras de Berlín como si estuvieran reguladas por un principio de realidad funcional y social. Mientras que París y su compleja organización en distritos y *faubourgs* obedecían a un programa urbanístico descentralizado, que permitía la interrelación entre las diversas clases políticas y el surgimiento de una subcultura bohemia y trashumante, Berlín era la ciudad del cambio constante; lo cual impedía la formación de una memoria urbana en sus habitantes, cada vez más alienados por el ritmo de la producción y los espectáculos masivos. Como Kracauer escribe en “Strasse ohne Erinnerung”: “En tanto muchas ciudades prescindibles parecen haber sido creadas para la eternidad, hoy día Kurfürstendamm es la encarnación del tiempo muerto que pasa, donde nada es capaz de durar.”⁹⁹ En los distritos comerciales de Berlín el cambio permanente impide la memoria colectiva.

De acuerdo con Frisby la implicación de las imágenes de París estudiadas por Kracauer es que sus laberintos no son espaciales, sino temporales: son el recuerdo de una historia perdida, por ejemplo la de la Comuna de París.¹⁰⁰ Por su parte “Strasse ohne Erinnerung” es una investigación acerca de las condiciones bajo las cuales la memoria colectiva puede funcionar cuando un proceso, como por ejemplo el de las ciudades medievales, es reemplazado por un permanente cambio económicamente condicionado.¹⁰¹

Podríamos considerar entonces que en Kracauer la crítica es la práctica discursiva que considera la ciudad como su *médium* más propio –su *a priori histórico*–, y estudia los fenómenos de masas para obtener de ellos las imágenes que revelan la verdad de una época histórica. Dicha *verdad* es la imposición del *olvido colectivo* en las metrópolis capitalistas donde el ritmo de la producción es paralelo a los bienes estéticos masivos donde este revela su tendencia a la racionalización; tendencia que también se encarna en los paisajes de los centros urbanos modernos. Sin embargo el olvido reprimido retorna en las ciudades como un grito que muestra que no todas las potencialidades de la *razón* se han realizado en la historia, y que hay ciudades que resguardan el sueño de la revolución que puede acabar con la dominación de clase. Es probable que también Kracauer lo haya soñado en su exilio en Francia. Kracauer abandonó Alemania junto con su esposa el mismo día del incendio del Reichstag. Y, desde la

⁹⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁰ Cf. Frisby, *Fragments of...*, p. 139.

¹⁰¹ Ver Reeh, *op. cit.*, p. 156.

extraterritorialidad, escribiría una obra importante sobre la ciudad de París y las operetas que ésta produjo durante el reinado de Louis Napoleón.

5. las operetas y la revolución: biografía desde la extraterritorialidad

Jacques Offenbach y el París de su tiempo es, según la indicación del propio autor, la biografía de una sociedad; no el relato de la historia de un individuo sino la descripción de la fisonomía de su tiempo y, quizá más que de su tiempo, el relato de la vida de la ciudad que colaboró en las labores de parto del material artístico de las operetas de este desatendido compositor, al mismo tiempo judío, alemán y francés, digno representante de la cultura cosmopolita de su tiempo. Se dice que Adorno repudió la obra por carecer de análisis musicales adecuados, es decir, regidos por su propia óptica, y que un receloso Walter Benjamin vio en ese escrito algunas de sus propias tesis que estaban siendo elaboradas en la ambiciosa obra de su vida, conocida ahora como *Das Passagen-Werk*. También se dice que Benjamin detectó en ella un cierto tono apologético de la condición de judeidad en el exilio, de la cual él era partícipe tanto como Kracauer; con quien se reunía ocasionalmente en algún cafetín de París.

De acuerdo con Gertrud Koch, el principal motivo del rechazo de Adorno era que el libro sobre Offenbach prescindía del método de la *crítica inmanente*, que había caracterizado las anteriores reflexiones de Kracauer sobre las piezas estéticas marginales de la cultura de masas, y que en su lugar Kracauer decidió esclarecer la época para esclarecer el sentido estético-político de un género que, además, era menor dentro de la alta cultura.¹⁰² Sin embargo Kracauer había depositado valiosas esperanzas en este trabajo.

Algunos comentaristas sugieren que fue elaborado solamente por razones económicas dado que, ante el exilio forzado y apresurado, Kracauer contrajo severas deudas monetarias. Considero que este argumento es bastante débil. El libro sobre Offenbach es una pieza importante que relaciona la crítica con la ciudad, y que muestra al lector el pasado de la sociedad de masas moderna.

Kracauer escribe una pieza brillante sobre acontecimientos que tuvieron impactos globales en el mundo occidental. Desde las Exposiciones Universales a la Comuna de París, pasando por los carnavales populares y el ascenso del can-can, hasta llegar a la industria cultural en ciernes y el arribo de la primera dictadura moderna, ésta biografía social de Jacques Offenbach

¹⁰² Ver Koch, "Foreword" en Kracauer, *Jacques Offenbach and the Paris of his time*, Nueva York, Zone books, 2002, p. 11.

es sobre todo una biografía del régimen que necesitaba y facilitó, con sus diseños urbanos y gigantescos pasajes y bulevares, el nacimiento del género ligero de la opereta. El Segundo Imperio y la ciudad de París son los verdaderos personajes de esta biografía colectiva. Por ello el enfado y la descalificación un tanto autoritaria de Adorno deberían ser reconsiderados en la evaluación global de la crítica. En última instancia, me gustaría defender que la reacción de Adorno en contra del libro de Kracauer obedece al hecho de que, paulatinamente, la Teoría Crítica elaborada por el Instituto de Frankfurt dejó de tener verdaderos vínculos con la experiencia urbana, y que dicho alejamiento, que será tratado en el tercer capítulo de ésta investigación, se consumó con la teoría de una *dialéctica negativa* que atiende los procesos de largo aliento en la civilización occidental. Si la teoría adorniana de la *crítica immanente* no encontró eco en las últimas reflexiones de Kracauer, esto se debe al hecho de que Kracauer se dedicó a reflexionar sobre el espacio urbano para encontrar en él posibilidades de *repolitización* racionales. Para Kracauer, según refiere un pasaje de su libro póstumo *History, the last things before the last*, escrito como respuesta y crítica a la *Dialéctica negativa* de Adorno

Su rechazo de cualquier estipulación ontológica a favor de una dialéctica infinita que penetre todas las cosas y entidades concretas parece inseparable de una cierta arbitrariedad, una ausencia de contenido y dirección en esas series de evaluaciones materiales. El concepto de Utopía es entonces usado necesariamente por él sólo de un modo formal, como una frontera conceptual que, al final, emergerá invariablemente como un *deus ex machina*. Pero el pensamiento utópico sólo puede tener sentido si se asume la forma de una visión o intuición con un contenido definitivamente anclado. Por ello la inmanencia radical del proceso dialéctico no lo hará; algunas fijaciones ontológicas son necesarias para imbuirlo con significado y dirección.¹⁰³

Ciertamente puede existir un pensamiento político que no tenga supuestos esencialistas y no sea normativo; en la tercera parte de este trabajo examinaré los trabajos de Michel Foucault y Judith Butler al respecto, para mostrar que una de las características principales de sus procedimientos analíticos consiste en criticar algunos de los principios fundamentales de la teoría y la filosofía políticas desde una posición que debe ser considerada como estrictamente *política* en sí misma. Sin embargo dudo mucho que pueda haber un pensamiento verdaderamente político donde no existe ninguna consideración sobre la ciudad y su papel como factor constitutivo de las formas de subjetivación. Al perder este enclave, el ejercicio de

¹⁰³ Kracauer, *History. The last Things before the Last*, p. 29.

la crítica corre el riesgo de volatilizarse y precipitarse en consideraciones meramente metafísicas.

La política de la diversión

El epígrafe de Baudelaire que encabeza la biografía social *Jacques Offenbach y el París de su tiempo* es bastante explícito: “*que le lecteur ne se scandalize pas de cette gravité dans le frivole...*”. La seriedad de lo frívolo es el subtexto del ensayo de Kracauer sobre la sociedad francesa del siglo XIX; con sus monarquías y dictaduras ésta sociedad, se insiste en el *Prefacio*, es la precursora inmediata de la sociedad moderna.¹⁰⁴ En ella las operetas tuvieron una función importante. Producto inmediato de la subcultura de los *boulevardiers*, territorio de *flâneurs* y la clase burguesa en ascenso, las operetas de Offenbach estaban trazadas por la caída paulatina de la monarquía de Louis-Philippe y la llegada de la dictadura de Louis Napoleón. El marco del relato son las revoluciones frustradas que intentaban derrocar ambos regímenes. Kracauer comienza la narración con la descripción de la famosa pintura de Eugene Delacroix, *La libertad guiando al pueblo*, como si quisiera sugerir que este fresco contuviera alegóricamente el contenido normativo de la historia que hubiera deseado escribir.

El ascenso de Offenbach y el inicio de la evolución del género de las operetas coincidieron con la Exposición Universal de 1855. Con la Exposición Universal de 1887 colapsó la *offenbachiade*. El zenit de la opereta era inseparable de la dictadura de Louis Napoleón, y cuando la dictadura colapsó la opereta también guardó silencio. “La opereta jamás hubiera nacido si la sociedad de su tiempo no fuera ella misma similar a la opereta; nunca hubiera vivido un mundo de ensueño, negándose obstinadamente a despertar y enfrentarse a la realidad.”¹⁰⁵ El Segundo Imperio proclamó una *política de la diversión* y el glamur para mantenerse en el poder, lanzando objetos culturales que portaran los *deseos oníricos* de la burguesía cosmopolita en un nivel óptimo. Ello incluía también una reforma urbanística para sofocar los piquetes de huelga y la actitud revolucionaria del proletariado metropolitano. Como escribe Kracauer, ampliamente sensible -según hemos visto- a las disposiciones de la superficie citadina, uno de los proyectos favoritos del Emperador fue la reconstrucción de París. Como el de todos los dictadores, su sueño de perdurar en el poder erigió diversos monumentos arquitectónicos que dieron un semblante político y reaccionario a la ciudad entera. Pero habría que leer en ello algo más que

¹⁰⁴ Kracauer, *Jacques Offenbach and the Paris of his Time*, p. 23.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 215.

un esfuerzo ornamental típico de los regímenes autoritarios que hemos conocido previamente. De hecho ésta política fue, en el argumento de Kracauer, una extraña mezcla de cálculo y fantasía. Uno de los motivos para el embellecimiento de la capital francesa fue el sustento y el acrecentamiento de la magia asociada con su nombre; pero fue algo ejecutado por motivos prácticos, los cuales introducían artificialmente el desempleo, el incremento de la higiene y el mejoramiento de las condiciones para el tráfico urbano; finalmente, el diseño urbano dificultaba las insurrecciones debido a que las calles estrechas de los barrios proletarios estaban diseñados para que la artillería del Segundo Imperio las recorriera con facilidad y bloqueara las posibilidades de que los revolucionarios montaran barricadas sobre los pasajes peatonales. La dictadura había aprendido muy bien la lección de los levantamientos de julio de 1830.¹⁰⁶

Georges-Eugene Haussman fue el artesano de este diseño urbanístico. Actualmente una de las principales avenidas de París todavía lleva su nombre. Unida a esta política de remodelación del paisaje cotidiano parisiense en células incomunicadas, Francia vivió el crecimiento exponencial de una cultura cosmopolita. “Uno de los primeros pasos en esta dirección fue la construcción del Palacio de la Industria in los *Champs-Élysées*, como la realización del sueño imperial de una exhibición mundial parecida a la Gran Exhibición de Londres.”¹⁰⁷ Los seguidores de Saint-Simon, que propiciaban un crecimiento industrial, que entendían como la realización utópica de un mundo sin pauperización, nunca se imaginaron que entraban en la era de la lucha de clases; y como tenían esperanzas ilimitadas en el desarrollo del comercio y la industria, el comercialismo devino la suprema esfera donde nadie había reinado jamás.¹⁰⁸

Actualmente podemos ver en las Exposiciones Universales del Segundo Imperio la realización del sueño colonial de enaltecer una cultura universal a todo el globo, un mundo de ensueño y catástrofe que pretendía representar la utopía de masas que prosiguió, de acuerdo con Susan Buck-Morss, hasta la guerra fría.¹⁰⁹ Y en su momento seguramente no implicó otra cosa. El modernismo estético surgió con ese sueño de masas. Al comienzo del Segundo Imperio la burguesía estaba tan reclusa en sí misma que temerosamente ansiaba una brisa que proviniera del mundo exterior para componer su semblante. La dictadura prohibió toda expresión de opiniones políticas y redujo la vida política casi a cero. El control fue tan estricto que los burgueses se recluyeron más y más en la vida privada, según se puede apreciar por los

¹⁰⁶ Cf. *Ibidem*, p. 158.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 159.

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 92.

¹⁰⁹ Ver Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East an West*, Inglaterra, The MIT Press, 2002.

objetos estéticos de consumo que decoraban los interiores de sus hogares con un aire exótico, afectado, de las tierras de la colonización; y la vida privada estaba tan vacía como la vida pública. El escape de la realidad de la burguesía estaba en completa armonía con el desprecio de la naturaleza y sus elementos, desprecio que predominaba entre los adeptos a los bulevares del tiempo de Louis-Phillipe.¹¹⁰

Así era el París de las operetas de Offenbach, las cuales reflejan mejor el clima frívolo de la superestructura del Segundo Imperio de lo que, por ejemplo, hacían contemporáneos suyos en el terreno de la opera seria, como Wagner.

Wagner buscaba deleitar a su audiencia bajo un hechizo enfebrecido, revistiendo su música con un manto de ascetismo, mientras Offenbach era la quintaesencia de la ternura y la jovialidad. Wagner usaba la mitología y las sagas heroicas para crear dramas musicales que rehuyendo de su pesimismo, o mejor a causa de él, agravaran en sus culminaciones la impotencia política de la burguesía alemana, mientras Offenbach explotaba temáticas de materiales similares para hacer sátiras donde él jugueteaba poniendo pies arriba las condiciones políticas verdaderas.¹¹¹

En Wagner existía una fuerte nostalgia de la emancipación mientras que Offenbach era tan libre como un ave para hacer mofa de la realidad política del Segundo Imperio. Por sus operetas desfilaban figuras extrapoladas de la antigüedad que representaban la realidad social de París con trajes de época. Piezas como *Orfeo en los Infiernos* o *Helena de Troya* exhibían regímenes tiránicos que eran conducidos por dictadores enfebrecidos, en busca permanente de la satisfacción de sus deseos, rodeados de cortes estrafalarias de servidores frívolos; *La gran duquesa de Gerolstein* trataba de una guerra impulsada por los deseos de una amante de la casta militar germana al mismo tiempo que la política de Bismarck impulsaba una guerra en realidad. Los reinados corruptos del Olimpo eran la replica exacta del dictador de la burguesía. Detrás de todo el impresionante dispositivo, los viejos apetitos triunfaban sobre el Segundo Imperio.¹¹² Lo más interesante del cuadro histórico que traza Kracauer es que incluso cuando la postura apolítica de Offenbach tenía marcadas tendencias a favor del Imperio, sus operetas eran contrarias a él y lo exhibían desnudo ante los ojos de las masas. Así de ambiguo era el valor político de sus producciones estéticas. Su frivolidad iba mucho más hondo de lo que el mundo de las modas de la bohemia podía ver. Para algunos críticos contemporáneos esta

¹¹⁰ Kracauer, *ibidem*, p. 215.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 228.

¹¹² Ver *ibidem*, p. 207.

época marca el inicio de la relación conflictiva del arte elevado con la cultura de masas. Andreas Huyssen es de la opinión que tal antagonismo proviene del fracaso de la revolución de 1848; en sus términos la “pugna emergió en su forma típicamente moderna durante el Segundo Imperio de Napoleón II y en el nuevo *Reich* de Bismarck.”¹¹³ Probablemente Kracauer hubiera compartida esta opinión también.

En un tiempo donde la burguesía estaba políticamente estancada y la izquierda era impotente, las operetas de Offenbach habían producido la forma más definitiva de la protesta revolucionaria.¹¹⁴ Ciertamente la *offenbachiade* fue un instrumento político clave de la *política urbanística de la diversión*, pero los trabajos de Offenbach llegaron a ocupar el lugar objetivo de la resistencia al régimen que fue suprimido con la represión de la izquierda. Éste es el argumento clave de Kracauer. “Con la caída de la dictadura y el crecimiento de la oposición de izquierdas, las fuerzas sociales cuyo lugar había sido tomado por las operetas de Offenbach fue ocupado de nuevo.”¹¹⁵ Pero esta vez en términos políticos y no sólo estéticos.

Es imposible no leer este cuadro biográfico como una visión personal de la marcha histórica de la propia República de Weimar, que por años fue el ambiente natural de la obra del propio Siegfried Kracauer. En la elección de su tema es probable que el pensador judeoalemán se hubiera reconocido en el músico y compositor de operetas; pues como él, Kracauer tenía un talento extraordinario para leer la superficie de las cosas y descifrar en ella las tendencias de la multitud. La diferencia es que el tiempo de Offenbach culminaría con el ascenso de una nueva república, mientras que el de Kracauer finalizaba con la caída de la frágil democracia de masas y la llegada de una dictadura totalitaria. Después de todo, la República de Weimar era una idea esperando volverse realidad.¹¹⁶ En los ojos de Kracauer, esa cultura cosmopolita que tenía los sueños revolucionarios tan a flor de piel, patentes en las superficies de la ciudad, era la promesa de emancipación que la *razón desmitificadora* debía recordar.¹¹⁷

¹¹³ Andreas Huyssen, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masa, posmodernismo*, Argentina, Adriana Hidalgo, 2006, p. 41.

¹¹⁴ Cf. Kracauer, *ibidem*, p. 324.

¹¹⁵ *Ídem*.

¹¹⁶ Ver Gay, *Weimar culture...*

¹¹⁷ En este punto Kracauer se separa de la evaluación de Marx de los acontecimientos descritos, justo por dos razones. 1) porque Marx consideró que los eventos políticos de 1848 revelaron la oposición existente entre la cultura cosmopolita y la política internacionalista de la Asociación obrera, que él contribuyó a formar; 2) porque los objetivos de la Internacional se lograron, al menos parcialmente, con la Comuna de París, a la cual veía Marx como la realización fáctica del comunismo. La legendaria Comuna francesa era el gobierno de la clase proletaria, que se oponía al Versalles reaccionario de Thiers. Sin embargo, la política cosmopolita enfrentó el proceso revolucionario mediante una *guerra civil* que acabó con las esperanzas del proletariado. En última instancia, Marx opone la estrategia comunista de la *revolución* a la cultura cosmopolita que optó por una *guerra civil* para mantener

La ciudad se ha convertido en una cosmópolis. Vive en una especie de sueño diurno, víctima de miles de entusiasmos, jugando con miles de peligros y esperanzas, vibrante y tensa como si estuviera en medio de algún gran evento. ¿Era posible no amar a París entonces?¹¹⁸

6. De *Caligari* al exilio

Kracauer era de los pocos pensadores de izquierda que tomaron en serio la dialéctica entre el modernismo y la cultura de masas. Para él el arte de las vanguardias no era más valioso que las películas comerciales de bajo perfil o que los objetos marginales del ambiente urbano. Nunca intentó –como Benjamin– escribir una teoría del arte que fuera revolucionaria e inapropiable por el fascismo, pero sus observaciones del paisaje de las grandes metrópolis pretendían revitalizar las esperanzas revolucionarias de las masas cada vez más sometidas al yugo totalitario. Como hemos visto, Kracauer consideraba seriamente el arte de masas como un terreno epistemológico inexplorado debido a que éste revelaba las tendencias colectivas y satisfacía los impulsos psicológicos de las masas. La biografía social de Jacques Offenbach mostró, por otra parte, que los objetos culturales no eran únicamente medios para la expresión de las mismas sino que, eventualmente, podían funcionar activamente como *fuerzas políticas* “sustitutivas” cuando los movimientos de las masas que luchaban por su emancipación eran sometidos por las políticas dictatoriales. Y así como las calles de Berlín gritaban cuando el proletariado no podía tomarlas para la revolución, los fenómenos de la superestructura impulsaban la vida nacional desnudándola y desocultando sus significados profundos.

En su pensamiento las relaciones entre la ciudad, lo político y la crítica son bastante estrechas, a tal grado que, si se intentara desatar una de las partes del trinomio, el proyecto de Siegfried Kracauer caería irremediamente ahogado por su propio peso. A través de sus páginas leemos una consideración de la historia que no era demasiado común cuando fue producida. El avance de la *ratio* sobre la *razón*, el proceso de *desmitificación* inconcluso y su rescate potencial a partir de objetos olvidados por la alta cultura y deformados por la estética kitsch son algunos de sus elementos conceptuales. El *ornamento de las masas* es de cualquier

sus privilegios sobre los medios de producción. Es probable, por ello, que en el vocabulario político exista una nueva antinomia, *revolución* vs *guerra civil*. Ver Karl Marx, *La Guerra civil en Francia*, Madrid, Fundación Friedrich Engels, 2003, y para un balance desde la perspectiva de lo político, el sugerente análisis comparativo de Nicole Loraux, “Corcira, 427-París 1871. La “guerra civil” entre dos épocas” en *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, España, Akal, 2008, pp. 51-81. Desarrollé esta temática en “Karl Marx, antropología de lo político: guerra civil y revolución” ponencia presentada en el 1er Coloquio Internacional “Marxismo y antropología” de la ENAH el 1 de septiembre de 2010.

¹¹⁸ Kracauer, *op. cit.*, p. 291.

forma su concepto bisagra. Sus últimos trabajos elaborados en el exilio norteamericano no sólo no rechazan varias de las premisas que hemos analizado en este capítulo, sino que además las incluyen y actualizan. En oposición a lo que la mayoría de sus comentaristas han argumentado, los textos de Kracauer sobre el cine no prescinden de sus escritos de Weimar. De hecho su lectura sería imposible sin ellos, o al menos perdería mucha de su riqueza y realismo.

Antes de concluir este capítulo, quizá demasiado extenso, me gustaría considerar únicamente algunos aspectos de uno de los textos a los que hago referencia —el cual ha aparecido intermitentemente en el análisis de este trabajo—; me refiero a *De Caligari a Hitler. Una historia psicológica del cine alemán*, probablemente el escrito más conocido del viejo pensador judeoalemán. Sin duda muchas de sus observaciones, vistas a la lejanía de los tiempos, pueden ser consideradas como fósiles ya rebasadas por el desarrollo técnico de los medios de comunicación y por la reflexión crítica que se ha suscitado recientemente alrededor de ellos. Este envejecimiento pesa, de hecho, sobre la tesis principal del estudio, a saber, que *la vida psicológica de una nación se refleja en el cine mejor que en ningún otro medio artístico debido a que éste es una obra colectiva y lleva a la pantalla los sueños de las masas*.¹¹⁹ En tiempos como los actuales, en los que el mercado homogeneiza los contenidos y elimina poco a poco los límites nacionales de la circulación de las mercancías de la gran industria cultural, es difícil aceptar la hipótesis de Kracauer. A pesar de todo el texto posee todavía análisis poderosos e imágenes que *iluminan*, de golpe, la marcha regresiva de la sociedad alemana hacia el nacionalsocialismo.

De Caligari a Hitler busca escribir esta historia a partir de una descripción del desarrollo de la industria cinematográfica alemana, descifrando las tendencias de las masas de Weimar a través de los filmes que circulaban en el mercado nacional. Este tipo de análisis presupone una conexión entre los hábitos mentales y la existencia colectiva, que entonces comenzaban a ser estudiados por los trabajos pioneros de Maurice Halbwachs sobre la memoria colectiva y los estudios iconográficos de Erwin Panofsky. Pero en Kracauer la “mentalidad colectiva” no hace alusión a un concepto que denote ningún tipo de carácter nacional fijo; por el contrario, su definición apela más bien a criterios cuantitativos: la mentalidad colectiva está constituida por las tendencias de las masas que prevalecen dentro de una nación en una determinada etapa de su desarrollo.¹²⁰ Tesis empírica que deja de lado las consideraciones anteriores de una *filosofía de la historia* comprensiva, según examinamos páginas atrás. Si bien es cierto que el marco

¹¹⁹ Cf. Kracauer, *De Caligari a Hitler*, p. 16.

¹²⁰ *Ídem*.

filosófico que buscaba explicar el proceso histórico en términos del enfrentamiento entre *razón* y *ratio*, el diagnóstico de la ambigüedad del *ornamento de masas* cede terreno al empleo unidimensional que de él hace Kracauer en la descripción del totalitarismo.

Kracauer divide el material empírico de su análisis fílmico de la sociedad alemana en cuatro periodos históricos: el “periodo arcaico” (1895-1918); el “periodo de posguerra” (1918-1924); el “periodo de estabilización” (1924-1929); y el “periodo pre-hitleriano” (1930-1933). Por lo tanto, Kracauer no analiza los filmes generados durante la época nazi en sentido estricto. El primer periodo comprende desde la formación de una industria fílmica autónoma gestada en instituciones gubernamentales como la UFA, generadas para contrarrestar las películas norteamericanas y de los enemigos de Alemania durante la Gran Guerra; el segundo periodo está representado por una tendencia introspectiva y por películas con aventuras eróticas, que satisfacían los impulsos primitivos de la multitud; al mismo tiempo surgen dos grandes temáticas que reflejan las pocas tendencias alemanas a favor de la democracia de masas, a saber, el tema del tirano y el del caos constitutivo de los ambientes urbanos –ambos aparecen en el filme que da título al libro, *El gabinete del Dr. Caligari*-. Ninguno de los dos refleja una predisposición de las masas al ideario político liberal ni a las luchas emancipatorias. El periodo de estabilización es quizá el más fructífero de todos, pues en él los filmes de Weimar abandonan la tendencia a la introspección y comienzan a estudiar el mundo objetivo; las temáticas del destino, la multitud anónima y la anarquía urbana desaparecen y se muestra una preocupación por comprender los motivos de la acción, incluso de las acciones irracionales, como puede apreciarse en filmes como *M* de Fritz Lang; la línea dominante, empero, son películas de montañas donde el ascenso a los picos escarpados se muestra como un escape de los peligros de la civilización urbana. El periodo pre-hitleriano concluye con filmes épicos de la nación (i. e. *El triunfo de la voluntad*) y con el rechazo de los movimientos revolucionarios.

Tal es el cuadro, a rasgos generales, que Kracauer describe en este potente escrito, lleno de detalles y análisis minuciosos de algunos de los filmes más importantes del expresionismo alemán. Pero quisiera detenerme únicamente en dos cuestiones específicas: 1) en *De Caligari a Hitler* Kracauer no reemplaza la presencia de las ciudades por una consideración abstracta de los filmes; al igual que las calles y las operetas que estudió en el exilio, los filmes muestran *inmediatamente* las tendencias colectivas y el estado de las fuerzas de producción en un momento dado. 2) la ambigüedad del *ornamento de las masas* sí parece haber sido modificada en las consideraciones de Kracauer sobre el cine alemán; si en su ensayo de 1927, escrito todavía en

la República de Weimar, el *ornamento de las masas* describía la acuciosa situación histórica de explotación en las grandes metrópolis europeas como Berlín, con la esperanza de que la *razón desmitificadora* pudiera desenmascarar las ideologías nacionalistas y raciales, hasta llevar las características armoniosas que se presentan en los grandes ornamentos conformados por los cuerpos humanos a la vida social cotidiana, en los ensayos escritos en su exilio norteamericano Kracauer parece renunciar al potencial emancipador del *ornamento de las masas* para considerarlo únicamente en su realidad unidimensional de instrumento de la opresión política. Para el Kracauer de *De Caligari a Hitler* el “ornamento de masas” ya no es ambiguo sino definitivamente totalitario.

Alma trabajando

En 1947 Kracauer escribió:

En Nuremberg, el decorado ornamental de *Die Nibelungen* apareció en escala gigantesca: un océano de banderas y personas artísticamente dispuestas. Las almas eran cabalmente manejadas para crear la impresión de que el corazón mediaba entre la mano y el cerebro. De día y de noche, millones de pies marchaban por las calles de la ciudad y las carreteras principales. El sonar de los clarines militares se oía infaliblemente, y los filisteos de las salas afelpadas se sentían muy exaltados. Retumbaban los fragores de las batallas, las victorias se sucedían una tras otra. Todo era como había sido en la pantalla. Las oscuras premoniciones de un desastre final también se cumplieron.¹²¹

Descripción apegada al pie de la letra. Kracauer exhibe, con trazos escénicos tomados de los filmes de Fritz Lang, la situación política de las masas alemanas organizadas enteramente a partir del *ornamento de las masas*. Al igual que como ocurre en *Metrópolis* las masas hacen un pacto con las clases dominantes que sella su destino definitivo, pero esta vez no con la esperanza de que el capitalismo podría mostrar su lado benefactor como ocurría en el filme de Lang, sino con la certeza de que su disposición masificada ahogaría hasta el último latido de su corazón. En una anécdota que aparece en su libro, Kracauer cuenta que Goebbels y Hitler le pidieron personalmente a Lang que dirigiera películas proselitistas para su partido. Naturalmente Lang declinó la oferta, pero la propuesta no era inocente. Películas como el *Triunfo de la voluntad* le devolvían a las masas alemanas una imagen de sí mismas configurada en un *ornamento* gigantesco, con disposiciones geométricas y armónicas, donde el individuo se subsumía a la

¹²¹ *Ibidem*, p. 253.

voluntad única del Führer capaz de darle forma a la multitud amorfa que pululaba en los centros urbanos de Weimar. Para Kracauer este escenario de pesadilla, en el que la conducción política adopta los rasgos estéticos de figuras colosales, había sido prefigurada por filmes como *Die Nibelungen*; donde los diseños contribuían a ahondar la impresión del poder irresistible del Destino. En la película, algunos adornos específicamente humanos revelan la omnipotencia de la dictadura. Esos ornamentos estaban compuestos de esclavos y vasallos que, sometidos a la voluntad directa de un tirano mitológico, cayeron en el embrujo que convirtió su esclavitud en una reificación plena acompañada de un rostro de piedra, para toda la eternidad.

Es particularmente notable la imagen de los enanos encadenados que actúan como pedestales decorativos de la urna gigantesca con los tesoros de Alberico: maldicidos por su amo, las criaturas esclavizadas se vuelven figuras de piedra. Es el triunfo total de lo ornamental sobre lo humano. La autoridad absoluta se afirma, disponiendo a la gente bajo su dominio en diseños agradables. Esto también puede apreciarse en el régimen nazi que manifestó fuertes inclinaciones ornamentales para organizar las masas. Siempre que Hitler arengaba al pueblo pasaba revista no tanto a centenares de miles de oyentes como a un adorno enorme compuesto por centenares de miles de partículas.¹²²

Ornamentos humanos que resguardaban decorativamente los cofres de sus verdugos, fetichización no sólo de las mercancías sino también del consumidor, autoritarismo que ordena la disposición colectiva de las masas con bando de excepción, racionalización del espacio que ocupan los sirvientes devenidos en ornamentos precarios, arbitrariedad voluntariosa que se traduce en fuerza de ley directa, sin división de poderes; todos estos elementos que desfilaron por los filmes de Weimar develaban ante los ojos de la multitud figuras de poder que no tardarían en materializarse históricamente y en dirigir el comportamiento de las masas hacia políticas de exterminio. Este pasaje de Kracauer puede entenderse como su propia comprensión de la *estetización de la política* que Benjamin consideró como el camino inevitable de la tecnología filmica subsumida al capital.¹²³ La diferencia con Benjamin es que el tropo del *ornamento* tal como fue instaurado por Kracauer era la descripción concreta de la reificación de las masas en el sistema totalitario y no su mera comprensión teórica en gran escala.

Las masas subordinadas al Führer eran *ornamentos* que *querían* ser ornamentos, ya que las clases medias, que despreciaban a Hitler en la esfera política, ansiaban obedecerlo en el nivel

¹²² *Ibidem*, p. 94.

¹²³ Ver Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Itaca, 2009. También Krasten Witte, *op. cit.*, p. 131.

estético: la imagen de una colectividad totalmente racional, dueña de sí y constitutiva de un cuerpo social sin fisuras ni alteridad, es un sueño de *plenitud ontológica* que el fascismo hizo realidad de maneras deformadas.¹²⁴ El cuerpo social que es un ornamento *en sí mismo* es un cuerpo social que no tiene espacios vacíos, ni alteridad irrestricta frente a la cual deba delimitar ningún “yo”, es una unidad autosuficiente que se alimenta de la imagen alienante de sí misma satisfaciendo autónomamente sus propios impulsos, nutriéndose de su propia fortaleza, única e igual a sí. Este sueño autocomplaciente de masas fue la movilización total.¹²⁵

Contra ello el *alma trabajando* que se expresaba en *El gabinete del Dr. Caligari* era un antídoto que fue desviado por la modificación del guión original. Si para Kracauer *Die Nibelungen* era la autoexposición de una *estetización política* organizada en el *ornamento fascista y unidimensional de masas*, el *Caligari* de Carl Meyer y Hans Janowitz era un filme destinado a propiciar la *conmoción de la libertad*. Esta pieza formidable de la narrativa cinematográfica del expresionismo relatada, entre decorados artificiales en tonos grises y negros que sugerían pesadillas a la E. T. A. Hoffman, una anécdota con un contenido ampliamente revolucionario, que ejemplifica la comprensión de los fenómenos estéticos de masas en Kracauer como *factores de politización metropolitana*. El argumento original del guión de estos dos disidentes que fueron Meyer y Janowitz, muestra los delirios del poder tiránico (Caligari) en sus sueños de guiar autoritariamente los destinos del pueblo, representado por el sonámbulo Cesare, el cual se ve irremediabilmente obligado a llevar a cabo asesinatos en su obediencia ciega al poder personal de un soberano chapucero. Cuando los asesinatos se incrementan en Holstenwall uno de los protagonistas sospecha de Cesare, quien predecía las muertes en la feria local a la que llegó junto con el gabinete del Dr. Caligari.

La resolución del misterio lleva a un joven a perseguir a Caligari hasta su guarida, un hospital psiquiátrico a las afueras del pequeño poblado, donde, para su sorpresa, el director era ni más ni menos que Caligari, el asesino despiadado que cometía sus crímenes mediante su sonámbulo, sometido entera e inconscientemente a su poder directo.

¹²⁴ Ver Kracauer, *ibídem*, p. 192.

¹²⁵ Ver Ernst Jünger, *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, México, Conaculta/Tusquets, 2008.

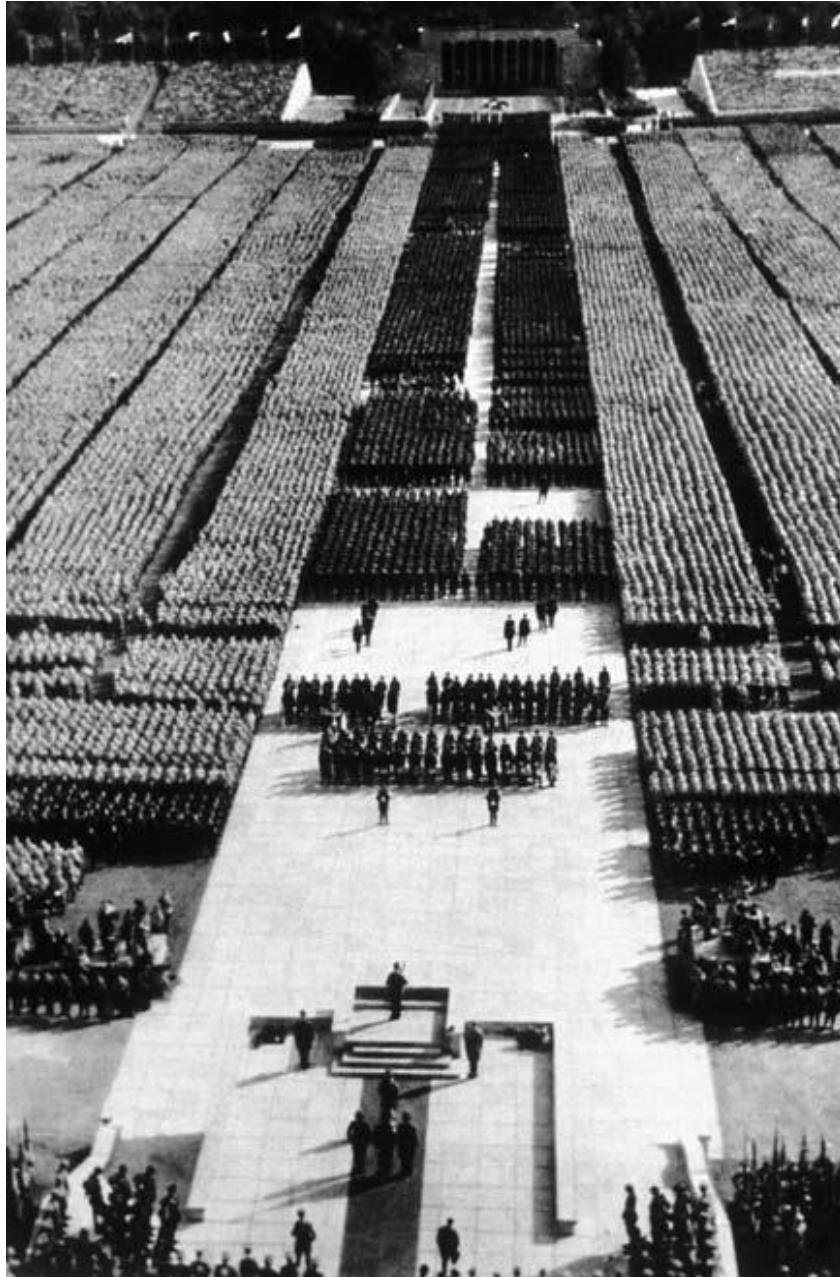


Fig. 8. Fotograma del film de Riefenstahl *El triunfo de la voluntad* que reproduce las figuras ornamentales, geométricas y unidimensionales prohijadas por el totalitarismo. Aquí las masas se organizan como poliedros y rectángulos en espera de que el Führer, al finalizar su discurso, pase lista a sus anónimas tropas. El nazismo eliminó las posibilidades emancipatorias del *ornamento de las masas*, seccionando y re-direccionando las fantasmagorías del capitalismo que abogaban por la integridad, independencia y autonomía del individuo, el cual, aniquilado por la movilización total, es plenamente reintegrado en un adorno anónimo que ni siquiera puede llamarse pueblo. Es el triunfo de lo ornamental sobre lo humano, una *politización total* que adopta los hábitos lúdicos de los ornamentos de las *tillergirls*, en el proceso de remitologización del mundo; la nueva mistificación de masas es el racismo de estado.

Para Kracauer el contenido revolucionario del guión era claro, ya que relataba los crímenes del autoritarismo mediante la dominación ciega de las masas. Para sus autores, esta era una protesta contra la política bélica del viejo régimen militar de Bismarck. En todo caso la película realizada por Robert Wiene deformó el contenido original del guión con unas pequeñas modificaciones que encuadraban la historia en el relato delirante de uno de los pacientes del hospital psiquiátrico del Dr. Caligari, quien, al final del film, descubre los motivos profundos de la locura del joven y encuentra la manera de curarlo de su enfermedad mental; esta conclusión anula el contenido emancipatorio de la película, que se transforma en una apología del autoritarismo y una desacreditación de los movimientos de masas en pro del fin de la dominación dictatorial.¹²⁶

Ni siquiera los productos culturales pudieron, en esta ocasión, contender con el autoritarismo de facto que terminó por imponerse en Alemania. Con una izquierda dividida y un país al borde de la guerra civil, la metrópolis berlinesa sólo pudo constatar la impotencia de sus creaciones fílmicas que no pudieron reemplazar la oposición política en el terreno estético. Esto distingue irremediabilmente el tiempo de Kracauer del Segundo Imperio de Offenbach, donde las operetas eran una forma de protesta política en el terreno de la frivolidad; en la sociedad de masas del siglo XX, el arte sólo pudo reflejar las relaciones económicas y políticas en una visión retrospectiva desprovista de valoraciones utópicas y criterios filosóficos. Al parecer, después de todo, las esperanzas racionales de Kracauer no pudieron ser satisfechas ni siquiera por los productos artísticos de la sociedad de masas de Weimar, la cual sucumbió al encanto fetichista del *ornamento de las masas* totalitario.¹²⁷

7. Conclusiones

A diferencia de otros pensadores del siglo XX que compartieron el exilio, en su mayoría judíos, Kracauer no tuvo al exterminio como objeto de su reflexión teórica. En sus escritos apenas distingue –si es que lo hace- los campos de concentración de los campos de exterminio,

¹²⁶ Ver *Ibidem*, pp. 63-77.

¹²⁷ Aunque, como último viso de las esperanzas políticas que Kracauer depositaba en la cultura de masas, *De Caligari a Hitler* es una obra que, al mostrar el potencial regresivo de algunos filmes alemanes, podría contribuir, aunque sea indirectamente, al fortalecimiento de las tendencias democráticas. Así escribe: “Tengo razones para creer que la utilización del cine en la presente obra como medio de investigación puede extenderse con provecho al estudio de la conducta de masas, tanto en Estados Unidos como en otros países. Creo también que los estudios de este tipo pueden contribuir a planear películas –para no mencionar otros medios de comunicación- que pondrán en práctica de manera efectiva los objetivos culturales de las Naciones Unidas.” Kracauer, *ibidem*, p. 9. ¿Qué pasaría si se tomara en serio este argumento?

y no indagó, más que de manera indirecta, los orígenes del totalitarismo; no le prohibió a los poetas que escribieran versos después de Auschwitz, ni se unió a las instituciones de investigación en la diáspora; no teorizó sobre el resentimiento ni describió las fuentes del poder del *Behemoth*. Se podría decir que buscó conservar una vida *extraterritorial* como la que llevaba en su natal Alemania.¹²⁸ Ajeno a los gestos grandilocuentes no renunció públicamente a su lengua materna, pero tampoco la volvió a usar en sus publicaciones, ni siquiera en las póstumas; tampoco regresó a su natal Frankfurt. La vida de Siegfried Kracauer fue, como su obra, un conjunto de malentendidos que desataron, apenas recientemente, las fértiles incomprendiones que caracterizan la sana recepción internacional de las obras enigmáticas del pensamiento. Kracauer no es nada de lo que dicen sus críticos, y es todo lo que estos han hecho de él. Quizá lo único que fue realmente puede verse reflejado en su habilidad para comprender y descifrar el paisaje urbano como un *jeroglífico* listo para ser leído.

Los textos de Siegfried Kracauer, al ser considerados como *archivos* en cuyas superficies discursivas podemos leer las rupturas y discontinuidades con respecto a la *episteme* anterior al siglo XIX, muestran su importancia a la hora de trazar la arqueología de la crítica en el capitalismo tardomoderno.¹²⁹ Como toda práctica discursiva también la *crítica* produce su

¹²⁸ Ver Traverso, *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, España, Herder, 2001. Y Koch, *Kracauer...*, pp. 90-93. También Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, España, Katz, 2009.

¹²⁹ Dicho argumento podría poner en cuestión el diagnóstico foucaultiano acerca de la discontinuidad entre *epistemes*. Como es sabido, en *Las palabras y las cosas* Michel Foucault sostuvo que el sistema de pensamiento o la *episteme* del siglo XV establecía al lenguaje como un conjunto de signos impresos en el mundo que el sabio debía descifrar; la fuerte ligadura entre los entes y el lenguaje estaba garantizada por las *similitudes* esparcidas en la superficie del mundo y por las *signaturas* que se podían leer en ella. Esto organizaba una suerte de ontología animista en la que el mundo estaba conformado como si de una prosa se tratara, la cual debía ser leída como se leería un libro, ni más ni menos. En esta *episteme* los jeroglíficos –según decía Turner– se dispersaban en el mundo, estableciendo el orden y la jerarquía de las semejanzas (desde la analogía a la emulación, pasando por la conveniencia hasta llegar a la pareja conformada por la simpatía y la antipatía) que comunicaban a los seres unos con otros y los ofrecían a las delicias de la erudición. Según Foucault esto acabaría en el siglo XVII momento en el que la *mathesis universalis* como sistema de las representaciones definirían acabadamente la nueva manera de ser del lenguaje: expulsado del orden de las cosas, la palabra únicamente se relacionaría con el mundo mediante la denotación de una representación que tiene lugar en un sujeto. De Descartes a Hume la *semejanza* y toda su retahíla de similitudes estarían condenadas al ostracismo del error en las ideas, como la principal causa de este sobre aquellas. El hecho de que pensadores como Siegfried Kracauer y, como veremos, también Walter Benjamin hayan decidido describir el orden de la historia como un huracán o una cascada guarda más similitudes con la historia natural del siglo XVII que con la idea ilustrada de historicidad progresiva y racional, pero el hecho de que ambos hayan descrito las *políticas de la experiencia* en términos cercanos al desciframiento de un “jeroglífico” emperifollado guarda una cierta relación con una teoría de la lengua planteada en términos de equivalencia de concordancias miméticas entre las palabras y las cosas similar al pensamiento vitalista del siglo XV y, también aunque de distinta manera, del siglo XVIII; pues el vitalismo de los neoplatónicos de Cambridge se opone al mecanicismo cartesiano y al empirismo de un Hume. Un lenguaje de *jeroglíficos* es un lenguaje de un mundo vivo que se comunica con lo humano por mediación de la *lectura* de signos certeros. Ciertamente Kracauer tuvo visos de vitalismo en sus propios escritos, pues también se formó con Georg Simmel y siguió de cerca sus últimos

propio campo de enunciados y tiene un *a priori* histórico del cual obtiene su anclaje en el conjunto de las acciones sociales de una época. La peculiaridad de la crítica, en tanto *formación discursiva*, es que ésta siempre es *crítica de algo*, nunca es una práctica vacía. En el siglo XX las estrategias discursivas que llamamos con el nombre de “crítica” produjeron una nueva positividad: la ciudad como metrópolis es el *a priori* histórico tanto como la *sustancia* de la crítica moderna. De hecho esta *positividad* ha emergido mucho antes en diversos saberes. Desde Fustel de Coulanges, pasando por la historia, a la antropología del mundo antiguo, las ciudades han sido la superficie de análisis donde los fenómenos específicos de la política emergen; a partir de estos saberes e *instauradores de discursos*, comprender la ciudad ha sido comprender el lugar de la política y el papel histórico de las acciones que tienen lugar en ella. En suma, escribir historia significa escribir la historia de las ciudades, pues estas contienen la clave de inteligibilidad de aquella.¹³⁰ ¿Qué hace que la *crítica* sea tan peculiar entonces?

A diferencia de los saberes constativos de las ciencias positivas la crítica no se conforma con describir el mundo, presente o pasado, sino que intenta modificar su constitución. Ello implica que considera el discurso no sólo como una forma de significar nuestras relaciones epistémicas con los hechos sino como una forma de *acción* que interviene y modifica las formas de subjetivación dominantes. Para el caso de la crítica del capitalismo tardomoderno, tal como aparece en algunos textos de Kracauer y Benjamin, esta *acción* se lleva a cabo, estrictamente hablando, en las grandes metrópolis. Los textos de Kracauer muestran que la *crítica* toma como *médium* a la ciudad, y analiza las experiencias urbanas que *aparecen* en los objetos culturales para descifrar las formas de subjetivación en la metrópolis. Sus reflexiones son importantes porque vinculan problemas estéticos, políticos e históricos tratando de cuestionar las diferencias disciplinarias que hay entre ellos. Sus escritos sobre las calles, sobre el cine, la arquitectura, la opereta y la cultura de masas en general exploran minuciosamente las experiencias urbanas

trabajos, donde esta tendencia filosófico-teológica fue bastante importante. Benjamin, por su parte, estaría tomando tan en serio al materialismo que en sus trabajos se esforzó por narrar la historia mediante los propios objetos que fueron considerados como ruinas y desperdicios de la industria cultural. Pese a todo creo que ambos llevaron esa *lectura del mundo* a terrenos de una *política materialista de la lectura*, como se verá en el segundo capítulo de esta primera parte. En ambos las categorías teológicas contienen importantes tendencias que el materialismo dialéctico y revolucionario debe *actualizar*, pero esta vez sin la tergiversación teológica. Así vocabularios y significantes tales como *redención*, *mesianico* y similares son leídos en clave materialista y son directamente equiparables a términos como *revolución*, *fin de la explotación* y otros lemas provenientes del socialismo en sus diversas facetas. Por ello es difícil considerar a un Kracauer como un inocente pensador utópico-religioso; de hecho su obra es todo menos inocente, y debe ser leída en clave revolucionaria y materialista.

¹³⁰ Ver Moses I. Finley, “La ciudad antigua: de Fustel de Coulanges a Max Weber y más allá” en *La Grecia antigua*, Barcelona, Crítica, 2008, pp. 35-59.

para mostrar el lugar que ocupa una época en el proceso histórico, y son ejemplos de análisis concretos que indican el cariz político de los movimientos de masas.

Si nos detuvimos a desglosar abundantemente este material fue porque, a diferencia de otros pensadores, los conceptos de Kracauer son menos conocidos y algunos de sus libros son difíciles de conseguir. Considero que estas razones justifican la extensión del presente capítulo. La obra de este pensador judeoalemán atiende a las *políticas de la experiencia* urbanas que *despolitizan* a las masas mediante diversas estrategias: urbanísticas, arquitectónicas, *políticas de la diversión*, etc. Sin embargo cabe acotar que a pesar de –o más bien debido a– que este estudio elabora un argumento y por ende selecciona una estrategia específica de lectura, es posible articular muchas otras; la óptica que se desarrolla aquí no es la única, ello no implica que sea irrelevante para la materia que se discute. De hecho el resultado de nuestra arqueología pone de relieve un asunto –la ciudad– que tiende a ser descuidado en las exposiciones sistemáticas de lo que demasiado rápidamente se ha llamado “teoría crítica”. Al asumir sin cuestionamiento previo que existe una continuidad de contenidos entre las diversas posturas elaboradas por los autores que se tiende a incluir en ese “rubro” académico, se descuidan aspectos que son anteriores a esta decisión previa. A lo máximo que se puede llegar es a declarar ciertos “desacuerdos” de nivel teórico entre representantes de una escuela compartida.¹³¹ El problema con la historia de las ideas del siglo XX es que se ha quedado en el nivel de la búsqueda de las influencias, los proyectos compartidos, el cambio de estafetas y sus análisis tienden a ser superficiales. En cambio la arqueología busca describir el sistema de pensamiento que permite la formación de cierto tipo de enunciados, lo que implica rastrear su *a priori* histórico y el *archivo* que conforma el sistema de la *discursividad* estudiada.

Menos que los parecidos de familia entre diversos cuerpos teóricos la arqueología indaga sobre las superficies de aparición de los enunciados efectivamente pronunciados, a los que estudia como acontecimientos. Los enunciados de Kracauer son, pues, parte de toda una organización del saber que funciona, al mismo tiempo, como posibilitador y efecto de los enunciados que introduce en sus brillantes análisis de la experiencia urbana. El hecho de que la *discursividad crítica* de Kracauer haya exhumado en el nivel *arqueológico* una nueva relación con la *positividad* metropolitana no implica, ni mucho menos, que Kracauer haya dado lugar a una “teoría” única y axiomática de la ciudad. De hecho nada de eso se hace patente en sus escritos,

¹³¹ Creo que este error lo cometen los historiadores de la Escuela de Frankfurt como Wiggershaus y Axel Honneth, cuyas obras han sido citadas aquí.

los cuales optan más bien por una estrategia discontinua y sumamente eficaz que tiene como objetivo analizar fenómenos que, en su mayoría, son efímeros ellos también. El hecho de que Kracauer haya dado lugar, más bien, a *estrategias discursivas* plurales en su manera de abordar el ambiente metropolitano debe ser descrito en esa diversidad, sin tratar de reducirlo, mediante el extraño recurso de las síntesis históricas, a un episodio más en la gran marcha hacia la constitución de una Teoría Crítica absolutamente verdadera. Esa diversidad tiene un sistema de formación que una arqueología de la crítica del capitalismo tardomoderno tiene que exhumar. El primer paso es constatar que la crítica en la primera mitad del siglo XX tiene como *médium* específico a la ciudad y los “focos de experiencia” que se producen en su superficie.

Ahora bien, del camino que hemos recorrido hasta ahora podemos concluir que la noción de *ornamento de masas* contiene el pensamiento crítico de Kracauer en esencia, es decir, que todos los demás conceptos pueden dirigirse a éste último. Sin embargo su articulación, como hemos visto también, no ha dejado de concebirse como ambigua. Molly Fleischer, sin dejar de señalar esta ambigüedad, se opone a este concepto por razones de género; insiste particularmente en la idea de que los textos de Kracauer forman parte de los llamados *feuilleton*, ensayos periodísticos generalmente breves que defienden una tesis. En sus estrategias textuales, Fleischer considera que “El ornamento de las masas” de Kracauer justifica la reificación de la división sexual que constituye el cuerpo de las mujeres como objeto puesto ahí delante de un sujeto observador que es, en este caso, el hombre; por lo cual el ensayo constituye una reacción en contra de la liberación sexual de la mujer, que evoca el fantasma de la castración ante los ojos onanistas del observador.¹³² Del otro lado Allen, Ockman y Staubmann sostienen individualmente que la utilización por parte de Kracauer de la noción de “ornamento” hace un uso crítico de este significativo que antecede las posiciones de Guy Debord y su descripción de la sociedad del espectáculo, al tiempo que asienta un antecedente directo que lo vincula con los *Cultural Studies* contemporáneos.¹³³

La segunda opinión fue rápidamente descartada en las primeras líneas del presente trabajo, dado que existe una discontinuidad entre los estudios culturales y la práctica discursiva de

¹³² Véase Molly Fleischer, “The gaze of the *flâneur* in Siegfried Kracauer “Das Ornament der Masse””, particularmente pp. 21-24, donde cita ejemplos actuales de esta mirada reificada.

¹³³ Véase John Allen, “The cultural spaces of Siegfried Kracauer: the many surfaces of Berlin” en *New Formations* (61), pp. 20-33; Joan Ockman “Between ornament and monument. Siegfried Kracauer and the architectural implications of the Mass Ornament”, disponible en la www. ; Helmut Michael Staubmann, “The ornamental form of the iron cage: an aesthetic representation of modern society?”, en *International Journal of politics, culture and society*, Vol. 10, núm. 4, 1997.

Kracauer. Por lo que respecta a la crítica de Fleischer, aunque importante, no deja de ser falsa debido a que cuando Kracauer describe la formación de un *ornamento de masas* en términos de reificación de la sexualidad femenina implícitamente sugiere que dicho *ornamento* no sólo clausura la posibilidad de emancipación de las mujeres sino que también clausura la posibilidad de emancipación de las masas.¹³⁴ Por lo tanto, el texto de Kracauer no es una reacción contra la emancipación femenina, es la descripción de la reificación total a partir de la cultura del cuerpo en el capitalismo. Probablemente Kracauer estaría de acuerdo con el feminismo en sus demandas políticas, pero es cierto que considera que el *ornamento de las masas* es parte de un proceso histórico irreversible y que cualquier esperanza política debe transitar a través de este estado de cosas. La situación tensional consiste en que el *ornamento de las masas* es la superficie que, al mismo tiempo que exhibe la racionalización del mundo, muestra las posibilidades de emancipación racional. Por ello considero que este ensayo debe leerse junto con los textos de Kracauer sobre la crítica en la ciudad.

Considero, y esta es la tesis que defenderé en el tercer capítulo, que la tensión entre ciudad y crítica es abandonada paulatinamente por los trabajos de Adorno, quien se aleja de las experiencias urbanas y de su contenido político privilegiando una *crítica inmanente* ensimismada. Pues mientras que en Kracauer la estrategia de la crítica consistía en *repolitizar el espacio metropolitano*, la tendencia de Adorno fue cuestionar los fenómenos de masas en su conjunto a partir de las obras que estos generaron pero sin vincular su pensamiento con las *políticas de la experiencia* verdaderamente existentes. Si Adorno se alejó de los esfuerzos de Kracauer y Benjamin, la razón de ello no estriba en que su postura haya incluido y negado dialécticamente la de sus antecesores, superándolos implícitamente, sino en que dejó de considerar los fenómenos superficiales de la cultura de masas como material epistemológicamente valioso para descifrar las tendencias políticas de las grandes metrópolis. Así la Teoría Crítica se alejó, en última instancia, de la ciudad. Como hemos caracterizado suficientemente la *estrategia discursiva* de Siegfried Kracauer, me gustaría detenerme ahora en los análisis que Walter Benjamin ha hecho de las *políticas de la experiencia*.

¹³⁴ Sobre la tendencia del modernismo a utilizar el tropo de lo femenino para caracterizar a la cultura de masas en los siglos XIX y XX, ver Huyssen, *op. cit.*, pp. 89-120. En su trabajo el pensador contemporáneo alemán destaca el carácter pionero de Kracauer al describir la enajenación moderna mediante la política de la cultura establecida en tanto que *ornamento de masas*.



Fig. 9. La tendencia del lenguaje visual de las vanguardias fue representar la cultura de masas de las metrópolis con el tropo de lo femenino. El aparato de rostridad seduce al espectador, quien observa que la ciudad entera está ingresada en el inconsciente de los individuos, de manera que las formas de subjetivación tienen que lidiar con esas *políticas de la experiencia*, de las cuales el *ornamento de las masas* descrito por Siegfried Kracauer sigue siendo un elemento constitutivo.

II

LA CRÍTICA EN LA CIUDAD: WALTER BENJAMIN, EL *FLÂNEUR* Y LAS POLÍTICAS DE LA EXPERIENCIA

¿Quién es el que podría relatar las señales de alarma de que se halla provisto el interior del escritor verdadero? Y “escribir” no significa en verdad otra cosa que actuarlas.

Walter Benjamin
Calle de dirección única.

La actividad literaria relevante sólo se puede dar cuando se alterna del modo más estricto la acción y la escritura, al cultivar esas modestas formas que corresponden a su influencia en las comunidades más activas mejor que el ambicioso gesto universal del libro: a saber, las octavillas, los folletos, los artículos de revistas, los carteles. Sólo ese rápido lenguaje puede surtir un efecto que se encuentra a la altura del momento.

Walter Benjamin
Calle de dirección única.

1. Topografías de la crítica, arte y política

Todo fragmento es crítico.
Friedrich Schlegel

Se dice que la topografía es el diseño urbano de calles y espacios para la población, estudio exhaustivo de los lugares que ocasionan la civilidad. Adorno, con peculiar talento, opinó que lo propio de la obra de Walter Benjamin (1892-1940) es el mapeo de una “topografía filosófica”¹³⁵. La idea es sugerente: mostraría que las relaciones entre el medio urbano y lo estético, entre idea y experiencia, serían constitutivas de la filosofía, y que a su vez ésta última sería un trabajo, arduo sin duda, entre pensamiento, lengua y experiencia, que delinea la circunstancia histórica desde la *crítica*, entendida como acción de resistencia a las *políticas de la experiencia capitalistas*. En la *constelación* multidimensional que es el trabajo benjaminiano resulta fundamental comprender también su *topografía crítica*. La exposición de esta probablemente recurriría a la peculiar manera en que Benjamin interrelacionó dimensiones y objetos de la

¹³⁵ Theodor W. Adorno, “Caracterización de Walter Benjamin”, en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 245-246.

experiencia que para el sentido común, habituado a la normalización del pensamiento, permanecerían naturalmente separados. En esta *constelación saturada de tensiones* el arte, la crítica y la política se vinculan con una extraña armonía tanto como los adoquines sobre los pavimentos de las ciudades. De hecho la “topografía filosófica” de Benjamin sería precisamente un enclave arqueológico particularmente sugerente para analizar las relaciones del trabajo de la crítica y el medio urbano. Como defenderé en lo que sigue, habría que discernir exhaustivamente entre una comprensión predominantemente constativa y epistemológica de la crítica de arte y aquella instauración de lo performativo como estrategia de resistencia de cara a las *políticas de la experiencia alienada* de las metrópolis, que forman parte, ambas, de la *discursividad* benjaminiana. Tales premisas filosóficas, históricas e incluso metafísicas formarán parte de lo que llamo la *política de la lectura* de Walter Benjamin, un complejo trabajo que abreva fundamentalmente de tres fuentes teóricas y prácticas: del romanticismo primero, del barroco y su amor por la alegoría segundo y del materialismo histórico en tercer lugar.

El primer enclave de este mapeo minucioso corresponde a la recuperación de las premisas filosóficas de la crítica de arte del romanticismo alemán, reelaboradas por Benjamin en sus obras tempranas; como se verá, este momento defiende que el objetivo de la crítica cultural consiste en obtener el *contenido de verdad* de una obra literaria; función epistemológica y cognitiva de carácter inmanentista, que trata los objetos de cultura como documentos que solidifican la experiencia histórica de una época. El segundo enclave consta del viraje benjaminiano de una comprensión de la crítica como descripción de la verdad histórica sedimentada en una obra hacia una comprensión de la escritura como acción política dentro de la sociedad moderna; por tanto una *problematización* de la crítica como *performatividad* política y estrategia de resistencia al interior de la lucha de clases. La noción de *performatividad*, introducida por el enfoque pragmático de la teoría del discurso, sostiene que podemos distinguir entre dos tipos de enunciados: los *constativos* y los *performativos*. Los primeros describen el mundo, los segundos actúan en él. La condición de los enunciados *performativos*, a decir de Austin, radica en que tienen sentido (locutivos), son enunciados en festejos y ritos sociales (illocutivos) y comprometen a una acción con efectos temporales diversos (perlocutivos). La teoría contemporánea con enfoque de género defiende que la *performatividad* consiste en la fuerza del discurso de producir los actos que enuncia (ser hombre, ser mujer, por ejemplo), introduciendo una temporalidad socialmente regulada en los cuerpos humanos. De esta manera la *performatividad* puede y debe ser leída como una *tecnología política del cuerpo* productora de

comportamientos, sujetos y acciones. En este argumento hablar de la *performatividad de la crítica* significa hablar de cómo las estrategias de resistencia se enfrentan con estrategias de dominación, la *experiencia* se entiende en este sentido como una *política del cuerpo* que puede ser *crítica* y poner en cuestión las condiciones que propician la marcha de la dominación en los asuntos humanos, o puede ser *dominante*, produciendo *sujetos sometidos*. Walter Benjamin, como se argumentará en lo que sigue, analiza ambos aspectos de las *políticas de la experiencia*, sus lados opresivos y fascistas y, dialécticamente, sus condiciones emancipatorias, propias de una sociedad de masas. A su manera, Benjamin interpreta y asume el *dictum* de Hölderlin: donde está el peligro, crece lo que salva. En este caso la revolución como *detención mesiánica* del tren de la historia es el elemento *redentor* de la *prehistoria universal*.

Dentro de este argumento analítico sostengo que la crítica de arte benjaminiana es relevada por la *política de la lectura* en clave materialista a la que llamo *crítica estética*, entendiendo por este último término los análisis que Benjamin hace no sólo sobre los documentos de cultura, sino principalmente sobre las modificaciones que la ciudad, la técnica y la guerra han introducido históricamente en el ámbito de la *experiencia* humana, lo sensible en general y el cuerpo. Como se argumentará más adelante, el basamento de toda *política de la experiencia* es la conformación de una *política del cuerpo* y sus relaciones sociales constitutivas de la experiencia urbana.

A partir de este argumento se impone la necesidad de hacer una breve genealogía de las ciudades en Occidente para mostrar qué es lo específico de las metrópolis de masas que Benjamin describió desde los comienzos de su formación histórica. El pensador judeoalemán, apelando a la noción de *protofenómeno*, sostuvo que los *orígenes* de las modernas sociedades de masas fueron los pasajes parisinos, ciudades en miniatura al interior de las grandes metrópolis. Tales pasajes, que reproducían modelos arquitectónicos similares a los de las salas de estar de la burguesía, se vivían como *interiores* hogareños, instaurando la fantasmagoría del disfrute y del placer de las mercancías que se exhibían sobre sus aparadores. Tales formaciones urbanas eran también formaciones oníricas, construcciones abovedadas embelesadas con esculturas de temas míticos que el trabajo alegórico de Benjamin mostraba como ruinas y vestigios de lo arcaico que habitan lo moderno. Tal dialéctica podía observarse, a decir del filósofo, en un estado de detención a través de imágenes logradas por el método formal del montaje literario, en el que lo arcaico, lo mítico y lo moderno, la transitoriedad, se mostraban sincrónicamente en una solidificación de objetos que configuran constelaciones tensionales donde lo general se

muestra inmediatamente en lo particular.¹³⁶ Tales son las *imágenes dialécticas* que también podían ser depositarias de la memoria colectiva.

Dado que la teoría benjaminiana de la experiencia depende de una teoría de la memoria donde los procesos de recuerdo y olvido se plantean de manera análoga en el colectivo tanto como en los individuos, es posible sostener que tal teoría de la experiencia postula un concepto de la memoria en el que ésta se presenta como una ciudad. Modelo topográfico por tanto de los procesos mnemotécnicos. Al abordar de esta manera la *discursividad crítica* se sugiere que la figura del *flâneur* aparece en Benjamin como la descripción de la principal *forma de subjetivación* moderna, toda vez que este callejero producto de la bohemia fue el encargado de producir todas las imágenes de la ciudad con las que aún sigue trabajando la fantasía urbana, al menos en la mayoría de las ocasiones.

Finalmente la presente exposición arqueológica se detiene a analizar minuciosamente la crítica de las *políticas de la experiencia* que Benjamin rastrea desde el Segundo Imperio y el urbanismo del barón Haussman, cuya política del embellecimiento de la ciudad introdujo la fantasmagoría de la ciudad como campo de espectáculo para las masas, más tarde apropiado por el nacionalsocialismo. A decir de Benjamin la *estetización de la política* ya se había gestado en los Pasajes de París. Tal es la reconstrucción a la que se aboca el segundo capítulo de esta investigación sobre la crítica como acción política en la ciudad moderna.

El romanticismo revisitado: la crítica inmanente como reflexión del arte

“La crítica implica conocimiento de su objeto. (...) Ésta ha de distinguirse del conocimiento del sistema o de lo absoluto.”¹³⁷ Señalaba Walter Benjamin en su escrito temprano dedicado al *Concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, investigación que, a juicio de su autor, confrontaba productivamente la historia de la filosofía con una filosofía de la historia original,

¹³⁶ La técnica del *montaje* tiene por sí misma una historia sugerente. En el arte audiovisual el montaje ordena la narrativa y la rítmica de los elementos objetivos del relato. En 1928, el director ruso Lev Kuleshov recurrió a esta técnica para ordenar una secuencia fílmica a base de recortes de films diversos, para tener una secuencia única. Suele decirse que la yuxtaposición es parte de todo montaje cinematográfico y visual en general. Sin embargo, Benjamin hace algo más que yuxtaponer elementos objetivos separados: para el filósofo judeoalemán, el *montaje literario* corresponde a la realidad objetiva en la medida que conforma su modelo, teóricamente construido, y puede explicar la dialéctica del proceso histórico. La dialéctica benjaminiana recurre a una tradición no pictórica de la imagen, donde lo real aparece en los detalles. De esta forma, una *imagen dialéctica* puede pensarse como una mónada que cristaliza teóricamente un proceso histórico para verlo en sus tensiones y contradicciones constitutivas.

¹³⁷ W. Benjamin, “El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán”, en *Obras libro I, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, 2ª. Ed., p. 54.

que más tarde sería plasmada con todas sus implicaciones en sus textos sobre *El origen del drama barroco alemán* y *Sobre el concepto de la historia*. Acaso nosotros podríamos leer este texto, con el privilegio que la distancia histórica aporta a nuestra mirada, como la primera incursión del pensador judeoalemán al interior de la herencia germanística, una herencia que, como sostuvieron en su momento escritores judíos como Moritz Goldstein, excluía de su Parnaso cultural las marcas de pertenencia de estos *emigrados del interior*, extranjeros *de dentro* que atesoraban la cultura alemana que el antisemitismo comenzaba a minar en su regresión progresiva hacia la *barbarie*. Paradójicamente los judíos alemanes, extranjeros típicos del siglo XX, con su mirada a la vez cercana y distante, rescatarían lo mejor de una cultura que socialmente los excluía de las instituciones universitarias y de los aparatos de enseñanza, lugares oficiales de intercambio y producción del conocimiento. Como anota Irving Wohlfarth: “En sus *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche había soñado con salvar la cultura alemana de ella misma. De hecho, le tocaría hacerlo a estos alemanes no alemanes, ajenos, divididos, intempestivos.”¹³⁸

En el caso singular de Benjamin, éste intento de salvar la cultura alemana de sí misma lo llevaría a ejercer su peculiar lectura crítico-filológico-política¹³⁹ sobre uno de los objetos más atesorados del llamado espíritu alemán. El romanticismo, con su tradición idealista, aparecería ante los ojos de Benjamin como una más de las versiones del pensamiento mesiánico-revolucionario, completamente secularizado, a la postre, por el materialismo histórico y su promesa de una sociedad sin clases.¹⁴⁰ En todo caso la topografía de la crítica benjaminiana comienza a delinear su complejo mapa *extraterritorial* con una profunda reflexión sobre la crítica entendida no sólo como un instrumento epistemológico sino como crítica de arte. El romanticismo alemán, en este argumento, sería el encargado de inaugurar la idea moderna de que toda obra de arte debe ir acompañada de su crítica exhaustiva, pero la finalidad de ésta no radicaría únicamente en recibir las nuevas obras en la esfera pública y generar, con ello, una

¹³⁸ Irving Wohlfarth, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México D.F., Taurus, 1999, p. 30.

¹³⁹ Cf. Ana María Martínez de la Escalera, “Memoria e historia” en Bolívar Echeverría, *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, UNAM y Ediciones Era, 2005, p. 172.

¹⁴⁰ Ya desde las primeras páginas de su monumental ensayo sobre la crítica de arte romántica, Benjamin sostiene que hay un *mesianismo romántico*: “El revolucionario deseo de realizar el reino de Dios es el punto elástico de la cultura progresiva y del comienzo de la historia moderna. Lo que no está en ninguna relación en absoluto con el reino de Dios es en ella sólo bagatela.” (W. Benjamin, *op. cit.*, p. 15) Reza la famosa cita del *Athenäum* que figura en la *Introducción* de su estudio. De esta manera, contrario a la opinión de Scholem, es probable que el mesianismo benjaminiano no haya abrevado únicamente de fuentes de la teología judía, sino que incorpore motivos del pensamiento utópico europeo, que serían paulatinamente relegadas por la presencia cada vez más fuerte del materialismo histórico.

opinión favorable o desfavorable sobre su contenido y aportes en la modificación de las formas estéticas. El ideal romántico de la crítica de arte sería epistemológico y teleológico: si bien toda crítica implica conocimiento de su objeto (la obra de arte), la crítica es al mismo tiempo aquello que *culmina* la forma estética conformada por la obra concreta.

Sin duda Benjamin adaptará las premisas de esta concepción romántica de la crítica de arte entendida como *culminación de la obra* en su producción teórica posterior, incluyendo sus ensayos tardíos sobre la cultura de masas y el trabajo más importante de su vida *La obra de los pasajes*. Es peculiar de esta concepción de la crítica de arte asumir que “toda obra es por necesidad incompleta respecto al absoluto del arte, o –lo que significa lo mismo– es incompleta respecto a su propia idea absoluta.”¹⁴¹ En este sentido la crítica es perfeccionadora, cumple un papel *positivo*. Así el *momento cognoscitivo* de la crítica se distingue de la dignidad que le confirió Kant al adoptar esta palabra como la herramienta para indagar sobre las condiciones que hacen posible el enjuiciamiento fundado, ya sea en el terreno de la ciencia, de la ética o de la contemplación del arte; para Benjamin cabe destacar que uno de los logros más duraderos del romanticismo fue la fundamentación de la crítica de las obras de arte y no de un criticismo filosófico.¹⁴² Al lograr esto, el romanticismo siempre entiende por la expresión “arte” a la poesía y a la poesía como una determinación del *medio* de la reflexión, probablemente la más fecunda que haya recibido. Al considerarla de esta manera la crítica se convierte en el conocimiento de los objetos en este medio de la reflexión¹⁴³: “La intuición romántica del arte estriba en el hecho de que por pensar del pensar no se entiende ninguna consciencia del yo. La reflexión libre del yo es una reflexión en el absoluto del arte.”¹⁴⁴

Para el romanticismo de Schlegel, a diferencia de Fichte, lo absoluto se define como el *medio* de la reflexión: “La reflexión constituye lo absoluto, y lo constituye como un medio. A la constante conexión uniforme en el absoluto o en el sistema, los cuales tienen que interpretarse ambos como la conexión de lo real no en su sustancia (que en todas partes es la misma) sino en los grados de su despliegue unívoco, otorga Schlegel en sus exposiciones el máximo valor, aun cuando él mismo no hace uso de la expresión “medio”.¹⁴⁵ Así el arte es un *medio* de reflexión para el conocimiento de su idea y de sus productos.

¹⁴¹ W. Benjamin, *ibidem*, p. 71.

¹⁴² *Ibidem*, p. 15.

¹⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 63.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 38.

Ante los ojos de Benjamin, serían el romanticismo y su filosofía de la *reflexión*, de corte idealista, los encargados de haber producido y heredado una concepción de la crítica en tanto *crítica inmanente de los objetos artísticos*, que sería determinante para el ulterior desarrollo de la Teoría Crítica de Theodor W. Adorno según hemos visto en el capítulo pasado. Para este romanticismo, peculiar de Schlegel y Novalis, la crítica es, respecto de la obra de arte, lo mismo que la observación de la naturaleza: “La crítica es por tanto algo así como un experimento con la obra de arte, mediante el cual se estimula la reflexión de ésta por la que es llevada a la consciencia y al conocimiento de sí misma.”¹⁴⁶ Pero si la crítica es experimental en su sentido más acabado, ello se debe únicamente a que el sujeto de la reflexión es en el fondo el producto artístico mismo, y el experimento no consiste en la reflexión *sobre* un producto sino en el “despliegue *en* un producto de la reflexión, es decir, para el romántico, del espíritu.”¹⁴⁷

Para la *crítica inmanente* esta debe entenderse como un conocimiento de la obra de arte que es en el fondo autoconocimiento de esta misma; y en la medida que juzga esto se da como autoenjuiciamiento. Por ello todo conocimiento crítico de una obra no es, en cuanto reflexión ínsita en ella, otra cosa que un grado superior de su consciencia espontáneamente surgido.¹⁴⁸ Como señala Benjamin, “en tanto que se entiende por sí mismo, el arte es, en cuanto medio de la reflexión, infinito.”¹⁴⁹ Sin embargo, el arte o la poesía como *medio* de reflexión lingüístico son necesariamente incompletos respecto al absoluto del arte, es decir que por sí sólo el arte es incapaz de dar cuenta de sí mismo o, en el vocabulario idealista del romanticismo, de acceder a su idea en el absoluto como conocimiento de sí mismo. Por ello para los románticos la crítica es mucho menos el enjuiciamiento de una obra que el método de su consumación *reflexiva*.¹⁵⁰ “La crítica de la obra es ahí más bien su reflexión, la cual no puede llevar evidentemente sino al despliegue del germen que le es inmanente.”¹⁵¹ Así la crítica es la consumación, complementación, sistematización de la obra y, por otro lado, disolución del objeto artístico en lo absoluto. Es por ello que para alguien como Schlegel, sólo puede ser objeto de la *crítica inmanente* lo clásico, en la medida que es absolutamente eterno.¹⁵²

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 66.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 68.

¹⁴⁹ *Ídem*. ¿Se trata de un pensamiento teológico y místico entreverado en la concepción del arte romántico como *médium de la reflexión de lo absoluto sobre sí mismo*? Walter Benjamin así parece creerlo, como veremos más adelante.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 70.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 78.

¹⁵² *Apud* Benjamin, *ibidem*, p. 79.

La *crítica inmanente* como autoconocimiento de la obra en sí misma, es decir, en el *medio* de la reflexión (lo absoluto), tiende a la destrucción de su objeto: la forma estética. De acuerdo con Benjamin, si la crítica de arte consume la obra en el autoconocimiento reflexivo del acto del pensamiento que se ejerce sobre sí mismo (y no otra cosa es el idealismo romántico), entonces la *forma estética* no era para este pensamiento una regla de belleza ni una condición para el efecto placentero o edificante de la obra, como era el caso durante la Ilustración. Por el contrario, la “forma superior es la autolimitación de la reflexión”, es decir que fija los límites para el despliegue inmanentista de la crítica como autoconocimiento del absoluto en el *medio* estético. “La idea del arte como medio crea en consecuencia, por vez primera, la posibilidad de un formalismo adogmático o libre, un formalismo liberal, como dirían los románticos.”¹⁵³ Ésta es la estructura de la obra para la que los románticos exigen una *crítica inmanente*.

Sin embargo la *crítica inmanente*, como señalamos con anterioridad, tiene un momento destructivo que amenaza con descomponer la forma artística como tal. Para Benjamin, lejos de representar una veleidad subjetiva del autor, “esta destrucción de la forma es en consecuencia la tarea de la instancia objetiva en el arte, la crítica.”¹⁵⁴ Este momento *destructivo* inherente a toda crítica que se conciba como una reflexión *inmanente* del arte sobre sí mismo, conlleva a la asimilación de la obra limitada y concreta a lo absoluto, de su plena objetivación al precio de su ruina. “La crítica sacrifica totalmente la obra a la coherencia de lo uno.”¹⁵⁵ Es decir, de lo absoluto. La forma, en el sentido de límite de la reflexión, se distingue en el romanticismo, a su vez, como un doble concepto: por un lado la forma determinada de la obra singular, que Benjamin define como “forma de exposición”, es la víctima de la descomposición irónica; por otro lado, y por encima de ella, “la ironía rasga el cielo de la forma eterna, la idea de las formas, que podría llamarse forma absoluta, y demuestra la supervivencia de la obra, la cual extrae de esta esfera su indestructible subsistencia, después de que la forma empírica, expresión aislada de su reflexión, haya sido por ella consumida.”¹⁵⁶ Así del objeto artístico, a través de la crítica, la filosofía reflexiva del romanticismo asciende a la idea del arte en su sentido cuasi platónico.

De acuerdo con Benjamin la crítica de arte representa esta forma simbólica en su pureza; la libera de todos los momentos extraños a su esencia a los que puede encontrarse ligada la obra,

¹⁵³ *Ibidem*, p. 77.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 84.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 85.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 86.

y termina con la disolución de la obra misma.¹⁵⁷ El pensamiento posterior de Benjamin recurre, con toda evidencia, a los motivos inaugurados por el romanticismo, a los que dedicó su minucioso estudio sobre el concepto de crítica; particularmente la noción de *crítica inmanente* será configurada en sus textos como el *lite motiv* de sus peculiares procedimientos de lectura; pero al mismo tiempo estos motivos serán modificados drásticamente en su reflexión materialista y su atención extrema hacia lo fragmentario, hacia los detalles y objetos mínimos a los que se dirige con una motivación alegórica, la cual expondré de inmediato. Cabe señalar, no obstante, que el motivo de la destrucción de la forma empírica y su disolución en la *idea* platónica del arte, defendida por el romanticismo alemán, cederá terreno al concepto de *redención* de los objetos artísticos decaídos, motivo teológico que ha llamado la atención de los comentaristas más disímiles del mundo filosófico contemporáneo.¹⁵⁸ Pero la *redención* benjaminiana, a diferencia de la teologal, no se refiere a la expiación de culpas sino a la recuperación crítica de la *experiencia solidificada* en los objetos de consumo del capitalismo tardío, que han sido apropiados por “el cortejo triunfal de los vencedores”, de acuerdo con la ulterior alegoría de la historia como una marcha continua hacia la catástrofe.

Así como el romanticismo concebía al arte como un *medio reflexivo* para el autoconocimiento de la obra en lo absoluto, Benjamin, apropiándose de este peculiar argumento, defenderá que, de hecho, los objetos culturales son *experiencia*, esto es *experiencia coagulada*, encarnada en el objeto: la experiencia de la *tradición de los oprimidos solidificada en las ruinas de la historia*. El filósofo consideraba que este trabajo materialista sobre lo histórico formaba parte de una peculiar *política de la lectura*, como escribió en el segundo *Exposé* del *Libro de los pasajes*: “Corresponde a un punto de vista que integra el curso del mundo en una serie ilimitada de hechos coagulados en forma de cosas.”¹⁵⁹ Pero, para llegar a esta comprensión el filósofo opera una nueva modificación en los supuestos de la teoría romántica de la crítica estética: si para los románticos la poesía y la prosa son el *medio* estético para el autoconocimiento de lo absoluto, para Benjamin el *medio* de la *experiencia sensible* será la ciudad, las grandes metrópolis donde la

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 96.

¹⁵⁸ Entre ellos particularmente Jürgen Habermas, autor para quien resulta difícil decidir si el trabajo de Benjamin es relevante en términos políticos o forma parte de una historia de confusión entre lo teológico y lo político, de la que, por otra parte, el siglo XX ha brindado numerosos ejemplos tanto de izquierda como de derecha. Habermas concibe, sin error, que la conciencia histórica postulada por el filósofo judeoalemán es *redentora*, en tanto que trabajo político sobre la memoria de la opresión; trabajo la virtual reconciliación mediante el recuerdo crítico de las injusticias del pasado anuda una difícil relación con la actualidad de una trama comunicativa donde la solidaridad histórica universal resulta relevante. Ver, Habermas, J., “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento” en *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 25.

¹⁵⁹ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009, p. 50.

solidificación de las experiencias de masas se reifica como “cosa”, objeto inanimado que puede ser leído si se presta una atención minuciosa, materialista, a su configuración histórica en *mundos de ensueño*, donde el colectivo cosifica sus deseos en mercancías que son como los *sueños* de las masas en espera de su realización. En este sentido, la experiencia urbana es una experiencia fragmentada, casi onírica, constituida por fragmentos de objetos que han *coagulado experiencias* y que pueden ser aprovechados, en su argumento, para el despertar revolucionario de las masas.

Para la *dialéctica* benjaminiana concebida como una *dialéctica del despertar* no es ajena la idea de que la relación de los habitantes de las metrópolis tardomodernas con su propio entorno urbano es vivida como una relación mítica, compuesta de narrativas que abrevan del imaginario griego y romano donde las fábulas, los cantos épicos y la lírica imaginación plagados por la pléyade de dioses y ninfas, de aposentos colosales y fantásticos escenarios, dan la apariencia de vivir una fantasía realizada, encarnada incluso en las construcciones urbanas propias de la infraestructura civil como el metro (que la alegórica imaginación moderna interpretaría arcaicamente como un descenso a los Infiernos, por ejemplo). Lo cual se desprende de una cita de Ferdinand Lion que Benjamin se apropia en el *Libro de los pasajes*, en el convoluto sobre el *flâneur*: “Los tiempos más heterogéneos conviven en la ciudad. (...) Quien camina por una ciudad se siente como en un tejido onírico donde a un suceso de hoy también se le junta uno del más remoto pasado. (...) Cosas que no llegan, o apenas, a expresarse en los acontecimientos políticos, se despliegan en las ciudades, que son un instrumento de altísima precisión, sensibles como un arpa eólica, a pesar de su pesadez pétrea, a las vibraciones del viento de la historia viva.”¹⁶⁰ Así el objetivo político de esta *dialéctica del despertar* sería nada menos que impulsar una conciencia de clase capaz de poner en cuestión las relaciones sociales mistificadas y alienantes de la ciudad moderna, tan propias de las *formas de subjetivación* y de las *políticas de la experiencia* contemporáneas.¹⁶¹

Quizá la primera motivación por la cual Benjamin dirigió su pensamiento filosófico a lo fragmentario y los objetos en ruinas, fue la breve iluminación que tomara de Schlegel, para quien el pensamiento sistemático de lo absoluto se detiene, aunque sea por un momento, en lo fragmentario, donde el “verdadero misticismo” afirma que “todo fragmento es crítico” y que

¹⁶⁰ *Apud* W. Benjamin, *ibidem*, p. 438.

¹⁶¹ A lo largo de este texto el concepto de “política” se ha empleado al menos en cuatro sentidos distintos. Cuando defiendo que hay *políticas de la experiencia*, *políticas del cuerpo*, *políticas de la lectura* y política a secas. Para evitar confusiones, intentaré exponer lo que entiendo en cada caso por *político* en el Glosario de términos que se adjunta a esta investigación doctoral. Es probable que no pueda determinar su sentido todavía, pero al menos espero haber abierto una pauta de investigación sobre la cual trabajaré arduamente en el futuro.

hablar de “crítico y fragmento sería tautológico”.¹⁶² Pues, escribe Benjamin, “un fragmento – éste también es un término místico- es para él, como todo lo espiritual, un medio de la reflexión.”¹⁶³ Para Benjamin, al igual que para Schlegel, el fragmento es un medio de la reflexión, pero sobre todo un medio para la *redención* del pasado, promesa de un futuro sin la dominación del hombre por el hombre, donde lo particular se vincula directamente, sin mediación –como tan amargamente se quejará Adorno en su correspondencia con el amigo-,¹⁶⁴ con la totalidad, pues el fragmento sobre el que reflexionaba la anterior mística y, como veremos, también el pensamiento emblemático del barroco, es la huella de la transitoriedad que puede hablarle al presente en las *constelaciones* de objetos que han *crystalizado* en una *mónada* las *experiencias* de la dominación.

Este pensamiento que acaso quepa achacar al *mesianismo romántico*, como irónicamente nombró Benjamin a estas intuiciones,¹⁶⁵ será cada vez más acentuado, con mayor vehemencia si cabe, en las *Tesis sobre la historia*, donde el crítico de arte transmutado en crítico materialista sostiene: “El materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer, dicho de otra manera, una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido.”¹⁶⁶ El método *monadológico* de la *protoshistoria de la significación* fue completamente teorizado en su escrito sobre el origen del drama barroco alemán, y su comprensión del mundo como un “escenario” teatral para la catástrofe política.

¹⁶² *Apud* W. Benjamin, *Ibidem*, p. 52.

¹⁶³ *Ídem*.

¹⁶⁴ Ver sobre todo la crítica de Adorno al concepto de “sueño colectivo” de Benjamin. Para el miembro del Instituto de Frankfurt hay un problema teórico de principio: “la objeción marxista contra la constitución de esta conciencia colectiva como un concepto no dialéctico, es decir, como un concepto que no integra en sí ningún momento de clase, coincide probablemente con una objeción que yo formularía de un modo completamente distinto, a saber: como la exigencia de que la imagen dialéctica no sea en modo alguno situada en la *consciencia* o en el inconsciente.” (Carta de Adorno a Benjamin, del 5 de junio de 1935, en Th. W. Adorno y W. Benjamin, *Correspondencia, 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998, p. 101.) La razón de ello consiste principalmente en que la “verdadera mediación” existente entre sociedad y psicología no radica en la familia (como creían Fromm y Reich), sino en el carácter de mercancía y en el fetiche; en este sentido el fetichismo es para Adorno el auténtico correlato de la cosificación.

¹⁶⁵ Es irónica la denominación benjaminiana de un *mesianismo romántico* toda vez que el antisemitismo en boga, que imperaba cuando Benjamin escribía estas líneas, asumía acriticamente que el pensamiento mesiánico era patrimonio exclusivo de la teología judía, a la que se rechazaba violentamente. Así entre las características de un movimiento de lengua y pensamiento que se adjudicaba como inaugurador exclusivo de la identidad alemana figura un pensamiento radical y revolucionario que no sólo aboga por la realización de un mundo sin opresión (el marxismo, más adelante, lo llamará sociedad sin clases, ya sin el resabio liberal que impregna a cierto romanticismo) sino que además recurre a formas de lectura propiamente teológicas que, expropiadas, utiliza para armar un pensamiento del absoluto a partir de los jeroglíficos y fragmentos desechados por el mundo capitalista. Benjamin, sin duda sabio heredero, aprendería a retomar estas pautas para elaborar su propio pensamiento revolucionario y teológico, marcas constituyentes de su escritura.

¹⁶⁶ W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005, p. 29.



Fig. 10. Walter Benjamin defendió que los pasajes parisinos constituían el *protofenómeno* de la moderna sociedad de masas; donde el consumo de mercancías fue una prioridad, impactando directamente sobre la experiencia urbana de los habitantes de las metrópolis en formación. En su lectura dialéctica los objetos eran percibidos como *mónadas* o *constelaciones tensionales* que hendían la diacronicidad de la historia en una imagen sincrónica que reunía los elementos de lo arcaico (mito) y la modernidad (transitoriedad permanente de la moda, por ejemplo). Tal *política de la lectura* dio pie a una concepción de la dialéctica como *coagulación* de la experiencia urbana, donde a lo moderno se le suma el mito de una sociedad de clases permanente que puede satisfacer los deseos de las masas sin abolir las relaciones de propiedad. Actualmente sabemos que los Pasajes también contribuyeron a la formación de las *políticas de la experiencia* durante el capitalismo tardío. Estos *mundos de ensueño*, donde las mercancías eran exhibidas a gran escala en los gigantescos aparadores, entraron en decadencia, convirtiéndose finalmente en fósiles de la *prehistoria* que ha sido la historia universal hasta el día de hoy...

Schädelstätte 1: Barroco, alegoría, historia natural

La historia de las obras prepara su crítica, y por eso mismo incrementa su fuerza la distancia histórica.

Walter Benjamin
Calle de dirección única

Hacia el final de su estudio sobre el concepto de crítica de arte del romanticismo alemán Benjamin muestra una *afinidad electiva* con la teoría pre-romántica del arte de Goethe, la cual se distingue de la argumentación de Schlegel en el punto filosófico sobre la forma estética: si para el segundo la “forma de expresión” empírica debe disolverse en la *expresión absoluta* del arte que se alcanza en la idea, liquidando con ello la forma estética para ascender a la idea absoluta del

arte, para Goethe es posible que la “forma de expresión” perdure en la medida en que en el mundo sensible existen fenómenos originarios, arquetípicos, que se mantienen en el ámbito óptico de las cosas. El poeta de lengua alemana los denominó *Ur-phenomenen*, “fenómenos arquetípicos” que mantienen el modelo original de las cosas pero que existen fácticamente y no, como en Platón y la tradición idealista, como arquetipos o Formas autosubsistentes en sí mismas.¹⁶⁷ Benjamin, con la sabiduría del coleccionista de figuras microscópicas, consideraba que en los fragmentos o las ruinas podían encontrarse estos fenómenos arquetípicos que contenían casi en una nuez la dimensión entera de la *experiencia* histórica solidificada en lo concreto. No sólo Scholem y Adorno, sino también Hannah Arendt consideraban este enclave singular como una de las características más originales del pensamiento benjaminiano. Ésta última sostuvo de manera bellamente atinada que:

Para él el tamaño de un objeto tenía una relación inversamente proporcional a su importancia. Y esta pasión, lejos de ser un vicio, derivaba directamente de la única visión del mundo que siempre tuvo una influencia decisiva sobre él, la convicción de Goethe sobre la real existencia de un *Urphänomen*, un fenómeno arquetípico, una cosa concreta que se podía descubrir en el mundo de las apariencias donde la “significación” (*Bedeutung*, la palabra más propiamente goetheana, que es recurrente en las obras de Benjamin) y la apariencia, palabra y cosa, idea y experiencia, coincidirían.¹⁶⁸

Y cuanto más pequeño fuera el objeto, más parecía poder contener la forma concentrada de todo lo demás. Para la *dialéctica de la mirada* de Benjamin los objetos intempestivos (imágenes, mercancías, desperdicios de la industria cultural) podían contener la historia *petrificada*, alegórica y alegorizante, del sufrimiento del mundo; es decir, “historia natural” en la que los distintos

¹⁶⁷ Susan Buck-Morss reporta que el viejo Goethe razonaba, aludiendo al conocimiento botánico de la época, que debía existir una hoja que tuviera las características arquetípicas presentes en su especie dentro del mundo vegetal. Tal hoja sería el protofenómeno de sus semejantes, por ende no sería necesario postular una diferencia antagónica entre el mundo sensible y el inteligible. Si lo arquetípico y lo arcaico subsisten en los hechos entonces la tarea del botánico consistiría en buscar exhaustivamente ese *origen fenoménico*, del mismo modo que el historiador materialista –argumentará Benjamin– habrá de buscar el *origen* sensible de la *experiencia* allí donde se han condensado las relaciones sociales imaginarias en objetos que *fossilizan* la verdad de la época del capitalismo tardomoderno. Tales objetos serían los Pasajes y el lugar emblemático *par excellence* sería el París decimonónico. En los Pasajes de París se *crystalizaron* las experiencias de la modernidad como experiencias arcaicas (míticas y oníricas), sin embargo sujetas todavía al régimen de propiedad privada que anularía la posibilidad de la emancipación proletaria; en esta medida, siguiendo la argumentación del joven Marx, Benjamin concebiría la historia moderna todavía como *prehistoria* de la humanidad, que todavía no es dueña de sus medios de producción. Pero a diferencia de Marx, Benjamin concebiría esta *prehistoria* como “historia natural”, crónica de los sufrimientos del mundo, según imaginó el barroco con su teología peculiar. En todo caso, la historia humana propiamente dicha todavía no ha comenzado allí donde aún exista una relación mítica con la técnica moderna. El argumento puede defenderse todavía en nuestros días, según argumentaremos más adelante.

¹⁶⁸ Hannah Arendt, “Walter Benjamin, 1892-1940” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 172.

objetos de consumo masivo se nos presentan como los fósiles ancestrales de la catástrofe, que se apilan, como sueños colectivos, a las puertas de una historia humana que todavía aboga por la emancipación y el fin de la sociedad de clases.

En todo caso Benjamin pensaba, según lo exhibido en su ensayo sobre las “Afinidades electivas” de Goethe, que el objetivo de la *crítica inmanente*, distinta del mero comentario erudito, consistía en desentrañar el *contenido de verdad* de la obra de arte, ligado irremediabilmente al *contenido objetivo* de la misma. Toda vez que el comentario es el dato expositivo sobre las características formales de un escrito, es posible distinguir la operación crítica de la mera descripción constativa, si bien esta continúa cumpliendo una función epistemológica privilegiada: el objetivo de la *crítica* es el despliegue *inmanente* de la *significación* alcanzada por una obra, en la medida en que esta contiene la *verdad acerca de la experiencia histórica de una época* más allá de las intenciones de su autor. Así como el paleógrafo actúa frente a un papiro, según la intuición alegórica de Benjamin, el crítico por su parte debe acometer primero el comentario del *contenido objetivo* de la obra para rastrear en ella, como las huellas de un palimpsesto que sobrescribe los textos que protege, la *verdad* de la experiencia, “cuya llama viva sigue ardiendo sobre los pesados leños de lo sido y la liviana ceniza de lo vivido.”¹⁶⁹

Arendt –al igual que Adorno y Scholem por su parte– consideraba que lo original del pensamiento de su homenajeado no consistía en la capacidad de producir nuevas ideas, más bien la sorpresa de sus *iluminaciones* radicaba en el *don de pensar poéticamente*.¹⁷⁰ Similar al pescador shakesperiano de *La tempestad* que recogía perlas donde antes yacían los huesos de un humano violentado, Benjamin se comportaba como un coleccionista de perlas que fueron ofrendadas por la fosilización de experiencias anteriores y que pueden ser convocadas para la explicación histórica del presente. Donde el filósofo especulativo prefiere lo sistemático, el coleccionista se ve movido por una pasión caótica; donde el sabio busca originalidad, el trapero prefiere la

¹⁶⁹ W. Benjamin, “Las “afinidades electivas” de Goethe”, en *Obras, libro I, vol. 1*, p. 126. ¿Será otra manera de aceptar el *dictum* de Schlegel de acuerdo con el cual el objeto de la crítica sólo puede serlo lo eterno o lo clásico configurado como canon de la idea de arte? Si aceptamos la teoría goetheana de los “fenómenos arquetípicos” entonces es posible aceptar que lo clásico sólo se define a partir de su temporalidad concreta, como imagen detenida de lo eterno (mito lo llama Benjamin) que liga lo arcaico con lo moderno, ese será el canon de las *imágenes dialécticas* como nueva forma de la emblemática, según argumentaremos líneas más adelante.

¹⁷⁰ El *pensar poético*, por otra parte, ha sido problematizado por las más diversas tradiciones de pensamiento contemporáneo, desde Heidegger a los Situacionistas al menos. Quizá la constante de esta reflexión, que incluye al propio Benjamin, sea que el *pensar poético* es distinto de la poesía entendida como una de las bellas artes. No se trata de una cualidad de *belleza* en el pensamiento, sino de su fuerza de *producir* algo que no estaba en el pensamiento antes. Se trata de un acto de *poiesis*, pues el griego indica que *poiesis* era una forma de hacer algo, de producir algo, de generar un nuevo objeto donde no lo había. Así Heidegger, por supuesto, verá en la *poiesis* una de las formas de la verdad como *Alétheia*, como desocultamiento; mientras Benjamin verá en el *pensar poético* justamente una *iluminación* capaz de montar *imágenes dialécticas* para criticar el presente capitalista.

emblematicidad del objeto; y mientras que el prudente erudito escoge la discriminación de lo que es útil o preservable de una tradición, el recolector de reliquias anticuadas nivela las diferencias y concibe todo lo desechado como poseedor del breve signo de lo originario.¹⁷¹

Benjamin buscaba lo originario en la distancia histórica que prepara las obras para su crítica culminante. Este concienzudo despliegue de la verdad inmanente a la obra de arte tomaría forma en 1927 con su investigación sobre el *Origen del drama barroco alemán*. La expresión “origen” podría verse como un ejemplo privilegiado de aquella “dialéctica metafísica” que tanto admirara Scholem en su amigo,¹⁷² pues el *origen (Ursprung)* buscado por Benjamin es ya siempre una categoría histórica: ajeno a los comienzos fácticos o la inauguración de un acontecimiento en sentido estricto, el *origen* atañe al devenir mismo de una obra, de una forma literaria incluso, que se *crystaliza* en el tiempo histórico. Origen es aquello que permanece y culmina en el devenir de una *experiencia* histórica colectiva. En este sentido la historia relatada por Benjamin es la *prehistoria* o “historia del origen” de un objeto específico, en este caso el “*Trauerspiel*” (literalmente “obra del duelo”), donde la tradición alemana ha configurado su propia versión, antagónica en muchos aspectos, de la tragedia griega. El peculiar pensador judeoalemán aprendería a leer el pasado protohistórico de la experiencia *petrificada* de las lecciones del barroco alemán, que en su afán de salvar lo transitorio y lo fragmentario rescatarían al filósofo de cualquier explicación totalizante del fenómeno histórico. Así Benjamin, con los ojos del niño, aprendería a reconocer “en los productos del desecho (...) el rostro que el mundo de las cosas les va mostrando a ellos, sólo a ellos.”¹⁷³ Pues los niños se relacionan con la materia desechada (mercancías, piedritas, objetos de uso cotidiano) a la manera de un coleccionista que ve en el mundo de las cosas “un pequeño mundo en el mundo grande”¹⁷⁴, salvando así a los objetos de la maldición de ser útiles.¹⁷⁵

Adorno defendió en su momento que todo el pensamiento benjaminiano puede ser caracterizado suficientemente con el adjetivo de “historia natural”. Perspectiva filosófica, por cierto que de viejo linaje, para la cual todos los elementos de la cultura fosilizados, helados o avejentados, todo aquello que en la cultura ha perdido la dulce fuerza de la vida, habla tan

¹⁷¹ Cf. H. Arendt, *Ibidem*, p. 206.

¹⁷² Cf. G. Scholem, “Walter Benjamin”, en *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 2004, p. 19.

¹⁷³ W. Benjamin, “Dirección única”, p.33.

¹⁷⁴ *Ibid.*

¹⁷⁵ Cf. W. Benjamin, *El libro de los pasajes*, p. 464.

directamente como al coleccionista el animal petrificado o la planta del herbario.¹⁷⁶ De acuerdo con la autorizada caracterización adorniana esta filosofía de la historia llevaría la expresión *natura morte* como un adalid que describe sus esfuerzos; la peculiar lectura de Adorno sólo puede ser seriamente considerada una vez que aceptemos que Benjamin desempolvó el viejo sintagma de la “historia natural” de su propio estudio sobre el barroco centroeuropeo, con sus doctrinas contrarreformistas y su concepción de lo político como sucesivas traiciones de corte.

Con todo, es importante retener el argumento teórico de acuerdo con el cual la “protohistoria” de las formas estéticas requiere de un procedimiento de lectura para el que la *redención* del pasado cultural sólo puede lograrse si el crítico literario es capaz de construir las ideas en su *contenido de verdad* a la manera de *mónadas*, expresión metafísica que sin duda Walter Benjamin retoma de Leibniz y de la tradición platónica de la filosofía. Ya Kracauer, hemos visto en el capítulo anterior, consideraba ésta como una característica constitutiva del pensamiento de su amigo.¹⁷⁷ Para Benjamin la idea de que debe *redimirse* la *experiencia arcaica* para comprender el presente no es ajena a la temporalidad histórica; en tanto que *mónada* cada idea contiene la “imagen del mundo” y su exposición tiene como tarea nada menos que trazar en su abreviación esta “imagen del mundo”.¹⁷⁸ Al igual que para el Leibniz del *Discurso de metafísica* de 1686, cada *mónada* o *constelación dialéctica y tensional de imágenes* en el vocabulario de Benjamin, mantiene en sí misma la figura abreviada del resto del mundo de las ideas, donde se dan en una cada vez todas las demás de manera indistinta. A la manera de las constelaciones que describe la astronomía, las “mónadas” de Benjamin son tensiones relacionales dispersas que unen a los

¹⁷⁶ Cf. Theodor W. Adorno, “Caracterización de Walter Benjamin”, en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, p. 249.

¹⁷⁷ Ver S. Kracauer, “Sobre los escritos de Walter Benjamin”, en *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, Barcelona, Gedisa, 2009, pp. 163-169. Por otra parte, el recurso teórico y dialéctico a la *redención* nos habla de la traza que la subjetividad e historia de Benjamin dejó grabada en su pensamiento. La *redención*, hemos insistido, no apela a un horizonte teológico, sino a una crítico y político. Se *redimen* trozos de historia porque lo *inacabado*, la experiencia de los oprimidos, está solidificada en los objetos originarios. Eso será el *protofenómeno* para Benjamin.

¹⁷⁸ Cf. W. Benjamin, “El origen del “Trauerspiel” alemán”, en *Obras, libro I, vol.1*, p. 245. Como veremos la recuperación benjaminiana de la “mónada” metafísica no es arbitraria, si asumimos que en su matraz filosófico esta idea leibniziana y barroca puede ser transmutada por la idea más goetheana de los “Urphenomän”: si el fenómeno originario es el origen arcaico de las especies y las experiencias entonces la *mónada* que condensa en sí a todas las demás es precisamente aquél fenómeno arquetípico del que hay que trazar la *prehistoria*. A su vez el concepto de *prehistoria* recibe en Benjamin más de un sentido: un sentido marxista, como vimos en una nota anterior, pero también un sentido casi arqueológico, en el sentido no foucaultiano del término: *prehistoria* como el registro temporal que puede ser leído a través de los fósiles que la naturaleza ha ocasionado en su marcha habitual. Por otra parte así como la *mónada* en tanto que *fenómeno originario* o *arquetípico* es una idea, la alegoría redimida por Benjamin –según veremos más adelante– es precisamente la representación sensible de una abstracción ideacional condensada en una imagen emblemática. De manera rápida podemos decir que la recuperación de la olvidada alegoría por parte del filósofo judeoalemán es la recuperación de un *protofenómeno* originario de la *experiencia coagulada* del barroco europeo.

objetos en órbitas distintas, girando sobre su propio eje, pero en una armonía compleja que se sobredetermina por el curso de sus movimientos. De acuerdo con el *Prólogo epistemocrítico* que precede al estudio sobre el barroco, en cuanto signo de su salvación o reunión en el mundo de las ideas la prehistoria y la posthistoria de la esencia de una forma artística no son historia pura, sino que son *historia natural*.¹⁷⁹

La idea de “historia natural” (*Naturgeschichte*), tan propia del siglo XVII europeo, resuena con un acento extraño en nuestros oídos modernos, para los cuales la historia (ámbito de acción y apertura de lo nuevo) es lo radicalmente otro de la naturaleza (ciclo permanente y repetición de procesos de nutrición, por ejemplo). Sin embargo en el siglo XVII la “historia natural” era una forma de saber, como Foucault defendió en *Las palabras y las cosas*.¹⁸⁰ La prehistoria que Benjamin analiza abre esta característica típica del pensamiento de la época desde el panorama del drama barroco. Para el hombre de aquél turbulento siglo, época de crisis política y de apego a lo mundano en su caducidad, la historia era la crónica de sucesos vista desde la perspectiva de la salvación inalcanzable. Los *Trauerspiele* –como agudamente observó Benjamin– construían una analogía entre el acontecer político y humano y los procesos de la naturaleza que pueden identificarse con el concepto de “catástrofe”,¹⁸¹ así como en la naturaleza la violencia se presenta como el desgaste de las edificaciones monumentales que son reducidas a ruinas por el trabajo del tiempo, las crisis políticas generadas en las cortes de los príncipes son interpretadas como un largo continuo de *catástrofes* que se apilan en los “dramas de soberanía”.

A diferencia de la tragedia griega, cuyo contenido específico son los mitos y el destino heroico, lo característico del drama barroco alemán (*Trauerspiel*) es la historia pensada como una catástrofe natural. La *soberanía* pensada por estos dramas era la decisión autoritaria sobre el “estado de excepción”, caso extremo de la amenaza que asedia el cuerpo político de los

¹⁷⁹ *Ídem*.

¹⁸⁰ Cf. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 32ª edición, 2005, pp.

¹⁸¹ Aunque es bien probable que se tratara de algo más que una mera analogía entre dos reinos diversos. Ya Marx, y con el Benjamin, hablaban de un metabolismo entre naturaleza e historia al que el fundador del materialismo dialéctico llamaba “prehistoria”. Esta no se caracteriza por el reino de lo necesario sobre la libertad, sino porque la historia es la historia de las luchas de clase, en donde la modernidad ha acentuado la contradicción entre la clase propietaria –el capitalista– y la clase obrera. Por esa razón, Benjamin prefería hablar de *historia* en lugar de la categoría de *historicidad*. La historia es lo concreto inacabado, su interpretación es cosista; mientras que la *historicidad* es una categoría ontológica vacía de contenidos, vacía de determinaciones, vacía, por ende, de dialéctica. Adorno y Benjamin prefieren ir a los objetos que solidifican experiencias bien concretas de las clases oprimidas, mientras Heidegger prefiere hablar de la diferencia ontológica entre la historia concreta y la *historicidad* como *existenciario* del Da-sein. Así para Benjamin la historia es una “catástrofe” actual y vigente, y no se trata de una categoría ontológica y vacía de sucesos concretos; justo su interpretación de la revolución apela a la detención mesiánica del loco tren de la historia. La pila de ruinas es lo que le interesa al melancólico filósofo.

principados y estados en gestación. El historiador Enzo Traverso ha relacionado ambas concepciones de lo político en Benjamin y Carl Schmitt, señalando la diferencia específica de cada uno: mientras el jurista alemán defiende que la estructura teológico-política de la soberanía radica en su decisionismo y en la dictadura como resultado final, Benjamin, a pesar de compartir esta opinión, muestra que las figuras de soberanía eran en realidad figuras de la melancolía, el *tedium vitae* de la época que, ya sea en Hamlet o los reyes que caen como el sol al atardecer en los *Trauerspiele*, contempla apesadumbrado la gestación y caída de los reinos. Schmitt claramente apuntaría hacia el fortalecimiento de la soberanía, y su compromiso nacionalsocialista pergeñaría su filosofía y su ulterior recepción, mientras que Benjamin haría una crítica de la dictadura al mostrar la finitud constitutiva del acto soberano y la posibilidad de un futuro sin opresión de clase.¹⁸² El ejemplo destacado de todo acto soberano, en este sentido, es el decreto del “estado de excepción”, que suspende la Constitución *in toto* para la salvaguarda del Estado. Si Schmitt apuntalaba este autoritarismo con su teoría política, Benjamin apelaba a la figura taciturna de los soberanos que son derogados en las acciones revolucionarias. Claramente el conservadurismo y la filosofía revolucionaria miraban hacia lados distintos de la escena política.

Como Adorno muy bien señala, este planteamiento benjaminiano de la “historia natural” pretendía desmitificar la ontologización de que recientemente fue objeto la historia en el planteamiento heideggeriano de la “historicidad” como existencial del “ser-ah”.¹⁸³ En lugar

¹⁸² Ver E. Traverso, “Relaciones peligrosas”. Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar”, en *Acta poética*, México, UNAM, 2008, pp. 93-109. Sobre el la teoría del Estado de Carl Schmitt, ver Donovan Hernández Castellanos, “Idea del Estado en Carl Schmitt: aportes para una genealogía de lo político”, en *Argumentos, estudios críticos de la sociedad*, México, UAM, 2011, n.º. 64, pp. 107-129.

¹⁸³ Cf. Theodor W. Adorno, “La idea de historia natural” en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 112. De la misma opinión es Susan Buck-Morss, Cf. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981, p. 122 y ss. Estudio que sigue siendo un clásico en la interpretación histórica de la génesis de la teoría crítica. Adorno defiende que el planteamiento ontológico fundamental de Heidegger sólo resuelve la oposición metafísica antagonica entre historia y naturaleza mediante una *reconciliación* de ambos términos sólo en apariencia, dado que disuelve su contenido fáctico en la estructura existencial de la “historicidad”, “porque con ella se reconoce ciertamente que hay un fenómeno fundamental llamado historia, pero la determinación ontológica de ese fenómeno fundamental llamado historia o la interpretación de ese fenómeno fundamental llamado historia se frustra, al transfigurarlo en ontología.” (Adorno, *ibidem*, loc., cit.) El crítico de la autenticidad arremetería contra el “elemento tautológico” subyacente en el planteamiento heideggeriano debido a que, en su opinión, el contenido específico y existencial del sufrimiento fáctico del mundo se resuelve en una ontologización casi esencialista del mundo histórico que ocasiona la explotación y la plusvalía; así la categoría de “historicidad” reificaría la situación de opresión económica y política y su carácter de clase. En defensa de Heidegger cabe señalar que desde *Ser y tiempo* el alemán habría defendido dos cosas fundamentalmente: 1) que el análisis existencial del fenómeno fundamental del Ser se logra a través de la temporalidad como horizonte de comprensión, estableciendo la *diferencia ontológica* entre el ser y el ente, por lo cual la fenomenología hermenéutica de la facticidad sería una “reducción” de las condiciones básicas del existir humano, es decir como interpretación de la facticidad del “Da-sein”; y 2) este ir hacia el existir fáctico en su

de recurrir a la abstracción categorial, Benjamin y junto a él Adorno defenderían la explicación *concreta* y materialista de la historia utilizando dialécticamente la pareja de conceptos hallados en el sintagma “historia natural”, pero sin resolverlos en una síntesis unificadora, sino más bien empleándolos como contrapeso en la balanza de la explicación histórica. En este sentido, aclara Adorno, se pretendía “*captar al Ser histórico como Ser natural en su determinación histórica extrema, en donde es máximamente histórico, o cuando consiga captar la naturaleza como ser histórico donde en apariencia persiste en sí misma hasta lo más hondo como naturaleza.*”¹⁸⁴ El mejor ejemplo de esto se puede ver en el concepto de “ruina”.

Tanto como son el resultado de un proceso natural, las edificaciones en ruinas también -y sobre todo- han sido construcciones sociales. Habitadas por grupos o individuos las fortificaciones que antaño marcaran el orgullo de la colectividad son abandonadas a su suerte, desechadas de la vida social, y libradas a las pericias del tiempo, la fugacidad y las fuerzas de la naturaleza; naturaleza que lentamente, con la paciencia de los siglos, cifrará toda la transitoriedad de los esfuerzos humanos en los muros carcomidos por el viento, la sal del mar y la rarefacción. Así la ruina es, al mismo tiempo, un producto histórico (efecto del trabajo humano) y un producto del trabajo de la naturaleza y sus huellas de transitoriedad. Es más, podría decirse que sólo hay ruina si ésta ha sido la coagulación de la experiencia humana, de su trabajo. Así nuestra lengua nos impide hablar de bosques en ruinas, porque la labor colectiva no ha pasado por la obra de la naturaleza. En Veracruz por ejemplo tenemos el caso del Baluarte de Santiago y de los barrios que lo rodean, que exhiben, a la par que el trabajo humano y la convivencia popular, los surcos donde la naturaleza ha depositado conchitas de

cotidianidad de término medio consistiría en describir fenomenológicamente las condiciones básicas de su habitar en el mundo, su objetivo no sería exponer el mundo histórico concreto de cada “Da-sein” sino mostrar cuales son los fenómenos fundamentales del existir humano, a estos fenómenos fundamentales Heidegger los llama “existenciarios” dado que el existente humano no puede ser descrito como los demás entes (“ante los ojos” los llama Heidegger), por ende no puede haber categorías que comprendan la facticidad, los existenciarios que el filósofo alemán describe no son por ende categorías abstractas ni universales sino descripciones del fenómeno fundamental y completo del existir cotidiano en la mundaneidad de término medio. Así la ontología heideggeriana desembozada en *Ser y tiempo* no sería en ningún sentido una especie de análisis existencial del mundo histórico sino una descripción fenomenológica de los *existenciarios* que hacen posible el fáctico existir del ente óntico-ontológicamente señalado que es el “Da-sein”, pues sólo él posee el *lógos* que hace posible la formulación de la pregunta por el sentido del Ser. Heidegger habría desplazado posteriormente esta centralidad del Da-sein en sus escritos sobre el habla, mostrando que el humano no *posee* el lenguaje, sino que el *lógos* es la casa del Ser y éste último tendría prerrogativas sobre el decir veraz como *Alétheia* en su interpretación de la verdad como ocultación/desocultación del Ser de lo ente en general. En todo caso la discusión continúa. Para una exposición didáctica y pormenorizada de las preocupaciones de la ontología fundamental de Heidegger, remito al lector a los siguientes textos, George Steiner, *Heidegger*, México, Fondo de Cultura, y Alberto Constante, “La pregunta que interroga por el sentido del ser” en *En-claves del pensamiento*, México, Tecnológico de Monterrey, 2010, pp. 79-100.

¹⁸⁴ Th., Adorno, *op. cit.*, p. 117. Cursivas en el texto.

mar, salificaciones y deterioro como testimonio del paulatino retroceso del mar hacia los márgenes de la ciudad. Pero la ruina nos habla también de la violencia humana y natural, de la permanente destructividad que golpea la historia. Pues “la destrucción –dice Benjamin– refuerza la perennidad de estas ruinas”.¹⁸⁵ ¿Y qué es la ruina sino el fragmento, la historia hecha cosa, de un pasado de violencia?



Fig. 11. El Baluarte de Santiago es una ruina que fue integrada a la dinámica del crecimiento urbano en el estado de Veracruz. Sobre sus muros cascados, inscritas en piedra, se pueden observar las huellas de la transitoriedad que la naturaleza hecha historia ha trazado sobre la piedra. Se dice que fue construido para defender el puerto de los ataques de piratas y corsarios durante el siglo XVII y principios del XVIII. Pudiera ser que el proyecto original consistiera en el diseño de una muralla gigantesca que abarcara los límites de la ciudad con finalidades de protección, para asegurar el comercio. Actualmente el Baluarte resguarda un museo donde se exhiben gemas y piedras preciosas que yacían en el fondo del mar. A su alrededor las edificaciones, producto de la construcción humana y de la fosilización natural, han vuelto indisociable la naturaleza orgánica de las edificaciones inorgánicas. Estos muros, de presencia mítica, inscriben lo arcaico dentro del proceso de modernización en México. Actualmente el afán museístico se ha apropiado de las ruinas del pasado para construir una memoria de la ciudad que reivindica cierto pasado conflictivo para insertarlo finalmente en la experiencia urbana contemporánea. De belleza indudable, esta fortificación atrajo, aunque fuera momentáneamente, toda una cultura popular que dio origen al carnaval y sus festejos singulares, donde diversas influencias culturales permean y trabajan un vestigio de la presencia española en el territorio nacional. Pero finalmente son un monumento que inscribe sobre sus avejentados materiales el impacto que la violencia natural ha dejado sobre un país donde perdura la violencia política.

La melancólica mirada de los hombres del barroco, sometida al influjo *apático* del signo de Saturno, se dolía de un mundo que únicamente podía contemplar como un paisaje de ruinas y

¹⁸⁵ W. Benjamin, *Dirección única*, p. 63.

osamentas, de naturaleza mortificada.¹⁸⁶ El *Schädelstätte* o “paisaje de calaveras” exhibía la finitud y la transitoriedad del mundo histórico en el que la naturaleza caída, alejada de la divinidad máxima, enmudecía ella misma por la tristeza. La culpa inherente a toda la creación, sostendría esta pesimista teología barroca, concebiría a la historia misma como un continuo *Trauerspiel*: la naturaleza como obra del duelo, como trabajo de un duelo inacabado que sólo el lenguaje caído de los hombres puede nombrar. La teoría mística del lenguaje de Benjamin¹⁸⁷ y el pensamiento emblemático del barroco sostienen paradójicamente una concepción materialista de la historia, de la que la profunda reflexión benjaminiana sobre la “alegoría” es un enclave primordial dentro de la soberbia armazón de su pensamiento dialéctico. Pues las *alegorías*, además de ser tropos retóricos en una cadena narrativa, son signos y cosas, imagen y concepto donde, mediante emblemas y pictogramas, la idea y la experiencia coinciden.¹⁸⁸

¹⁸⁶ La *apatheia*, primero recuperada por el Renacimiento y luego reapropiada por el cristianismo barroco, ha sido desde los griegos una noción recurrente en la teoría de la melancolía. Aristóteles habría inaugurado una interpretación importante al señalar que el carácter melancólico y contemplativo del *apático* (carácter del desasosiego y de la bilis negra) era un componente del genio poético. Para la Edad Media en sus últimos estertores, la *apatheia* provenía del influjo de Saturno, el planeta de las revoluciones lentas, patrono de los ánimos desesperanzados que añoran la extranjería de las tierras lejanas. (Cf. W. Benjamin, “El origen del *Trauerspiel* alemán”, en *op. cit.*, pp. 356 y ss.) El ánimo melancólico es propio de un mundo que comienza a caer en el desencanto, en el sentido que da Weber a este término: un mundo donde los viejos dioses y creencias religiosas seden al ascetismo intramundano del protestantismo que dará paso, eventualmente, al espíritu del capitalismo. Donde el alemán veía el avance de la *racionalización acorde a fines* el pensador judeoalemán veía un mundo desencantado, pero todavía no *redimido*. En la gramática mesiánica de Benjamin la *redención* es sustituible por la *revolución* en sentido marxista: el fin de la explotación del hombre por el hombre, y la extinción de la sociedad de clases.

¹⁸⁷ Los ensayos de Benjamin acerca de la naturaleza del lenguaje forman parte de su temprano pensamiento teológico, el cuál dejará ver sus efectos en los alegóricos escritos tardíos sobre el concepto de la historia. Para Benjamin los diversos lenguajes empíricos que establecen la comunicabilidad humana remiten a un lenguaje puro, casi adánico, con el cual Dios le entregó la prerrogativa a los hombres de otorgar un nombre a la naturaleza y sus seres. Si el *lógos* divino crea los entes al nombrarlos, la lengua humana tiene una similaridad con este acto al darle nombre a lo creado. Con la caída el lenguaje se vería degradado a ser signo arbitrario. En este sentido la tarea del traductor no consiste en verter el significado de las obras íntegro al idioma que recibe lo traducido, sino en poner en relación a las diversas lenguas para acercarlas al lenguaje puro. Para los trabajos benjaminianos sobre el lenguaje en general, remito al lector a los siguientes textos: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano en particular* y *La tarea del traductor*. Existen diversas versiones en lengua castellana de ambos textos. Para las finalidades arqueológicas de la presente investigación basta con señalar en este lugar la teoría benjaminiana del lenguaje en sus dimensiones generales.

¹⁸⁸ Los estudios retóricos han trabajado continuamente sobre este Viejo tropo. Así Helena Beristáin en su reconocido diccionario define a la alegoría como una *metáfora continuada* hecha de comparaciones. Entre las diversas tradiciones de Occidente se ha estabilizado su significado como un *metalogismo* “basado en una abstracción simbólica que, en la Edad Media, constituía uno de los cuatro sentidos interpretativos o *niveles de sentido* de la escritura, mismos que proceden de la Cábala y han tenido otros momentos de reaparición sistemática en las letras, antes en San Agustín y, después, durante el Renacimiento y el Barroco.” (H. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 9ª. Edición, 2008, p. 25) Para Dante, además del *sentido literal* existe un segundo nivel de significación: el alegórico, que consiste en la *verdad oculta* en las fábulas *bajo una mentira*. Otros retóricos han identificado la alegoresis con la *anagogía*. En general se dice de la alegoría que es la representación concreta de una idea abstracta como una cadena narrativa similar a las *fábulas* o *apólogos*. Justamente Benjamin considera que, además de ser *figuras de sentido*, las *alegorías* barrocas son, sobre todo, objetos, es decir emblemas que, en tanto que

Ha sido Hannah Arendt una de las únicas pensadoras que comprendieron cabalmente la importancia de lo retórico dentro del pensamiento benjaminiano. Pese a ello su comprensión no ha sido del todo apegada a la literalidad de lo alegórico y la importancia, digamos constitutiva, que tiene para la *discursividad instaurada* por Benjamin. Pues Arendt concebía la plasticidad filosófica con la que el melancólico pensador judeoalemán construía *imágenes de pensamiento*, plenas de significación y brillantez, a la manera de metáforas que establecen sensiblemente la significación, mientras que por su parte lo propio de la alegoresis es provenir de una noción abstracta que se representará palpablemente en un objeto visual, ideograma o jeroglífico significativo, fragmento donde la historicidad se resume con la misma rapidez de un shock que debe ser descifrado. “La alegoría –escribió Arendt con un espíritu muy benjaminiano- debe ser explicada antes de que adquiera sentido, debe hallarse una solución al acertijo que presenta, de modo que la a menudo laboriosa interpretación de las figuras alegóricas siempre nos hace pensar en la solución de una adivinanza, aunque no se requiera más ingenio que en la representación alegórica de la muerte por un esqueleto.”¹⁸⁹

No habría que desestimar la lectura arendtiana, a pesar de su evidente malentendido con respecto a lo fundamental en el trabajo de Benjamin, pues la comprensión metafórica de sus cuadros de pensamiento será fundamental para discutir la importancia del marxismo y de la dialéctica específicamente benjaminiana más adelante. Para Adorno, en cambio, el acertijo es el modelo de su filosofía.¹⁹⁰ Ya en su escrito temprano *La idea de historia natural*, que va tras las huellas del pensamiento alegórico de Benjamin, el joven Adorno sostenía que el tema de la alegoría es la historia sin más.¹⁹¹ Benjamin consignaría de modo inmejorable esta intuición al defender el carácter escritural de la alegoría: en tanto que forma de expresión, a la vez imagen fijada y signo que fija la significación, la alegoría es un ideograma, un jeroglífico, signo arbitrario que, en las manos del melancólico, exhibe el drama profano del escenario de la historia, pilas de ruinas que testimonian y guarecen el curso de la catástrofe.¹⁹²

cosas, no sólo representan una idea sino que son ellas mismas una idea materializada en un signo que debe ser descifrado. En su opinión el *contenido de verdad* de toda alegoría barroca es la historia interpretada naturalmente, es decir como un eterno transcurrir sujeto a la ruina del tiempo. Las alegorías serían por tanto objetos que *coagulan* una *experiencia* histórica pero también una experiencia de lo histórico sin más. Su realidad es una materialidad palpable, un signo-cosa que debe ser interrogado para extraer su *experiencia* histórica, así sea esta la del dolor y el duelo, de la transitoriedad de la materia mortificada por la marcha de la opresión.

¹⁸⁹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 174.

¹⁹⁰ Cf. Adorno, *op. cit.*, p. 245.

¹⁹¹ Cf. Adorno, “La idea de historia natural”, p. 123. La historia pensada con las categorías existenciales del “sufrimiento” y el “dolor”, la “culpa” y la “catástrofe”, cabe añadir.

¹⁹² Cf. W. Benjamin, “El origen del *Trauerspiel* alemán”, p. 403-406 y p. 412.

Pues para el Barroco la naturaleza es útil a la expresión de su significado, a la representación emblemática de su sentido, la cual, en cuanto alegórica, continúa siendo irremediabilmente distinta de su realización histórica. En los ejemplos morales y en las catástrofes, la historia no contaba sino como un momento temático de la emblemática. El que ahí vence es el rígido rostro de la naturaleza significante, mientras que la historia ha de quedar, de una vez por todas, confinada a lo accesorio.¹⁹³

La misma alegoresis barroca viene al mundo con un entrecruzamiento peculiar de naturaleza e historia. Los dramaturgos del siglo XVII veían a cada uno de los elementos naturales como entidades plenas de significado, cuyo enmudecimiento podía ser subsanado por las lenguas humanas para interpretar y desvelar la verdad. El propio Benjamin cita diversos pasajes en donde el pensamiento alegórico de los poetas barrocos concibe el mundo como una superficie de signos que pueden ser leídos como un enigmático libro de emblemas, de los que recogen motivos para elaborar sus enigmáticos signos. De acuerdo con esta teología del lenguaje, una vez caída la naturaleza de la gracia divina el lenguaje humano se diseminó y rompió los lazos que unían la palabra con la cosa, de tal manera que las alegorías y los jeroglíficos eran un esfuerzo por reunir las ideas con sus representaciones mostrando, con ello, la dialéctica singular de la *Naturgeschichte*. Empero, como lengua caída, también las alegorías barrocas eran signos arbitrarios, incapaces de reestructurar el mundo doliente a su alrededor.

Si cualquier objeto podía representar a otro, la arbitrariedad referencial negaba entonces cualquier posibilidad de conocer o representar una naturaleza plena de significado. Sólo el fragmento aislado como una *mónada* permanecía, envejeciendo debido a su carácter cósmico. Las alegorías serían en el mundo de los signos lo que las ruinas al mundo de las cosas, diría Benjamin. Así como el pensador judeoalemán elogiaba a los dramaturgos barrocos por reconocer la paradoja de la solución teológica (sólo se puede restablecer la significación pura de la naturaleza si se la lleva al lenguaje como alegoría, pero la alegoría es también la arbitrariedad referencial entre signo y cosa), también criticaba el marco teológico empleado en los *Trauerspiele*, porque en el salto dialéctico desde la montaña de cráneos hasta la resurrección del espíritu, la melancolía del alegorista traicionaba el mundo al conocerlo: abandonaba pasivamente con acidia la naturaleza doliente al mal, al sufrimiento físico que había sido su preocupación inicial. “El concepto barroco de redención cristiana se oponía tanto a la

¹⁹³ *Ibidem*, p. 389.

naturaleza como a la historia, como un evento perteneciente no a este mundo, sino al dominio puramente espiritual de la interioridad subjetiva.”¹⁹⁴



Fig. 12. Antonio Pereda y Salgas, *Vanitas*, 1670. La belleza del cuerpo humano de vuelta a lo inorgánico. En la calavera el alegorista barroco supo condensar la transitoriedad de la existencia y los sufrimientos del mundo.

Benjamin en cambio preferiría una solución materialista al problema planteado por el barroco y su emblemática. Esta vez, en sus alegorías póstumas sobre el concepto de la historia, el objetivo sería liberar las cosas espirituales de las manos del vencedor (el capitalismo en sus diversas encarnaciones durante su recorrido histórico moderno).¹⁹⁵ La *redención* entonces no proviene de un más allá teológico, sino de la acción revolucionaria que puede poner freno a la marcha del cortejo triunfal de los dominadores, que constituyen el carácter catastrófico de la *prehistoria* que sigue siendo el capitalismo tardomoderno.

Nuevamente sería Adorno el encargado de sistematizar la teoría benjaminiana de la *significación* depositada en su rescate de la alegoresis barroca. *Significación* en el sentido filosófico de la “historia natural” apela al argumento que sostiene que los elementos de la naturaleza no se disuelven uno en otro, sino que al mismo tiempo “se desgajan y ensamblan entre sí de tal modo que lo natural aparece como signo de la historia y la historia, donde se da de la manera

¹⁹⁴ Susan Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, pp. 253-254.

¹⁹⁵ Cf. La cuarta tesis de filosofía de la historia, en W. Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, p. 19.

más histórica, como signo de la naturaleza.”¹⁹⁶ Para esta *protohistoria del significado* lo universal se da inmediatamente en lo singular determinado en su máxima concreción: la ruina, el fragmento o el jeroglífico característico de los emblemas, al menos eso defendía Benjamin. Pues si algo le enseñó el barroco fue el uso que de la *alegoría*, en esto antitética del *símbolo*, hacían los sabios que narraban la transitoriedad y el sufrimiento de la naturaleza caída en su marcha hacia la imposible salvación. El alegorista barroco, como es bien sabido, inscribía en la calavera los sufrimientos del mundo, mostrando la fugacidad y aleatoriedad de lo humano, su *facies hipocrática*, la transitoriedad de una naturaleza que se alejó de lo divino. “Las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas en el reino de las cosas. De ahí el culto barroco a la ruina.”¹⁹⁷ La melancolía, que en su afán de salvar lo creado contempla el mundo como naturaleza caída, no concibe la manifestación de lo divino en lo sensible (*símbolo*), observa por el contrario la irredimible materialidad de las cosas muertas como obra del dolor (*alegoría*). Ese es el significado del *Trauerspiel* cuyo “origen” exploró Benjamin en su texto de 1928.



Fig. 13. Las alegorías son para el pensamiento lo que las ruinas son para la ciudad. En esta pintura de Hubert Robert, titulada *Vista imaginaria del Louvre en ruinas* (1796) de carácter barroco, se aprecia el famoso museo francés en una imáginería en la que la *catástrofe* natural ha carcomido los documentos de cultura en los que la experiencia histórica se ha petrificado. Convertido en objeto lastimoso, en *inquietud coagulada*, el propio museo en escombros se ha vuelto algo que lamentar en la larga cadena del duelo de la crónica humana.

¹⁹⁶ Adorno, *Ibidem*, p. 126.

¹⁹⁷ W. Benjamin, *Ibidem*, p. 396.

El *Trauerspiel*, a diferencia de la tragedia griega que reivindica la dimensión mítica de lo real, narraría la historia como un proceso potencialmente *interminable* de duelo: duelo por la violencia política, duelo por las víctimas del “cortejo triunfal de los dominadores”. Naturaleza doliente, creación mortificada e *historia petrificada* representan las alegorías en su visión del mundo como un *Schädelstätte* (“montaña de osamentas”) oponiéndose a la dominación, en esta recuperación de un tropo menospreciado por la teoría estética, no sólo en el terreno de la discusión moderna sobre el arte, sino también en un sentido político.

Mientras el romanticismo ha hecho uso de la figura del “símbolo” para designar las creaciones del espíritu, la terrenal alegoría, opuesta en todo sentido a la “totalidad momentánea” celebrada por los románticos, objetaría con el paisaje de ruinas y calaveras que ha resultado ser el proceso histórico. Benjamin consideraría, según el razonamiento de Wohlfarth, que el “símbolo romántico alemán pretende, en efecto, realizar una transfiguración inmediata y redentora de la realidad (...). Ilícitamente cargado de teología cristiana, la estética dominante celebra el símbolo como una especie de sagrada comunión, dejando a la alegoría en la posición de la sinagoga que tiene los ojos vendados.”¹⁹⁸ A este abuso de lo simbólico, como totalidad consagradora de lo real en un escenario de opresión, Benjamin opone la *redención* política de la alegoría que al menos considera que la historia puede leerse sensiblemente como un relato de opresión física y política. Opresión que en la tarea del crítico debe ser examinada hasta sus últimas consecuencias, encarnadas por el *Schädelstätte*.

Del crítico de arte al crítico materialista: estrategias de escritura urbana en Walter Benjamin

El crítico es un estratega entregado a la lucha literaria.
Walter Benjamin
Calle de dirección única

No es abusivo afirmar que la “topografía filosófica” de la crítica ha seguido dos líneas de fuerza en Benjamin, por un lado una acentuación de lo constativo (comentario crítico

¹⁹⁸ I. Wohlfarth, *op. cit.*, p. 86. En la sugerente interpretación de Wohlfarth la recuperación de la alegoresis realizada por Walter Benjamin tendría la misma estructura política que la condición judeoalemana en Europa central: mientras que Alemania se concebía como una identidad parasitada por los *extranjeros del interior*, los pensadores judeoalemanes, que no se engañaban en este aspecto, custodiaban una cultura que los excluía socialmente. En este repertorio dramático de la exclusión, los judeoalemanes y la alegoría desterrada al margen de la cultura dominante, ejecutarían un interesante *retorno de lo reprimido* (siguiendo la analogía que Wohlfarth establece con el psicoanálisis freudiano) que señalaría hacia lo incompleto y lo intempestivo de la historia, entendiendo por esta última una racionalización máxima de la opresión en un estado de necesidad y precariedad generalizado.

culminante de una forma estética) por el otro una acentuación de lo performativo (estrategia de lucha en la zona urbana),¹⁹⁹ si bien nunca se encuentran del todo separadas estas líneas de fuerza como las he llamado ni denominan un “estado puro” de la crítica, es necesario distinguirlas por mor de la rigurosidad arqueológica del argumento. Si consideramos los escritos benjaminianos como una *discursividad* que forma parte de un sistema de pensamiento al que Foucault ha llamado *archivo* entonces los enunciados instaurados por el trabajo crítico de Benjamin deben ser entendidos como el resultado de unas reglas de formación del discurso que tienen lugar a partir de su *a priori histórico*. Para el caso de lo que defiendo en esta investigación considero que el *a priori histórico* de la *discursividad crítica* de Walter Benjamin es la ciudad moderna, la metrópolis entendida como el espacio de masas; al mismo tiempo ello me lleva a sostener que la ciudad en su carácter fáctico de cosa constituye un factor clave para la conformación de la *subjetivación* moderna a lo cual llamo *políticas de la experiencia*. Sostener que la experiencia se moldea políticamente equivale a defender la idea de que los *sujetos son constituidos políticamente*, es decir como producto de cierta historia específica y determinada que puede ser analizada teóricamente y modificada prácticamente. El *sujeto* en este argumento es algo más que mera consciencia o consciencia pura, etc., tal como han razonado ciertas filosofías modernas del sujeto. Por el contrario lo que llamamos *subjetivación* nombra así un proceso inacabado que configura comportamientos, prácticas sociales, pasiones incluso, mediante el ejercicio político de normas generalmente tácitas, pero de una efectividad palpable. Este ejercicio político, estas relaciones de poder, constitutivas y constituyentes, tienen una fuerza *productiva* según ha

¹⁹⁹ Como el lector puede apreciar se ha tomado en préstamo esta distinción de la teoría austiniana de los actos de habla. Para el británico debe distinguirse, incluso hasta la oposición, entre actos constativos (descripciones y enunciados científicos que aportan verdad y referencialidad) y actos performativos (ejecutantes de lo dicho). Así como de una orden no podemos decir que sea verdadera o falsa, o de una promesa que sea errónea, sino que concluyen felizmente o infelizmente una acción, tampoco sería posible, en la opinión de Austin, decir que una descripción científica o un enunciado epistémico son felices o infelices, su validez se mide en el rango de la verdad epistemológica, de la verdad científica. Esta oposición es revisada en nuestros días debido a la implícita posibilidad de *deconstruir* la antinomia establecida por nuestra lengua metafísica: si bien el científico procura el ideal de la certeza, siempre buscará convencer o *persuadir* a la comunidad de sapientes de la certeza de su enunciado, lo cual implica que todo enunciado constativo pretende realizar una acción, es posible sostener lo mismo en el caso de los performativos que, en algún sentido, procuran valorarse a través del registro de la certeza. Para el argumento defendido en el presente trabajo conviene, pese a todo, defender que la *performatividad* nombra el poder del discurso de producir aquello que dice, Butler recientemente ha defendido que la *performatividad* obtiene su fuerza de la reiteración de prácticas sociales normativas (*iterabilidad*) que gobiernan la referencialidad de los actos de habla, por ejemplo al introducir la norma de género en los cuerpos humanos y al subjetivar a los individuos en la norma heterosexual. Esto genera una *política de la verdad* (Foucault) contingente e histórica que presta las condiciones para el reconocimiento de sujetos dentro de lo político, pero que también hace posible su exclusión del marco dominante que rige la inteligibilidad de las prácticas sociales. Aunque se revisará este argumento con mayor extensión en la tercera parte de este escrito, conviene acotar el significado de las expresiones teóricas empleadas, aunque ello obligue a regular provisionalmente la semántica de los conceptos.

argumentado Michel Foucault el siglo pasado. Tal fuerza de producción material delimita históricamente las condiciones de la *experiencia* y gobierna la *inteligibilidad* de las prácticas sociales dominantes, que pueden ser combatidas por ejercicios específicos y locales de lo crítico, entendido como la *acción de resistencia del discurso contra las formas hegemónicas de subjetivación* con efectos materiales que también pueden ser historizados.

La fuerza *discursiva* de la crítica es *performativa*, lo que significa, en otros términos, que el pensamiento crítico ejercido durante la primera mitad del siglo XX no sólo ha descrito las *políticas de la experiencia constituyentes de formas dominadas de subjetivación* sino que ha constituido ella misma a la ciudad como una nueva *positividad* (la metrópolis de masas) y, con ello, ha configurado un nuevo campo de acción para la resistencia política de cara al capitalismo. Creo que, a pesar de la diversidad a menudo también divergente de las estrategias de la crítica urbana, es posible distinguir dos grandes líneas de fuerza de esta *acción resistente* por parte de la filosofía: la primera, que ejemplifica el pensamiento de Kracauer, ha sido la *repolitización de la ciudad* que ha sido *estetizada* por la conformación de las masas como *ornamento capitalista*, y que hemos analizado pormenorizadamente en el primer capítulo del presente estudio; la segunda, donde se ubica el propio Benjamin, es el pensamiento dialéctico que intenta explotar el potencial *revolucionario* y emancipador que permanece sometido en los *mundos de ensueño* del capitalismo instalado en las grandes urbes modernas.

Sin embargo, para argumentar detalladamente lo que considero es lo propio de la crítica en Benjamin ha sido necesario desembozar las premisas epistemológicas e histórico-filosóficas de su propio ejercicio crítico sobre las obras de arte. La trayectoria de Walter Benjamin comienza como un ejercicio de recuperación de experiencias olvidadas en la historia de la filosofía, que lo llevaron a repensar la crítica en tanto que crítica de arte; en este tenor la recuperación del concepto inmanentista de la crítica estética elaborado por el romanticismo fue fundamental para concebir este ejercicio como la *culminación de las formas estéticas a partir de los propios principios inscritos en ellas*. Tal ejercicio de lectura tendría que ver, según lo argumentado más arriba, con la descripción constativa de los *contenidos de verdad* sedimentados en la obra de arte, a la que se entiende a su vez como una *mónada* constituida por el trabajo teórico y por la *cristalización* histórica de sus experiencias fundamentales. De este pensamiento para el que la unidad más pequeña (el fragmento o el jeroglífico donde idea y experiencia coinciden) contiene la verdad acerca de la totalidad de un momento histórico es característica la reivindicación de la *alegoría* como forma de expresión. Las alegorías barrocas, a su vez, remitirían al lector a la historia de

las catástrofes políticas entendidas como “historia natural” (*Naturgeschichte*), la cual abre el mundo a partir del escenario de lo extinto y lo arcaico, de la muerte y la naturaleza doliente, valores que remiten a la crítica directamente al dolor físico y al sufrimiento mundano. Así para Benjamin, filósofo para el que la estructura y el detalle se hallan siempre cargados de historia,

El objeto de la crítica filosófica es demostrar que la función de la forma artística es ésta justamente: convertir en contenidos de verdad filosófica los contenidos fácticos históricos que se hallan a la base de toda obra significativa. Esta transformación de contenidos fácticos en contenido de verdad hace de la pérdida de eficacia, en que, de década en década, va menguando el atractivo de los antiguos encantos, el fundamento de un renacimiento en el que toda belleza efímera se viene al fin abajo y la obra se afirma en tanto que ruina. En la construcción alegórica del *Trauerspiel* barroco se perfilan de siempre claramente tales formas ruinosas de la obra de arte salvada.²⁰⁰

La *protobistoria de la significación* daría mayor peso, en la topografía benjaminiana del discurso crítico, a la constatación de los *contenidos de verdad* sepultados catacréticamente por la historicidad misma de las obras de arte.²⁰¹ Pero casi al mismo tiempo que Benjamin lanzaba al público sus intuiciones en materia de historia del arte, comprendió la fuerza productiva del discurso a la que llamamos *performatividad*, probablemente impulsado por el descubrimiento de lo retórico como dimensión constitutiva del discurso que aprendería del barroco alemán y español. Del mismo año 1928 sería también su importante libro titulado *Calle de dirección única*, escrito fragmentario, de estructura discontinua, donde la escritura aforística recupera lo mejor de la emblemática alegórica. En este breve y experimental texto filosófico Benjamin terminaría su transmutación de crítico de arte en crítico materialista de la cultura, conversión que dejaría anonadado a su viejo amigo Scholem quien, empeñado en ver siempre en aquél intempestivo judeoalemán al epígono del pensamiento metafísico y teológico, confesaría que los términos marxistas del escrito benjaminiano no llegarían a él sino como el ruido de un trueno lejano.²⁰² El propio Benjamin, con su habitual inclinación por el secreto, admitiría que su marxismo, que

²⁰⁰ W. Benjamin, *Ibidem*, p. 401.

²⁰¹ La catacrexis es una figura retórica desgastada por el uso, se trata de metáforas y tropos que han naturalizado su significado en el habla cotidiano hasta conformar una suerte de estereotipia o *cliché*. Su estatuto es peculiar: debido a que ya no son tropos vinculantes, la catacrexis de metáforas, sinécdoques y metonimias son lugares comunes que se pueden encontrar en un diccionario, a diferencia de las figuras retóricas que no se consideran literales. Ver Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, México, 9ª edición, 2008, pp. 86-87. En todo caso se trata de operaciones de desgaste que pueden ser descritas en el discurso y la historia como parte de la retoricidad constitutiva de la lengua. Para el caso de Benjamin, remontar la *catacrexis* a través de obras singulares permite historizar los objetos *protofenoménicos* para descubrir el *origen* de una experiencia histórica.

²⁰² Cf. G. Scholem, *Historia de una amistad*, p. 208.

a la postre demostró ser uno de los más experimentales de esa generación de exiliados, no podía poseer una naturaleza dogmática, el filo heurístico e intempestivo propio del hombre que redimió al barroco en tiempos de la industria cultural serían su característica propia.²⁰³

Es particular de esta topografía de la crítica en Benjamin el configurar una *comprensión activa de la escritura y del discurso como acción*, intervención plástica que buscaba exhibir las formas de dominación que la modernidad tardía ha ido adquiriendo con el desarrollo histórico del capitalismo. Es así que Benjamin entendería la “actividad literaria relevante” como la *acción* de “relatar las señales de alarma” que pueden ser *cristalizadas* en figuras concretas, extraídas por el teórico del campo de las imágenes que pueblan las *experiencias urbanas* de los habitantes de las metrópolis modernas a las que llamaría “imágenes dialécticas”: *constelaciones* tensionales que exhiben la *solidificación de la experiencia* en objetos armados con la ayuda de su teoría y su singular comprensión de la dialéctica materialista; clave fundamental para entender la *política de la lectura* de la que Benjamin echó mano para ejercer su peculiar pensamiento crítico.

Si bien la teoría de las “imágenes dialécticas” es el corazón de la *discursividad crítica* de Walter Benjamin, y hacia ella se encamina la presente exposición arqueológica, es necesario todavía dar un paso más y rodear la nueva concepción benjaminiana de la escritura y el discurso crítico como *performatividad*. Pues a diferencia de los románticos que concebían el arte como un *medio reflexivo del absoluto*, el pensador judeoalemán miraría hacia la ciudad para sostener que es ella y no un elemento reflexivo-filosófico característico del idealismo lo que consolida la verdadera dimensión de la crítica entendida como *acción* o *praxis revolucionaria*.

De hecho la escritura filosófica de Benjamin comenzaría cada vez más rápido a incluir el registro de la *experiencia urbana* dentro de sus estrategias textuales. Si para los filósofos y poetas del siglo XIX la ciudad aparece generalmente como un obstáculo que impide sus meditaciones metafísicas (alguien recordaba alguna anécdota en la que Goethe se quejaba del ruido causado por los vendedores de diarios y las discusiones entre choferes de carros y carrozas), Benjamin por su parte, con ese extremado apego a lo histórico en su concreción, introduciría el ambiente urbano, discontinuo y ominoso a la vez, como algo que concierne a los textos de filosofía contemporánea y no como un obstáculo para su acción crítica. El propio título de este segundo libro de 1928 y su colección de entradas características de los sintagmas que podían leerse en los postes de anuncios o los carteles *art déco* de las calles de Berlín, hacen gala de una técnica similar al fotomontaje o de un collage cubista de escenas urbanas. Como diría Susan

²⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 312.

Buck-Morss, *Calle de dirección única* presenta una estética modernista, de vanguardia. En su acreditada opinión:

El estudio sobre el *Trauerspiel* intenta “redimir” teóricamente a la alegoría. *Calle de dirección única* lo hace prácticamente, y en el proceso transforma el significado de la redención. Se redime no el objeto alegórico (el drama trágico), sino la práctica alegórica. En los dramas del Barroco, las imágenes naturales –un perro, una piedra, una anciana, un ciprés- son representaciones emblemáticas de ideas. En los fragmentos modernistas, las imágenes de la ciudad y de las mercancías funcionan de manera similar: una “estación de servicio” representa (...) el papel práctico del intelectual. Los “guantes” se transforman en el emblema de la relación de la moderna humanidad con su propia animalidad.²⁰⁴

Junto a otros encabezados que reiteran nombres de objetos de uso cotidiano el ardid benjaminiano actualiza la *alegoresis* que le permite volver palpable la experiencia de un mundo fragmentado, en el que el nuevo “escenario” de la historia no son los dramas de la soberanía ni la naturaleza petrificada sino el moderno urbanismo metropolitano. La ciudad es el teatro contemporáneo de la política.

Cabe señalar que si la ciudad es el “escenario” sensible de lo político y se constituye como el jeroglífico a descifrar por parte de la escritura/lectura benjaminiana ello se debe a que su “autoridad narrativa” proviene del hecho de que la ciudad misma se constituyó como superficie de lectura e inscripción de textos discontinuos, según argumentó Peter Fritzsche recién en 1996. Para el historiador de las ciudades modernas la prensa y las técnicas de montaje vanguardistas reprodujeron el ritmo vertiginoso de la ciudad, contribuyendo a establecerlo en las relaciones afectivas e imaginarias de sus propios habitantes; los carteles pegados, los anuncios publicitarios o la sociedad civil que hacía incipientes pegatinas sobre paredes o pizarrones, dispuestos públicamente por el Estado para hacer llamados a familiares como parte de la socialización de la vida urbana habitual, conformarían a las masas de consumidores urbanos en espectadores, público lector que necesitaba de las narrativas de vida cotidiana y de la orientación de los periódicos para cumplir las labores cotidianas.²⁰⁵ La urbe como texto sería una experiencia compartida por toda una generación de alemanes, y sin duda sería una experiencia internacionalizada rápidamente en todo el mundo.

²⁰⁴ S. Buck-Morss, *op. cit.*, *ibidem*, p. 35.

²⁰⁵ Ver Peter Fritzsche, *Berlín 1900, prensa, lectores y vida moderna*, Argentina, Siglo XXI, 2008. Particularmente los dos primeros capítulos. Aunque sería de desear que el concepto de “ciudad textual” fuera matizado por el autor, su descripción de la ciudad como espectáculo puede ser productiva, como veremos más adelante.

En este sentido la ciudad es un factor constitutivo en la formación del sujeto y de las experiencias modernas, cada vez más homogeneizadas y empobrecidas como afirmará el propio Benjamin. Esta historia de la lectura, que defiende la radical inscripción de los jeroglíficos en el mundo real, podría ser una nueva posibilidad para evaluar con otros ojos la crítica de Miriam Hansen hacia el programa filosófico de la “lectura del mundo” como una experiencia compartida por una gran gama de pensadores judeoalemanes, según vimos el capítulo anterior. Para Hansen, en todo caso, el problema de esta “lectura del mundo” como jeroglífico y fragmento consistía en la paradójica exportación de técnicas de lectura e interpretación que tienen su sede en el trabajo teológico del comentario para comprender críticamente la realidad profana, y tendería a confundir —en una especie de posmodernismo adelantado *avant la lettre*— la realidad con su simulacro literario pero también a instaurar el registro de lo fáctico desde una perspectiva apocalíptica, entendida como un pensamiento teológico que atisbaría la decadencia del mundo moderno por el incremento de la guerra surgida del difícil contexto del imperialismo inter-europeo. El ideograma reemplazaría la comunicabilidad racional y la fe apocalíptica restaría fuerzas a la acción crítica en el dominio de lo político, según su pesimista argumento.²⁰⁶

Si bien es cierto que lo teológico-político fue una preocupación común a los pensadores judeoalemanes que compartieron la experiencia de ruptura representada por la Gran Guerra de 1914, también lo es que la crítica de Hansen reduce los matices existentes entre las posiciones defendidas por esta generación. Al menos en lo que respecta al caso de Benjamin y Kracauer, el pensamiento crítico que postulan a nombre propio contiene matices tan complejos que no pueden reducirse a ser meros expositores del mesianismo judío. Y probablemente el mesianismo tampoco pueda reducirse a mero pensamiento apocalíptico, o al menos no sin hacer ciertas distinciones. De hecho la *política de la lectura* común a Benjamin y Kracauer no es un comentario talmúdico de experiencias metafísicas —mal que le pese a Gershom Scholem— sino una estrategia materialista que, abrevando de fuentes barrocas y románticas, veía en lo alegórico (a la vez signo y cosa, emblema en general) la ocasión de repolitizar la acción de la crítica en el moderno contexto de las ciudades de masas.

Para Benjamin el jeroglífico no es una entidad natural inscrita en el mundo, es por el contrario un producto de la actividad humana que solidifica *experiencias* (modernas y antiguas)

²⁰⁶ Ver M. Hansen, “Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer”, en *New German Critique* (Nueva York), n° 56 (Abril 1992), p. 63.

que obliga al teórico a leerlo en clave histórico-materialista. El emblema y la alegoría son por tanto construcciones, similares a los *mosaicos* que defendía Kracauer para representar teóricamente la experiencia metropolitana y alienante en gestación. Gran parte de la intuición alegórica en Walter Benjamin consiste en afirmar, en clave materialista, que toda crítica se encuentra ligada a una crisis en lo político, a un “instante de peligro” que amenaza con realizarse como la administración fascista y *estetizante* de la experiencia de las masas metropolitanas. Por ende la ciudad no es mero texto para Benjamin, y lo real no se disuelve en su representación simulada ni ficticia. Más bien el programa fascistoide que tiende a realizar esa confusión de lo político con su simulacro de masas es lo que resulta combatido en el programa revolucionario de Benjamin. Éste materialismo de la lectura, radicalmente singular, se distingue tanto del programa teológico del mesianismo judío como de la teoría de las masas de Theodor Adorno, en la medida en que considera que lo *originario* no se da en una temporalidad ajena a la secular sino que se inserta en los objetos concretos que *solidifican la inquietud de una sociedad sin clases* que la acción revolucionaria podía realizar como una *detención mesiánica* del desarrollo de la historia bajo las condiciones del capitalismo. A diferencia de Adorno, Benjamin creía que la cultura de masas, particularmente el cine, tenía una potencialidad revolucionaria y no sólo regresiva, como aquella que el fascismo explotó para administrar la *estetización de la política*. En la *discursividad* de Benjamin la cultura de masas y lo político en general tienen un cariz positivo, debido a su carácter dialéctico las masas también se encontraban en una situación potencialmente revolucionaria, y la cultura de masas también podía ser un entrenamiento para la liberación siempre y cuando el historiador materialista pudiera exhibir la *experiencia onírica* de las masas como un momento del *despertar* revolucionario.

Durante los años en el exilio, el crítico de arte esbozó un programa de política cultural de izquierdas en colaboración con el poeta Bertolt Brecht para mostrar su oposición al nazismo en ascenso; la radicalidad de dicho programa consistiría en propugnar por una nueva *política de lo crítico* y no en discutir cuál técnica artística resultaba más adecuada para el momento de peligro que pesaba sobre Europa en su conjunto. Esta colaboración, que reunía lo mejor de la intelectualidad en el exilio, se realizaría como una revista que llevaría por nombre *Crisis y crítica*, lo cual cumpliría el sueño benjaminiano –a decir de Ernst Bloch- de hacer filosofía con formato de revista, debido a que “sólo ese rápido lenguaje puede surtir un efecto que se encuentra a la altura del momento” como reza el epígrafe que encabeza este capítulo. Como Benjamin sabía que las opiniones son para el aparato gigantesco de la vida social lo que el

aceite para las máquinas, la tarea del crítico materialista consistiría en entregarse como un estratega en la lucha de clases librada también desde el terreno de la cultura.

Entre los postulados de esta revista, que nunca se consolidaría como la mayoría de los proyectos de Benjamin, se incluía la siguiente declaración seguramente escrita a dos manos: “la crítica debe concebirse de tal modo que la política sería su continuación por otros medios.”²⁰⁷ Como trabajo sin medida la crítica no puede extraer leyes eternas que dirijan el curso de la historia, sino que se inserta en la ocasión y la oportunidad prestada por los momentos de crisis generalizada; por ello la estructura de la crítica es *kairológica* y no metodológica,²⁰⁸ como los rétores griegos y los poetas del barroco defendieron en su tiempo. Pero si la crítica no obedece a reglas generales sino a la ocasión dispuesta por un *azar* (aleatoriedad del mundo humano) lo político no puede proceder de otra manera que respondiendo ante la fuerza del *kairós*. La política como continuación de la crítica es un argumento hiperbólico donde claramente el peso se dirige hacia la operación de poner en crisis un estado de cosas marcado por la opresión de clase y la precariedad del exilio, pero también por la transitoriedad del poder que dirige el curso de la historia hacia la catástrofe plasmada por las alegorías.

Benjamin proseguiría su registro de lectura identificando en fragmentos y aforismos el *instante de peligro* que se presentaba como una amenaza de muerte contra todo lo que el fascismo no reconocía como propio. La incomparable lengua de la calavera del pensamiento alegórico del barroco le prestaría su expresión más salvaje para producir nuevos emblemas que respondieran adecuadamente, con un criterio si se quiere pragmático, a la “mala infinitud” ofrecida por el nacionalsocialismo a las masas que habitan las ciudades modernas. En esta guerra de guerrillas entre dos tropos distintos (el símbolo que ofrece una efímera eternidad y la alegoría que defiende el eterno pasaje de los reinos), el teórico tiene que poner atención a los documentos de cultura que “se comunican en lo material”; para Benjamin, según lo escrito en sus *trece tesis contra los esnobs* incluidas en *Calle de dirección única*, “en los documentos domina la materia” y “la materia es lo soñado”²⁰⁹, los mundos oníricos alienados producidos artificialmente por el nazismo que prometen la emancipación de las masas sin abolir las relaciones de propiedad capitalistas.

²⁰⁷ *Apud* Erdmut Wizisla, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 138.

²⁰⁸ Cf. Ana María Martínez de la Escalera, *El presente cautivo, siete variaciones sobre la experiencia moderna*, México, Edere, p. 16 y ss.

²⁰⁹ W. Benjamin, *Calle de dirección única*, p. 47.

La nueva emblemática de Walter Benjamin, esta vez materialista y urbana, aporta una de las mejores descripciones de la crisis política de entreguerras bajo el rótulo coloquial de *Alarma de incendios*. Benjamin comienza por alertar a sus lectores acerca de la tesis marxista de la historia como historia de la lucha de clases, la cual, en su opinión, puede inducir a error; pues “no se trata de una prueba de fuerza en la que se decide la cuestión “¿quién gana, quién pierde””²¹⁰ dado que la historia no es un enfrentamiento donde el perdedor será castigado y el ganador premiado; para Benjamin pensar lo histórico de esa manera equivale a “encubrir románticamente los hechos”. El pensamiento *kairológico* de Benjamin considera que el verdadero político moderno sólo calcula a plazos, el problema es que si “la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante casi calculable del desarrollo económico y técnico (la inflación y el empleo del gas como arma anuncian su llegada), todo estará perdido.”²¹¹ El ulterior desarrollo histórico le dio la razón al filósofo judeoalemán, quien razonó que la “intervención, el peligro y el ritmo propio del político son hoy técnicos, no caballerescos.”²¹²

Hoy en día podemos leer el pronóstico retroactivamente cumplido de Benjamin como la más adecuada descripción de la génesis de aquello que Traverso ha llamado recientemente la “guerra civil europea”, para la que el ritmo caballeresco de la política internacional anterior a la Gran Guerra, una suerte de ballet diplomático entre naciones patriarcales, fue radicalmente modificado por las nuevas técnicas de intervención bélica que oscurecieron los tiempos de Europa, la cual casi sucumbe a los *ataques relámpago* del Tercer Reich y su política de indistinción del enemigo legítimo; pues si algo caracterizaba la sabiduría política europea de herencia ilustrada era el pacto entre caballeros de las naciones en guerra, que consistía justamente en diferenciar a los soldados (debido a la profesionalización del ejército durante el siglo XVIII) de los civiles. La situación de *stásis* (“guerra civil”) cada vez más generalizada en la experiencia de guerras contemporánea, es propicia para la *anomia*: situación en la que los combatientes, que forman parte de la misma nación en pugna, buscan la eliminación del otro

²¹⁰ *Ibidem*, p. 62.

²¹¹ *Ídem*

²¹² *Ídem*. A pesar de todo, en este brevísimo y fulgurante ensayito, el propio Benjamin asumía una interpretación ortodoxa de la teoría marxiana de la lucha de clases, apropiada por la socialdemocracia weimariana a la que criticará radicalmente en su escrito póstumo sobre el concepto de la historia. Aquí el filósofo judeoalemán todavía asume que la burguesía, venza o pierda en la lucha, se encuentra condenada a desaparecer debido a sus profundas contradicciones internas, por lo tanto las leyes de la historia se encargarían de derrocarla en caso de que el proletariado no fuera capaz de extinguir la sociedad de clases mediante la *praxis* política. El propio Benjamin no tardaría en reconocer que ese optimismo estaba completamente infundado.

bando (alteridad constituida por prácticas de dominación) en un escenario de violencia caliente que elide la distinción entre los “enemigos legítimos” y aquellos que sobrellevan los conflictos beligerantes como una política impulsada por el Estado. Para los participantes de una guerra civil, por su parte, todos son potencialmente el enemigo.

El crítico judeoalemán, tan atento a las derivas de la experiencia tardomoderna, escribió también con atino: “*La guerra imperialista es una rebelión de la técnica que vuelca sobre el material humano aquellas exigencias a las que la sociedad ha privado de su material natural. En lugar de generadores de energía, despliega sobre el campo la energía humana corporizada en los ejércitos; en lugar del tráfico aéreo, pone el tráfico de proyectiles, y en la guerra química encuentra un medio para eliminar el aura de una manera diferente.*”²¹³

Como en tiempos de Benjamin, sin duda también la intervención, el peligro y el ritmo de lo político son hoy técnicos. Basta pensar en las recientes guerras norteamericanas contra Irak, pero también en la muy discutida guerra del Golfo pérsico, que entre los adeptos al *pastiche* “posmoderno” ha llevado a sostener que los motivos bélicos eran mediáticos principalmente, con un conservadurismo político que debe ser cuestionado de manera radical. A diferencia de las sirenas posmodernas del desencanto, Walter Benjamin habría defendido todavía, adecuadamente en mi opinión, que mientras las relaciones de propiedad capitalistas no sean abolidas la finalidad de todo progreso técnico seguirá siendo la guerra. Actualmente nuestra relación con la técnica es tan mítica como aquella de los habitantes de las metrópolis modernas en formación, que comenzaban a habituarse incipientemente a la nueva naturaleza técnica y el diseño racionalizado del entorno urbano y sus exclusiones correlativas.

Justamente la tarea de la crítica, noción tan sobredeterminada en el pensamiento de Benjamin como hemos visto, consistiría en mostrar que no hay crítica neutral; el ejercicio político del pensamiento debe poner en marcha una radical reinvencción del género de la crítica, usualmente considerado como una tarea menor en comparación con la formación de teorías sistemáticas. Por su parte, Benjamin, sin renunciar al rigor argumental, consideraría que lo pertinente en materia crítica no es el sistema unívoco y global de la sociedad, sino el ejercicio estratégico que las *intervenciones eficaces* y sus *efectos perlocutivos* pueden tener sobre el curso de la lucha de clases, para modificar las relaciones sociales alienadas y la mistificación de la experiencia. Como Brecht, el Benjamin de los años treinta –tan distinto de Adorno– no creía que el compromiso público pusiera en cuestión la autonomía del arte: su relación con el público era otra, una

²¹³ W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Itaca, 2003, p. 98. Cursivas en texto.

relación que permitiría *desubjetivarse* de las formas de dominación fascista mediante las intervenciones directas y experimentales sobre la escritura, entendida como la incorporación del ambiente urbano a la experimentación política.²¹⁴

Esta comprensión estratégica de la crítica, como la operación de poner en crisis la experiencia onírica de la ciudad, haría del crítico de arte un materialista. Acaso lo más importante de esta conversión benjaminiana sea que el crítico cultural se convierte, más específicamente, en *crítico estético*, si por *aisthesis* no entendemos únicamente un dominio de saber formal y académico sino, sobre todo, un dominio sensorial de experiencia histórica y políticamente conformado a través de la técnica. La *aisthesis* como registro donde el cuerpo, los sentidos, comportamientos y relaciones políticas con la alteridad del mundo en general delinea un entrecruce con las políticas urbanas, arquitectónicas, y temporales que conforman la *experiencia* moderna.²¹⁵ Podríamos agregar: toda *política de la experiencia* es una *política del cuerpo*. Para Benjamin lo determinante es que la sensibilidad misma no es un dato esencialista enclavado en el cuerpo pensado como algo ajeno a las relaciones sociales o a la historia sin más, sino que cuerpo es aquello que resulta radicalmente modificado en el curso de las invenciones tecnológicas que moldean el ritmo de la política.

Nada es más ajeno para Benjamin que la idea fetichista de que la técnica es una prótesis que incrementa la capacidad de dominio ejercida por y sobre el cuerpo humano. Tales fantasías de gigantismo, fantasía social para la que el aparato tecnológico es una extensión de la mano o del ojo, serían todavía las marcas de una relación *mítica* del hombre con la técnica. Antes bien, es la técnica, históricamente diseñada en un momento del desarrollo económico de la sociedad, la que modifica el cuerpo y por ende el dominio completo de lo sensible como tal.

²¹⁴ La anterior escritura esotérica de Benjamin le habría hecho decir, por ejemplo, que ninguna obra fue escrita para el lector, ninguna sinfonía para el auditorio, la supervivencia de la obra, su independencia por ende, habrá consistido en hermanar las diversas lenguas para acercarlas a la original pureza del lenguaje. El compromiso político y materialista de Benjamin, sin renunciar a sus premisas teológicas, buscaría el *efecto* adecuado al instante de peligro marcado por el fascismo y la amenaza de una guerra civil a escala europea. Su acercamiento a la lucha de clases, en este argumento, habrá sido estratégico y experimental: producir un *efecto de distanciamiento* entre las masas y sus sueños de emancipación alienados por el fetichismo de las mercancías, con el alcance político de lograr el *despertar revolucionario* de los mundos de ensueño capitalistas, los cuales producen formas de subjetivación sometidas a las relaciones de producción y relaciones *míticas* entre los sujetos. La influencia de Brecht y Asja Lacis en este devenir-revolucionario fue, según se ha señalado reiteradamente entre los comentaristas, definitivo.

²¹⁵ Así lo ha defendido también la grata Susan Buck-Morss en su ensayo *Estética y anestésica: una reconsideración sobre el ensayo de la obra de arte*, donde la teórica norteamericana escribe: “*Aisthesis* es la experiencia sensorial de la percepción. El campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea, material.” (S. Buck-Morss, “Estética y anestésica: una reconsideración sobre el ensayo de la obra de arte” en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, p. 173.)

Así lo muestra el siguiente pasaje extraído de su ensayo sobre Baudelaire, en el que se muestran las relaciones entre el avance de la técnica de reproducción empleada en el arte cinematográfico y la modificación de la sensibilidad corporal humana: “La técnica sometió al sensorio humano a un entrenamiento de índole compleja, y así llegó el día en el que el cine correspondió a una nueva y más que urgente necesidad de estímulos. En el cine, en efecto, la percepción al modo de los *shocks* cobra validez en calidad de principio formal. Lo que en la cadena de montaje conforma el ritmo de la producción es lo que en el cine fundamental el ritmo propio de la percepción.”²¹⁶

La comprensión *performativa* del discurso en Benjamin sería así *política* y *estética* a la vez: acción innovadora que tiene su sede en el *medio estético* de la ciudad, que produce mediante *políticas del cuerpo y la experiencia formas de subjetivación dominadas* por las relaciones de propiedad privada. Si el crítico, como sabía Benjamin, es un *estratega en la lucha de clases librada en el terreno de la experiencia estética de los sujetos* ello se debe a que mostrar la manera en que la relación social entre los sujetos y la ciudad, como relación mediada por el fetichismo de las mercancías, es su tarea revolucionaria. Las premisas epistemológicas y filosóficas del quehacer de la crítica benjaminiana conforman su *política de la lectura* particular, que serán incorporadas por esta nueva visión materialista y dialéctica del trabajo del filósofo judeoalemán, pero serán supeditadas por la aparición intensiva de un nuevo criterio, ésta vez no epistemológico sino abiertamente político: la utilidad, el efecto eficaz de una intervención discursiva como parte del conjunto del procedimiento de la crítica materialista de la experiencia urbana.²¹⁷ Wiziola lo ha señalado adecuadamente al sostener que:

Benjamin entendía que los métodos teológico y materialista eran complementarios porque consideraba que el criterio para evaluar un enfoque no era su tradición o su lugar en las

²¹⁶ W. Benjamin, “El París del Segundo Imperio en Baudelaire” en *Obras. Libro I, vol. 2*, Madrid, Abada, 2008, p. 234.

²¹⁷ A manera de hipótesis quisiera ensayar el argumento de que Walter Benjamin, además de pertenecer a la compleja historia de la filosofía, de la que abundantemente abreva, también sería un enclave peculiar de esa otra tradición, más olvidada y menospreciada –cuando no excluida de antemano– del pensamiento sobre la palabra, comenzado por la retórica y la sofística griega. En esta hipótesis que quisiera llamar genealógica, y no arqueológica, Benjamin recuperaría un rasgo sobresaliente, que los comentaristas han considerado como el único factor constitutivo del pensamiento performativo del discurso, de la vieja sabiduría sofística de la palabra, que el platonismo tan apreciado por el propio Benjamin ha contribuido a segregar de los manuales de historia de la filosofía; la *eficacia* sería este atributo, más un ejercicio en acto que un carácter ontológico de lo verbal, que liga fundamentalmente la *acción del discurso* con la *ciudad* como sede de lo político por excelencia. En esta confluencia de tradiciones, o de saberes dominantes y sometidos, según supo llamarlos Michel Foucault, Benjamin sería un iluminante enclave histórico, sorprendentemente complejo por la sobredeterminación de la que es efecto, en la vieja disputa filosófica por el control del instrumento que llamamos lenguaje.

cosmovisiones sino su “utilidad”. Así, puede ser que en la investigación teológica histórico-crítica Benjamin encontrara potencias filosóficas que le faltaban en las “ciencias humanas”.²¹⁸

El filósofo, para quien los pensamientos crudos deberían ser parte del pensamiento dialéctico toda vez que no son otra cosa que la relación de la teoría con la práctica, había escrito con implacable atino: “El objetivo que me había puesto... es ser considerado como el primer crítico de literatura alemana. El problema es que por más de cincuenta años la crítica literaria no ha sido considerada un género serio en Alemania. Crear un lugar en la crítica para uno mismo significa recrearla como género.”²¹⁹ Sin duda Benjamin recreo el género literario de la crítica, pero al hacerlo también modificó su función social: no basta con obtener el *contenido de verdad* de una obra, sino que además es necesario apropiárselo, como una imagen que relampaguea en el cielo bombardeado, para exhibir las *políticas de la experiencia urbana* desde la trinchera de la lucha de clases.

Pensamiento difícil de lo *performativo* en la ciudad, pero ¿no había escrito el agudo filósofo que “un pensamiento debe ser crudo para entrar en su propia acción”?²²⁰

2. Constelaciones urbanas

Occidente, en su añeja trayectoria histórica, se ha relacionado privilegiadamente con las ciudades, al grado de que podemos afirmar, sin excesivo recelo, que el pensamiento político, con su vieja genealogía tan llena de asombro, se ha concebido casi exclusivamente desde las experiencias de este invento urbano, a la vez técnico y sensible. Los paisajes citadinos que han resguardado en su seno las relaciones entre los hombres ya desde la Grecia clásica, conforman un imaginario tan amplio como su historia. No debe pensarse por ello que nuestra comprensión de tal fenómeno, que se quiere moderna, construye esta línea temporal como el relato de una larga cadena evolutiva de desarrollo. De hecho existen numerosas diferencias entre las ciudades modernas y arcaicas, que pueden ser explicadas desde diversas formas del saber: económico, histórico, tecnológico, etc.; la arqueología del discurso crítico que aquí se elabora sostiene que dentro del sistema de pensamiento característico del siglo XX, la ciudad, la metrópolis de masas en particular, conforma el *a priori histórico* de esta formación discursiva;

²¹⁸ E. Wizisla, *op. cit.*, p. 145.

²¹⁹ *Apud* H. Arendt, *ibidem*, p. 184.

²²⁰ *Apud*, H. Arendt, *ibidem*, p. 176.

el *medio urbano*, como *positividad* de la crítica, constituye también diversas *formas de subjetivación*, de las que la figura del dandi y el *flâneur* no resultan las menos interesantes. Efectos de la urbanización creciente, ambos encarnan tipos sociales que a su vez tienen a las figuras de la *experiencia* metropolitana como objeto, de la práctica de sí en el primer caso y de las andanzas por las calles y vericuetos de la ciudad en el segundo.

Sin embargo los pasajes como *imágenes dialécticas* que exhiben lo moderno como algo arcaico y lo arcaico como lo más moderno, revelarían a Benjamin correspondencias entre ambas instancias colectivas en el terreno de la experiencia onírica de la urbanización; dicha “topografía traza el plano del espacio mítico de esta –como de cualquier otra- tradición; más aún, que puede llegar a ser la clave del mismo, como lo fue Pausanias en relación con Grecia, y como la historia y circunstancias de los pasajes parisinos han de acabar siendo en relación con este siglo, submundo en que se hunde París.”²²¹

¿Sería Benjamin una suerte de Pausanias tardomoderno?



Fig. 14. Los pasajes fueron construcciones de hierro y cristal que reproducían patrones oníricos de las arquitecturas anteriores a las sociedades de masas modernas. Sus diseños, hechos específicamente para que los habitantes metropolitanos transitaran a través de ellos como por una sala de estar a gran escala, hacían de estas construcciones abovedadas escenarios de *interiores* añorados por la burguesía del siglo XIX. Walter Benjamin vería en estas imágenes la reunión dialéctica en detención de lo arcaico con lo moderno, cohabitando tensionalmente en los mismos espacios míticos de la *experiencia* contemporánea.

²²¹ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 110.

Los orígenes de la modernidad: estetización y experiencia

Walter Benjamin, con su aguda intuición, razonó que los *orígenes* de la metrópolis de masas contemporánea se hallan en los Pasajes y su patria en París, la capital del siglo XIX; tales edificaciones de la época Haussman, realizadas en vidrio y metal forjado, serían el *protofenómeno* de la modernidad, cuya función social sería fungir como los templos para la exhibición de los nuevos fetiches de las masas: mercancías y *fantasmagorías*, imágenes desiderativas que obsesionaban la fantasía social del periodo; de estas edificaciones, neoclásicas por su forma y capitalistas por su función, eran características la reificación de los anhelos de las masas: obtener su emancipación de las relaciones económicas que las alienaban del goce de los objetos que su trabajo había producido. Benjamin pensaría que estos Pasajes eran los *mundos de ensueño* que contribuyeron a *estetizar lo político*, proceso que el nazismo en ascenso aprovecharía para su administración catastrófica.

Lo que el filósofo entonces llamaba *estetización de la política* no era otra cosa que la expoliación de la *experiencia* de sus relaciones con la tradición, la historia, lo social y la *memoria involuntaria*, que contribuye todavía que el individuo se viva como una unidad ajena a la historicidad de lo sensible, ajena por tanto a la posibilidad de cambiar su presente reificado para lograr una sociedad sin clases.²²² “*Fiat ars, pereat mundus*” gritaba el fascismo a una Europa sumergida en el sueño urbano, y ese mismo fascismo “espera (...) que la guerra sea capaz de ofrecerle la satisfacción artística de la percepción sensorial transformada por la técnica.”²²³ A esta historia catastrófica le atañe un *recuerdo colectivo* que sería también un afán revolucionario, cosificado en los valores de cambio dentro del mercado. Sin embargo, en las políticas de la memoria ¿cómo hacemos para distinguir lo que son “recuerdos revolucionarios” del trabajo sintomático del empobrecimiento de la experiencia, en los que el duelo y la lógica de autovictimización impiden la tramitación de una memoria traumática? El historiador norteamericano Dominick LaCapra escribe en *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*:

Si bien podría decirse que ningún fenómeno cultural trasciende o domina por completo la sintomaticidad o la repetición transferencial, los artefactos más sintomáticos son probablemente aquellos más ideológicamente saturados, propagandísticos, dogmáticos o formulaicos, por ejemplo, los opúsculos o mítines racistas donde hay poca o ninguna

²²² Cf. W., Benjamin, “El París del Segundo Imperio en Baudelaire” en *op., cit.*, pp. 210 y ss. Sobre la *estetización de la política*, Ver W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, p. 96-99.

²²³ W. Benjamin, *La obra de arte...*, p. 98.

tendencia autocrítica (o autodeconstructiva) y la crítica (no proyectiva y no apologética) debe apelar a recursos explícitos o consideraciones no significativamente activas para los artefactos o fenómenos en cuestión. En cambio, los artefactos o fenómenos más críticos y autocríticos señalan o incluso ponen de manifiesto (aunque de forma sutil) sus propios aspectos sintomáticos, propician procesos que aportan perspectivas sobre esos aspectos y pueden proveer los medios necesarios para su crítica y a veces hasta indicar posibilidades transformadoras.²²⁴

Para sostener su argumento, LaCapra recurre a la distinción elaborada por Walter Benjamin en su famoso ensayo *El narrador*, entre *Erlebnis* (experiencia no integrada, como la del impacto del trauma) y *Erfahrung* (experiencia relativamente integrada, vinculada con procedimientos tales como la narración o el relato de historias). La *Erlebnis* podría relacionarse entonces con la reactuación y el “pasaje al acto” del síntoma traumático, y la *Erfahrung* con el “trabajo de elaboración”, que no sólo incluye la narración sino también el duelo y el pensamiento y la práctica políticos.²²⁵ Asimismo podemos distinguir entre el acontecimiento traumático (ubicable en tiempo y espacio) y la *experiencia traumática* (que trae al presente el pasado que ocasiona el trauma). Sin embargo, el contexto en el que hacen su aparición estas *iluminaciones* benjaminianas hace una marcada referencia a las nuevas experiencias urbanas y a su circunstancia en el capitalismo, puesto que la propia lectura de Benjamin es política. Como Susan Buck-Morss defiende: “La distinción benjaminiana entre *Erfahrung* y *Erlebnis* era paralela a aquélla entre producción, la creación activa de la propia realidad, y una respuesta reactiva (consumista) a ésta”.²²⁶ Así, al paseante ocioso las cosas se le aparecen en sus paseos ciudadanos como instancias divorciadas de la historia, y divorciadas del aparato de producción, eternizando un presente que, de manera consecuente, se le manifiesta como lo natural, como el modo de ser del mundo y no como un episodio de la historia que puede ser modificado, transitorio, no acabado.

²²⁴ Dominick LaCapra, *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 26.

²²⁵ *Ibidem*, p. 86. Evidentemente las nociones “pasaje al acto” y “elaboración” forman parte del vocabulario clásico del psicoanálisis. Éste distingue entre la actualización no mediada (acrítica diríamos nosotros) del individuo y su experiencia del dolor, y la elaboración narrativa en el trabajo de cura que le es concomitante. LaCapra, por su parte, sostiene que es posible retomar ambas nociones para analizar el actual vuelco hacia la memoria que ha caracterizado a gran parte de la historiografía crítica recientemente. Este “giro hacia la memoria colectiva” ha tomado una fuerza progresiva debido a que el testimonio y las formas de oralidad y escritura que le son propias constituyen un elemento sin precedentes para el estudio histórico de la violencia política en el siglo XX.

²²⁶ S., Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada...*, p. 125.

Para Benjamin, al mostrar los objetos industriales (las mercancías y los desperdicios de la industria cultural) en su historicidad constitutiva, el historiador podía *despertar* al colectivo soñante que reactualiza la experiencia traumática en el capitalismo (*Erlebnis*) para la acción política revolucionaria, desgarrando el *mundo de ensueño* que encubre la catástrofe característica de la modernidad tardía, donde la experiencia de la guerra se ha normalizado, *estetizando* con ello lo político –pero también la explotación, la mutilación, la destrucción de formas orgánicas de vida, y actualmente la instauración de guerras globales en su demanda de “justicia infinita”-. Si, como sostiene Buck-Morss, la comprensión crítica que tenía Benjamin de la sociedad de masas quiebra la tradición del modernismo (de manera mucho más radical que su contemporáneo Martin Heidegger) es porque Benjamin hace estallar la constelación de arte, política y estética en la cual, para el siglo XX, esta tradición se había coagulado.

Pues “precisamente la meta de Benjamin era tender el puente entre la experiencia cotidiana y las preocupaciones académicas tradicionales, en realidad, lograr esa hermenéutica fenomenológica del mundo profano que Heidegger sólo alcanzó a intentar. El objetivo de Benjamin era tomar tan en serio al materialismo como para lograr que los fenómenos históricos mismos hablaran.”²²⁷ Ese proyecto probaría cuán concreto puede ser uno en relación con la historia de la filosofía, pues los objetos culturales (en su *contenido de verdad*, según vimos atrás) son leídos como las alegorías de una “historia natural”, en donde las experiencias del pasado se encuentran fosilizadas, y los sufrimientos de la “tradición de los oprimidos”, transmitidas en las narraciones de Benjamin, pueden reactivar en el *Jetzt-Zeit* la fuerza de la crítica, que no sólo enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla, sino que, además, “no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria –sólo que ésta tiene que ser definida en su singularidad específica, esto es, como la oportunidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva.”²²⁸ La tarea nueva que hoy se ofrece a nosotros consiste en criticar las *políticas de la experiencia* que nos constituyen como sujetos, en sus formas más acabadas.

Criticar la experiencia sólo es posible en los términos de Benjamin si aceptamos que la nueva tecnología ha modificado también el medio estético que constituye a la primera. Benjamin, como una buena parte de la tradición del marxismo occidental, consideró a la nueva técnica de reproducción del arte y de construcción urbana como una “segunda naturaleza”. Al igual que

²²⁷ *Ibidem*, p. 19.

²²⁸ W., Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia...*, p. 30.

los autores de *La ideología alemana*, el revolucionario escritor judeoalemán describió el acontecer de la historia universal como “prehistoria”; una antesala para la humanidad dueña de sus medios de producción y de las fuerzas productivas; antesala, finalmente, para una sociedad libre, esto es, sin división de clases. Pero, a diferencia de Marx, según vimos en la exposición sobre el barroco, esta *prehistoria* sería pensada como “historia natural”, tensando dialécticamente los opuestos que la lengua metafísica ha querido divorciados desde siempre.

Es “natural”, diría Benjamin, toda historia del mundo, no en la medida en que es eterna y ajena a las acciones colectivas (es decir esencialista), sino cuando el curso de la historia ha dejado en los objetos culturales su traza a modo de inscripcionalidad en su materia muda y mortificada por la marcha de la opresión (alegoría). Es “histórica” toda naturaleza que, montada sobre la “naturaleza primera” que nos aporta la materia prima para la manufactura, ha sido edificada por los hombres en su proceso de producción de las condiciones materiales para la subsistencia; esta “segunda naturaleza” recibe un carácter técnico innegable, puesto que todo lo que ha sido producido por el hombre en circunstancias económicas muy precisas se constituye para las generaciones posteriores, ignorantes ya de la historia que las antecede, como un dato autoevidente de su paso por el mundo. Por ejemplo, muchos de nosotros consumimos diversas mercancías pero pocos nos preguntamos de dónde provienen, dando por hecho su existencia y actuando como si fueran una parte indispensable de nuestro entorno natural.

En abierta oposición a Lukács y Adorno, Benjamin nunca concebiría esta “segunda naturaleza” únicamente como cosificación o mundo enajenado y por ende como mera dominación de clase, más bien la naturaleza técnica producida por el capitalismo tenía en su constitución la posibilidad de lo nuevo: un potencial revolucionario como pocas veces se había visto en épocas pasadas.²²⁹ De ahí, por ejemplo, la confianza de Benjamin en el cine y su

²²⁹ El cine y la fotografía no sólo marcarían la decadencia del arte *aurático*, como se dice en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, sino que modificarían también la percepción sensible de los seres humanos, al descubrirles la dimensión de un *inconsciente óptico* que es visibilizado, descubierto y producido, por la nueva técnica de reproducción. La cámara lenta, que congela el movimiento y lo reproduce a un ritmo diferente de la percepción humana, o la técnica del aumento y el acercamiento del cine, develan imágenes que, aunque ya estaban ahí antes de la invención del aparato técnico, eran inalcanzables para época anteriores de la humanidad. Tal *inconsciente óptico*, tal *recepción táctil* de los objetos culturales, en oposición a la contemplación cultural de los iconos religiosos, constituyen en sentido estricto un dominio casi inexplorado para la época en que Benjamin escribe sus ensayos. Para nosotros, acostumbrados al uso rayano en el *cliché* de todas estas técnicas, no constituyen para nada algo nuevo sobre lo que ameritaría detenernos a reflexionar; pero las nuevas técnicas de reproducción, acordes al ritmo vertiginoso de las metrópolis, mostraban la posibilidad de socializar imágenes que antes eran inaccesibles para las masas. Benjamin, con optimismo, podemos admitir, pensaba que a tal socialización de las imágenes de las masas, que las representaban en actos que reiteraban la identidad nacional, podían ser empleadas *políticamente* en un sentido *revolucionario*, y no sólo como imágenes de consuelo o de proyección emotiva de los traumas de la posguerra, como de hecho entendió y ejecutó el fascismo. Mientras éste último mostraba la imagen-reflejo de las

promesa revolucionaria en contra de la *estetización de la política* administrada por el fascismo. En su crítica opinión: “Las masas tienen un *derecho* a la transformación de las relaciones de propiedad; el fascismo intenta darles una *expresión* que consista en la conservación de esas relaciones. *Es por ello que el fascismo se dirige hacia una estetización de la vida política.*”²³⁰

En esta tarea materialista, Walter Benjamin, *crítico estético* como lo llamamos anteriormente, sostenía la importancia de mostrar los *orígenes* del capitalismo, pues en su argumento dialéctico la “segunda naturaleza” (las ciudades contemporáneas, la fotografía y el cine) actúa retroactivamente sobre la *sensibilidad* humana, modificando históricamente la constitución de lo que el cuerpo puede percibir, oír o tocar. El cuerpo entonces sería para este materialismo tan dialéctico como el método que nos permite hacer una *crítica eficaz* de las *políticas de la experiencia* durante el capitalismo tardío. Las *constelaciones urbanas* por tanto serían también constitutivas de las prácticas *estéticas* que regulan la sensibilidad, pensada ahora como un hecho de historia, como un hecho de intervención de política revolucionaria.

En breve, revolucionar el modo de producción equivaldría a revolucionar la *experiencia* moderna. A su vez revolucionar la experiencia moderna implicaría revolucionar las relaciones sociales al interior de la ciudad, una “segunda naturaleza” vivida por el individuo como un *mundo de ensueño*, campo *onírico* de promesas y deseos incumplidos por las relaciones de propiedad, que deben ser *despertadas* por el método dialéctico que defiende que las ciudades son el medio de la crítica actual.

Schädelstätte 2: breve arqueología de la ciudad como *espectáculo*

La ciudad no hace mucho era imaginada como un espacio utópico en la escena mundial: de producción en el Este; de consumo en el Oeste. El socialismo real y el capitalismo compartían la misma visión optimista de una sociedad de masas situada más allá de la escasez material y la meta colectiva de transformar el mundo natural por medio de la construcción industrial masiva.²³¹ En retrospectiva esta imagen utópica se nos presenta como uno más de los sueños

masas dirigiéndose al frente de batalla, con una poética que erotizaba los cuerpos de los soldados prestos para la acción bélica, el comunismo, sostuvo Benjamin, podía mostrar el carácter de clase de la guerra a la que las masas eran impulsadas pasivamente. En lugar de la celebración del sacrificio alienante de las masas en las fauces de la maquinaria de guerra (*estetización de la política*), el comunismo debía responder con la apropiación revolucionaria del aparato técnico para la emancipación de las masas acibilladas por la clase dominante (*politiización del arte*).

²³⁰ W. Benjamin, *La obra de arte...*, p. 96.

²³¹ Cf. S., Buck-Morss, “La ciudad como mundo de ensueño y catástrofe” en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, p. 223.

colectivos que fueron liquidados por la Segunda Guerra Mundial, tan llena de ataques aéreos y destrucción de la infraestructura civil. Actualmente la preocupación fundamental en el planteamiento urbano reciente ha tendido a abrigar problemáticas de seguridad más que a montar fantasmagorías para el deleite de las masas *estetizadas*. En México, donde no hay espacio para las grandes exhibiciones del capital como en París durante el siglo pasado, el diseño urbano de una *política de la experiencia* focalizada en la “guerra contra el narcotráfico” ha *estetizado* también los conflictos sociales, disimulando su carácter de clase, por ejemplo en la criminalización del llamado “comercio informal”²³². Benjamin, con su habitual tendencia a la alegoría, escribió en el siglo XX: “mientras haya un méndigo, habrá mito”.²³³ El argumento se sostiene todavía en nuestros críticos tiempos, donde la nueva mitología es la obsesión metropolitana por la *seguridad*. ¿Ello conforma el nuevo *Schädelstätte*, el nuevo –y tan viejo ya– “paisaje de osamentas” que veía el barroco europeo en sus pesadillas cotidianas?

Aunque a partir de este problema se han puesto en marcha genealogías de los dispositivos de seguridad estatal,²³⁴ han sido los historiadores de la ciudad, principalmente latinoamericanos, quienes nos informan sobre las diversas maneras en que Occidente ha sabido inventar su construcción de lo urbano. Las ciudades, señalaban los viejos urbanistas, no son los edificios, son los hombres que se reúnen para lograr su felicidad y aportar su fuerza a las naciones. Sin embargo, esta imagen de la felicidad –en la que late inseparablemente la idea de la redención y la cita con las generaciones pasadas, como diría Benjamin-²³⁵ generalmente ha sido malograda por las relaciones de clase. Lo que hoy llamamos culturas urbanas probablemente no sean en el fondo otra cosa que documentos de barbarie, a los que el materialista histórico no podía ver sin horror. Cuestionar la empatía con los vencedores formaría también parte de la *política de la*

²³² No hace mucho Susan Buck-Morss, con infalible acierto, escribió: “Hemos de asumir que la alienación y la política estetizada, en tanto condiciones sensoriales de la modernidad, sobreviven al fascismo, y que de tal modo lo sobrevive el goce obtenido en la contemplación de nuestra propia destrucción.” (S., Buck-Morss, “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte”, en *op. cit.*, p. 171.) Si bien la República Mexicana no es un estado totalitario, los gobiernos federales han propugnado, junto a la creciente *espectacularización* de la violencia legal, un escenario propicio para la militarización de la sociedad a partir de la idea de un *enemigo interno*, y de un control propagandístico de las pasiones populares por medio del *terror* ideológico, que se acercan mucho a la estética fascista. ¿Esto podría ser efecto de la “supervivencia de las condiciones sensoriales de la modernidad” a las que se refiere la perspicaz escritora norteamericana? La duda persiste.

²³³ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 405.

²³⁴ Por ejemplo en Sao Paulo, como ha hecho Teresa Pires do Rio Caldeira en su brillante estudio sobre el dispositivo de seguridad titulado *Ciudad de muros*, Barcelona, Gedisa, 2010. Más ambicioso y de proyección europea también puede leerse el excelente trabajo genealógico de Andrea Cavalleti, *Mitologías de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010. Ambos trabajos, uno sociológico y el otro genealógico, rastrean históricamente la conformación política del problema de la seguridad y su función constitutiva en el diseño de nuevas políticas de urbanización, que acompañan el tiempo del que formamos parte.

²³⁵ W., Benjamin, *Tesis...*, p. 18.

lectura benjaminiana, una política que sabe que articular históricamente el pasado significa “apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro”²³⁶; y el peligro que nos amenaza con la fuerza de la violencia política es el mismo que en tiempos de Benjamin: la *estetización de la experiencia urbana*, otro nombre para la “marcha del cortejo triunfal de los vencedores”.

Varios historiadores y filósofos han sostenido que el proceso de *estetización* y vaciamiento de historia de la *experiencia* humana comenzó con el siglo XVII.²³⁷ La ciudad barroca, con su vocación por el espectáculo, estaría atravesada, por lo que sabemos, por profundas divisiones sociales, fuertemente marcadas. La corte real y la burguesía comercial serían los encargados de encarnar tales divisiones en el seno de lo civil-urbano. Ciudades como Ámsterdam, Viena, Praga o Buda montarían el escenario de la disputa de los actores de la historia. Su moldeo de la experiencia histórica haría de las grandes avenidas un signo de gallardía que culminaba con un gran monumento o un gran edificio, adornado con bella arquitectura y ornamentos arábigos. Palacios e iglesias constituyen los grandes altares de las ciudades barrocas. En esta ciudad escindida socialmente se descubre una decisión deliberada de mostrar, ante las clases medias y populares, un tipo de superioridad que comenzaba a fundarse exclusivamente en la posesión de bienes. La ostentación y la gala de riquezas, tan propicias para el florecimiento de las artes bellas, nos dan buenas razones para creer que la imagen de la vida como espectáculo ha sido creada fundamentalmente por la división social donde las clases altas y su modo de vida se transforman en escenario teatral para las clases populares. Pero de este teatro del mundo forma parte también el dolor de la *natura morte* representada por los alegoristas en las ruinas y osamentas del *Trauerspiel*. “Pues el agudo grito de pavor, el que produce el pánico, viene a ser el reverso de las fiestas de masas.”²³⁸

Distintas eran las ciudades del siglo XIV o XV, comunidades que vivían de sí mismas, puesto que producían su alimento y proyectaban su creación hacia el exterior. Los historiadores narran que el siglo XVI modificaría irreversiblemente la formación de la ciudad europea, que comienza a formar parte de un basto mundo territorial. Esta sería la segunda gran floración de

²³⁶ *Ibidem*, p. 20.

²³⁷ Ver José Luis, Romero, *La ciudad occidental. Culturas urbanas en Europa y América*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009. Para la filosofía conviene consultar del español Eduardo Subirats, *Culturas virtuales*, México, Coyoacán, 2008, p. 11 y ss. En su opinión la idea de Calderón de la Barca de la vida como sueño ha trazado antecedentes fundamentales en la representación del proceso de *estetización de la política*. Como veremos Benjamin, heredero del barroco a su manera, también criticó la *experiencia* tardomoderna por su filiación *onírica* y despolitizada con el entorno urbano.

²³⁸ W., Benjamin, “Imágenes que piensan” en *Obras, Libro IV, vol. 1*, p. 385.

las culturas urbanas, hasta llegar al siglo XVIII, cuyas cortes no vivían de sí mismas sino de su “señorío territorial”, nación o principado, del cual la corte barroca era la capital.²³⁹ Tal escisión de las ciudades europeas duró casi hasta el siglo XIX, cuando las condiciones materiales y económicas fueron propicias para la lenta gestación de las masas y el surgimiento de las metrópolis urbanas. Integrados y marginales constituyen los dos grandes polos de esta sociedad urbana tardomoderna.²⁴⁰ Dentro de este nuevo espacio histórico-político cabe aceptar la sentencia de José Luis Romero, quien consigna: “Todos los problemas fundamentales del mundo contemporáneo resultan ser urbanos, ya sean los sociales de las inmensas megalópolis o los psiquiátricos, como las enfermedades nerviosas nacidas de la vida en estos formidables conglomerados.”²⁴¹ De la extensión de esta cita conviene rescatar varios aspectos: el nuevo mundo completamente urbanizado es la sede de las problemáticas de la modernidad, objetivas (segregación, exclusión, expansión política, etc.) pero también de las nuevas *formas de subjetivación* y de la patología de la vida cotidiana; pero si los vastos conglomerados de las metrópolis han propiciado las condiciones materiales para el surgimiento de estas problemáticas, ¿qué habrá hecho con *lo político* entretanto?

Como argumenté en el capítulo anterior es preciso asentar que el pensamiento moderno de *lo político* no puede formularse sin un recurso a la ciudad, pero no sólo como tropo o *lugar común* de las quejas ciudadinas. La ciudad como invento o construcción histórica es el escenario de lo político concebido modernamente, y en consecuencia el trabajo de la crítica del capitalismo ha exhibido la implicación que tienen las construcciones arquitectónicas, los diseños urbanos, la administración de los espacios capitales en la constitución política de *formas de subjetivación* de las masas. Ello supone aceptar que el lugar de lo político no se encuentra únicamente en el “estado de derecho” o los distintos aparatos de Estado en general, sino que *lo político* mismo se encuentra en lo social como una cuestión de *acción*²⁴², en las relaciones del colectivo con su

²³⁹ Cf. J., Luis, Romero, *op. cit.*, p. 64.

²⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 269.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 49.

²⁴² En este sentido Benjamin se encuentra más cercano del pensamiento político de Hannah Arendt que de Adorno. Si para el último toda conciencia potencialmente revolucionaria está atrapada por la *industria cultural* en un *mundo administrado*, en el que toda iniciativa de cambio es sofocada por la regulación que el mercado impone incluso a las relaciones íntimas o interpersonales, Arendt afirmará, en cambio, que la condición humana encuentra en la *acción* el terreno propicio para la innovación y la invención política. La *acción* es un nombre para lo *nuevo*, para la emergencia de relaciones políticas libres de la dominación que sólo pueden tener lugar en el *entre* de las relaciones con los otros; lo *común* como terreno desiderativo, deseante, es también el lugar de la mostración pública, donde cualquiera puede emprender un ejercicio de lo político tan radicalmente nuevo que ponga coto a formas de dominación viejas y anquilosadas. La *acción* siempre se da junto con otros, momento en el que la solidaridad de las innovaciones críticas muestran a los ojos de los demás *quien es quien* en la esfera política. En esta

historia, con lo económico y con las esferas de la vida cotidiana en las metrópolis contemporáneas. La política tal como la pensaron Kracauer o Benjamin es algo que excede la creación de normas y consensos, como hoy tanto se ha insistido en los terrenos de la teoría, y se dirige a reconsiderar categorías más existenciales, tales como *experiencia*, *historia natural*, o incluso la categoría física del *dolor*.

Para Benjamin el trabajo político de la crítica consiste en exhibir las *políticas de la experiencia* que el modo de producción capitalista ha generado; tales *políticas* han reificado el objetivo político de las masas (a saber la emancipación) y consolidaron en su momento relaciones *míticas*, *oníricas* con el propio entorno urbano, contribuyendo a naturalizar la alienación de la que las masas eran presas en su proceso de trabajo. Criticar la experiencia es poner en marcha todo un procedimiento político de lectura, donde las figuras que circulan imaginariamente en las relaciones sociales del colectivo soñante muestran dialécticamente su aspecto más retrógrada y dominante, su marcado carácter de clase, pero también sus características potencialmente emancipatorias para la *acción*; por esa razón es que Benjamin, dando la vuelta a un viejo imperativo filosófico, dirige su atención materialista hacia los fenómenos más característicos de la cultura urbana: las imágenes. Para Benjamin la imagen es el impulso detonador del pensar toda vez que ella ha configurado también una relación *onírica* entre el colectivo urbano y su mundo histórico, constituido como *espectáculo*, como *objeto estético* que a su vez ha *estetizado la sensibilidad* del sujeto moderno.

Entretanto el proceso de *espectacularización de la política* que comienza con las ciudades barrocas no ha hecho otra que cosa que incrementar su impacto sobre la sensibilidad y la experiencia tardomoderna, con efectos ambivalentes que deben ser tomados en cuenta dentro de una

línea de pensamiento hay dos claves filosóficas de peso: 1) la crítica de la habitual distinción de ciertos saberes que dividen entre la *sociedad civil*, dominio de los ciudadanos no especializados en cuestiones políticas, y la *sociedad política*, campo de especialistas que deciden qué es pertinente y que no lo es para el colectivo en su conjunto. Creer que tal división del trabajo es natural y no histórica, es un *efecto* del capitalismo tardomoderno y sus ideologías peculiares. 2) En segundo lugar esta tradición de *lo político como acto innovador, solidario y emancipador* viene a poner en jaque el viejo prejuicio occidental contra la política; tradicionalmente este concepto aparece como una especie de mal necesario, que podría ser perfectamente prescindible si el mercado se regulara autónomamente, si el Estado se extinguiera inmediatamente o a través de la etapa socialista de la dictadura del proletariado, o simplemente si formas de dominio totales se hicieran cargo de la marcha de los asuntos de Estado. El liberalismo, los diversos socialismos, y el conservadurismo golpista contemporáneo comparten un mismo prejuicio: lo político es un momento necesario en la *prehistoria* humana, que debe ser soportado hasta llegar a cierto estado del progreso, lo entendamos como lo entendamos. Defender que *lo político* no desaparece de las *acciones humanas* significa defender que la *política* es un saber *kairológico* (¿ciencia o arte?) que asume la tarea de la invención de lo nuevo absolutamente nuevo, de los acontecimientos en los que la emancipación se ejercita con inventiva actuante. Junto con Arendt y Benjamin, argumentaré más adelante, también podemos encontrar en esta línea positiva de lo político a Michel Foucault y, principalmente, a Judith Butler, heredera de toda esta tradición crítica de la filosofía.

genealogía más amplia de las ciudades occidentales.²⁴³ Para Peter Fritzsche por ejemplo la República de Weimar y el Berlín de 1900 habían configurado un *espectáculo democrático* que procuraba integrar a las masas en la dinámica política propia de las democracias modernas, mediante la prensa y otros instrumentos de comunicación por entonces a la alza. Los diarios de principios del siglo XX eran, ante todo, textos metropolitanos: presentaban la metrópoli a los lectores, la volvían accesible y producían espectáculos que la abarcaban en su totalidad. Por el contrario los medios que surgieron posteriormente, como la radio y el cine, orientaron la atención hacia los asuntos nacionales, mientras que el contemporáneo internet tiene un carácter claramente transnacional.²⁴⁴ A pesar de la verdad de este diagnóstico es muy probable que la perfecta simetría que el historiador alemán de Berlín nota entre la dinámica ciudadana y los medios de comunicación no haya sido tan perfecta después de todo, no sólo por los habituales desfases entre la experiencia y la información sino principalmente por el carácter de clase de la propia construcción informativa de lo urbano en general.

En este sentido Walter Benjamin, *crítico estético*, señalaría la difícil subsistencia de lo que él llamó *experiencia* dentro del entorno urbano. Puesto que la *experiencia* propia de los sujetos *estetizados* por el capitalismo y sus luchas de clase es sobre todo una *experiencia empobrecida* de memoria política. Habría pues que volver a *politiizar* las relaciones entre los sujetos y su entorno urbano a partir de la estrategia crítica dentro de la lucha de clases, cuya finalidad es la extinción de las condiciones que siguen propiciando, todavía hoy, la división social.

²⁴³ En este trabajo sólo se ha tomado en cuenta la ciudad moderna. Dejo para una investigación posterior el trabajo de mostrar cuáles serían las diferencias entre las ciudades antiguas y las metrópolis de masas. La hipótesis todavía tentativa con la que he comenzado esta investigación apuntaría a que la *problematización* clásica de la ciudad en Grecia concibe la *polis* como el espacio de lo político por excelencia, mientras que los críticos de la experiencia tardomoderna, como Benjamin y Kracauer, han intentado *repolitiizar* la relación alienada entre los sujetos y su entorno urbano. Sobre este trabajo, sin duda fundamental, sugiero que sería conveniente hacer una genealogía del pensamiento político en las ciudades a partir de la vieja sofística griega, distinta del canon filosófico en la medida en que para la sofística primera el discurso era una forma de acción civil que reproducía o producía las condiciones propicias para el mantenimiento de la *ciudad política*. Pero apunto únicamente estas observaciones a manera de una hipótesis que precisa de su comprobación con el trabajo de otros archivos, que exceden por su naturaleza los límites y la extensión del presente trabajo.

²⁴⁴ Cf. P., Fritzsche, *op. cit.*, p. 12.



Fig. 15. El imaginario urbano actualmente está más preocupado por los *dispositivos de seguridad* que por instaurar fantasmagorías para el disfrute de las masas. Las expresiones caricaturescas recurren incluso a temas alegóricos donde los miembros separados del cuerpo adquieren la magnitud de una representación de la Muerte generalizada en medio de la guerra contra el narcotráfico impulsada por el Estado mexicano por ejemplo. En esta caricatura del Fisgón la desorientación de la conducción política aparece en medio de un paisaje de osamentas similar al *Schädelstätte* del Barroco alemán, trabajado por Benjamin en sus textos. La incertidumbre de un proyecto de nación se hace presente en un escenario dominado por el terror y la violencia indiscriminados.

Constelaciones urbanas, memoria y crítica en Walter Benjamin

Como Martín Kohan oportunamente señaló, no existe una relación exclusiva entre los distintos acercamientos con los que Walter Benjamin procuró sus análisis de la experiencia urbana. Menos que de una falta de rigor ello nos hablaría de la discontinuidad de la *estrategia crítico-discursiva* del pensador judeoalemán. Por estas razones es imposible afirmar una teoría de

la ciudad en Benjamin, ni siquiera una aproximación crítica unívoca a la ciudad de París.²⁴⁵ Aunque el corazón de la *discursividad crítica* de nuestro filósofo la conforman el proyecto de los Pasajes y su teoría de la “imagen dialéctica”, textos como *Infancia en Berlín hacia 1900* y el primer borrador de ese escrito, titulado *Crónica de Berlín*, junto con diversos ensayos y miniaturas urbanas, forman parte de la heterogénea *problematización* benjaminiana de la ciudad como *medio de la crítica*. Como siempre Susan Buck-Morss nos da la mejor ubicación temporario-espacial de la obra del filósofo judeoalemán:

Bajo la trashumante existencia de Benjamin transcurrida entre el final de la década de 1920 y 1930, subyace una estructura que ubica geográficamente el *Passagen-Werk* y le otorga orden espacial. En lugar de un simple “camino hacia Moscú”, este orden incorpora los cuatro puntos cardinales. Hacia el Oeste está París, origen temporal de la sociedad burguesa en el sentido político-revolucionario; hacia el Este, Moscú marca el final en el mismo sentido. Al Sur, Nápoles ubica los orígenes mediterráneos, la infancia arropada en el mito, de la civilización occidental; al Norte, Berlín representa la infancia, arropada míticamente, del propio autor.²⁴⁶

En este apartado nos detendremos únicamente en el eje Sur-Norte, donde Benjamin ve recíprocamente la infancia de la cultura europea y su propia relación mítica con el entorno urbano, característica de la infancia de toda una generación que compartiría el exilio.²⁴⁷ Podemos decir de los ensayos benjaminianos que contienen sus primeras incursiones teóricas en el análisis de la experiencia subjetiva de la ciudad, conforman una peculiar *topografía filosófica* regulada casi exclusivamente sobre una teoría de la memoria.²⁴⁸ En opinión de Susan Sontag *Infancia en Berlín hacia 1900* y *Crónica de Berlín* no son escritos autobiográficos, puesto que, como escribe el propio Benjamin con su habitual anti-historicismo, el “lenguaje significa indiscutiblemente que el recuerdo no es un instrumento para captar el pasado, sino el escenario donde se lleva a cabo tal captación.”²⁴⁹ Si el lenguaje coagula los flujos de lo vivido para diseñar cuadros de pensamiento estratificados, entonces la labor rememorante será algo más parecido a una extracción arqueológica de sedimentos de tiempo muerto que una inmersión narrativa en

²⁴⁵ Cf. Martín Kohan, *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 2007, p. 15.

²⁴⁶ S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada...*, p. 43.

²⁴⁷ El diario de Moscú no fue abordado dentro de esta descripción arqueológica de la *problematización* benjaminiana de la ciudad y la experiencia, toda vez que se optó por seguir una estrategia narrativa en la que el eje problemático sería ubicado en Centroeuropa.

²⁴⁸ De la misma opinión parece ser Sigrid Weigel, quien realizó un excelente estudio sobre la topografía de la memoria en Walter Benjamin. Ver S., Weigel, “De la topografía a la escritura. El concepto benjaminiano de la memoria” en *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires, Paidós, 1999, pp. 185-212.

²⁴⁹ W. Benjamin, *Crónica de Berlín*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 42.

el flujo por el que antaño derivó nuestra vida. “Benjamin, traductor de Proust, escribió fragmentos de un *opus* que podría llamarse *A la recherche des espaces perdus*. La memoria, puesta en escena del pasado, convierte el flujo de los acontecimientos en cuadros. Benjamin no está tratando de recobrar su pasado, sino de comprenderlo: condensarlo en sus formas espaciales, en sus estructuras premonitorias.”²⁵⁰ Después de todo, el análisis micrológico de las cosas sólo puede comprender el pasado porque está muerto. “Sólo porque la historia es cosificada en objetos físicos podemos entenderla.”²⁵¹

Comencemos por el Norte, por Berlín, la ciudad industrial del trabajo.

“Quiero hacer memoria de las cosas que me han introducido en la ciudad.”²⁵² Con esta frase Walter Benjamin da inicio a su reconstrucción mnemotécnica de la experiencia urbana vivida por el sujeto infantil. Esta experiencia, diversa y no sistematizable, sería ante todo una experiencia de los espacios perdidos. “Como la palabra que sólo hace un momento todavía estaba en nuestros labios daría alas quizás a nuestra lengua, lo olvidado parece estar cargado con toda aquella vida que aún vívidamente nos promete.”²⁵³ Escribe el autor de *Infancia en Berlín hacia 1900* en el pequeño ensayo titulado *La caja de letras*. Éste peso de lo olvidado tiene el carácter de una huella material que el lenguaje ha solidificado en refranes y costumbres idiomáticas que la comunidad utiliza para narrar su vida. Si el lenguaje monta el recuerdo como un escenario fragmentario hecho de *huellas* de olvido, entonces quien aspire a acercarse al propio pasado sepultado ha de comportarse como el que exhuma un cadáver. La recuperación de la *experiencia solidificada en las cosas*, que el alegorista supo reconocer, es similar al trabajo de la melancolía que observa detalladamente las ciudades muertas:

Así como la tierra es el elemento en el que se hunden las ciudades muertas, así es el lenguaje para lo vivido. (...) Ello determina el tono, el talante de los verdaderos recuerdos. No hay que temer volver una y otra vez al mismo estado de cosas: diseminándolas como se disemina

²⁵⁰ Susan Sontag, *Bajo el signo de Saturno*, México, Random House Mondadori, 2007, p. 124. También David Frisby, en el sugerente libro que hemos citado anteriormente, sostiene que la teoría benjaminiana de la memoria colectiva remite a una suerte de *arqueomonadología*, donde cada recuerdo microscópico contiene la “imagen del mundo” completa, y que es preciso exhumar como haría un arqueólogo con los objetos culturales. Cf. D., Frisby, *op., cit.*, p. 223. A menudo esta caracterización va acompañada de un elogio de la “arqueología” benjaminiana en detrimento de la afrancesada y “posmoderna” arqueología foucaultiana. En todo caso lo evidente es que las premisas del trabajo benjaminiano y las del método foucaultiano sobre el que se basa el presente estudio son sumamente diferentes. En un caso lo que se examina es la solidificación de la experiencia en los objetos culturales, en el otro lo que se exhuma son las reglas de formación de los sistemas de discursividad que conforman el *archivo* de un saber, en este caso la crítica. Quizá oponerlos y no sólo distinguirlos forma parte más bien de una política institucional donde las Academias de filosofía compiten y rivalizan con intereses políticos también.

²⁵¹ S., Sontag, *ibidem*, p. 135.

²⁵² W., Benjamin, *op., cit.*, p. 21.

²⁵³ W., Benjamin, *Infancia en Berlín hacia 1900*, en *Obras, libro IV, vol. 1*, Madrid, Abada, 2010, pp. 209-210.

la tierra, revolviéndolas como se revuelve la tierra. Las cosas a recordar son estratificaciones, capas, que entregan al investigador cuidadoso aquello que constituye el verdadero valor escondido bajo la tierra: las imágenes desprendidas de situaciones anteriores como joyas que brillan en el sobrio aposento de nuestra visión actual (algo así como los restos y efigies que se encuentran en la galería de un coleccionista). Ni que decir tiene que es necesario emprender las excavaciones siguiendo un cuidadoso plan. Por eso resulta indispensable dar cuidadosas paladas, como tentando la oscura tierra, forjándose ilusiones sobre lo mejor, que sólo se halla en el inventario final de lo exhumado. Por eso la búsqueda infructuosa se halla al mismo nivel que la afortunada, y de ahí que el recuerdo no deba avanzar como si fuera un relato (mucho menos como una información sobre algo), sino de un modo épico, rapsódico, en el más estricto sentido de estos términos, intentando remover nuevos lugares, ahondando siempre cada vez.²⁵⁴

La memoria es por tanto una capa de sedimentos espaciales y no el tiempo pasado coagulado en imágenes. Como el coleccionista, figura con la que el propio Benjamin se identificaba recurrentemente, el trabajo de la memoria no discrimina lo pertinente de lo impertinente; en su labor desedimentadora el sujeto de la memoria rescata las huellas del pasado y las congela en *imágenes de pensamiento* (*Denkbilder*) que brillan en un instante de peligro. La experiencia de un judeoalemán vendría a indicar que el “infortunio estaba siempre preparado por doquier; la ciudad y yo lo habríamos mimado, mas no se dejaba ver en parte alguna.”²⁵⁵ Al igual que la diseminación del peligro que amenazaba a la alteridad interna de lo alemán, la memoria tiene la estructura urbana de las propias ciudades que han sido asediadas y reducidas a ruinas por la violencia política y natural.

Es necesario señalar que la similitud entre la memoria y la ciudad moderna no es ejemplo de un mero uso topológico de la analogía sino que es un elemento constitutivo de la *experiencia moderna*. Sigrid Weigel señala atinadamente que Benjamin compara más bien determinados fenómenos, figuras y sitios en la topografía real de la ciudad con el sueño y la conciencia, *redescubriendo* también la relación entre estos territorios de manera material en esa topografía; lo cual señala los nexos entre mito y ciudad.²⁵⁶ La estructura de la memoria como espacio sedimentado de experiencias no es entonces autobiografía, si por tal entendemos el afán de recuperar el tiempo transcurrido en una narración realizada por un “yo”, en primera persona y con efectos retóricos varios. “Pero aquí –escribe Benjamin- de lo que se trata es de un espacio,

²⁵⁴ W., Benjamin, *Crónica de Berlín*, p. 43.

²⁵⁵ W., Benjamin, *Infancia en Berlín...*, p. 235.

²⁵⁶ Cf. S., Weigel, *ibidem*, p. 190.

unos instantes y de algo que no fluye.”²⁵⁷ Todo lo que se presenta en la memoria moderna, colección a menudo involuntaria de imágenes congeladas en el instante recordado, son en tanto que imágenes “instantes de iluminación brusca (...) del ser-fuera-de-nosotros, y mientras el *yo* despierto, habitual, cotidiano, se mezcla, activa o pasivamente, en el acontecer de las cosas, nuestro *yo* profundo descansa en otro sitio y sólo se mueve por el choque, igual que un montoncito de magnesio lo hace por la llama del fósforo. Este pequeño holocausto del *yo* profundo en el *shock* es a quien nuestro recuerdo debe agradecer sus fotos indestructibles.”²⁵⁸ Las imágenes urbanas eran para Benjamin una heterogeneidad de principio que hace frente dialécticamente al *yo profundo*, como sedimento de la memoria y no sólo como inconsciente freudiano, pues impactan violentamente sobre la *psique* moderna y constituyen formas de comportamiento social. Para Benjamin

La Berlín sobria y tumultuosa, la ciudad del trabajo y la metrópoli industrial tiene, sin embargo, y más que ninguna otra ciudad, los lugares y los instantes, pues es testigo de los muertos, se presenta llena de muertos, y el sentido oscuro que se desliza por entre estos instantes y lugares ofrece los recuerdos de la infancia, como probablemente ninguna otra ciudad puede llegar a hacer, todo aquello que la hace tan difícil de retener y, a la vez, tan atractivamente atormentada, como si fuera un sueño medio olvidado.²⁵⁹

Para Benjamin éste recuerdo infantil no hablaría solamente de la vivencia subjetiva del individuo, sino de las condiciones objetivas, materiales, de la propia experiencia urbana en la modernidad toda vez que el progreso y la catástrofe extrapolan sus significados y se ejecutan principalmente en la metrópolis industrial, cuyos lugares e instantes producen e informan a la *estructura épica de la memoria* donde la dimensión *mítica-onírica* del individuo genera en sus relaciones e intercambios cotidianos *impactos o shocks* que vuelven el objeto sensible percibido (el ser-fuera-de-nosotros, como Benjamin describe de manera cuasi fenomenológica) una suerte de grabado que imprime sobre la memoria sedimentos de espacio estratificados, cuya significación sólo se capta vivencialmente mediante una metáfora (“Berlín se presenta llena de muertos”). En la experiencia vivida lo sensible se transmuta en mito ominoso, *como si fuera un sueño medio olvidado*.

Al modo *épico* o *rapsódico* de la exhumación de *memoria mítica*, sólo se le hace frente con una *crítica de la experiencia* que *desmitifica* las relaciones históricas de los individuos con su entorno

²⁵⁷ W., Benjamin, *Crónica...*, p. 44.

²⁵⁸ W., Benjamin, *op., cit.*, p. 72.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 45.

urbano mediante el uso político de la emblemática alegórica, cuya fuerza es capaz de desencantar la vivencia onírica del sujeto con la ciudad y dirigir la atención hacia la lucha de clases en la metrópolis ominosa del trabajo. La ciudad de Berlín tenía, como bien señala Kohan, las características propias de lo *aurático* en los planteamientos sobre teoría del arte del filósofo judeoalemán, ello explica su vivencia cuasi *sublime* del entorno urbano de la infancia. “Benjamin en Berlín –escribe Kohan- no solamente mira, reconoce, recuerda; sino que también es mirado, reconocido, recordado por la ciudad. Esta ciudad es aurática porque devuelve la mirada; y es aurática porque preserva cierta lejanía, por mucho que se aproxime a ella la mirada microscópica de Benjamin.”²⁶⁰

Berlín, ciudad de la infancia, sería dentro de la *topografía filosófica* de Walter Benjamin una suerte de escenario de experimentación de su teoría de la memoria, la cual, además de ser urbana, traza la dificultad de distinguir entre experiencia individual y memoria colectiva, siempre y cuando asumamos que la metrópolis genera *formas de subjetivación* típicamente *oníricas*, al menos en principio. Dicha *política de la lectura micrológica* de rastros e imágenes de la historia se sitúa en el escenario de una memoria colectiva e individual (que se considera análoga a una estructura de la experiencia social) y se comprende como una actividad orientada al conocimiento que se ubica en el umbral ente la postura receptiva y la acción, entre la revelación y la historiografía, entre los sueños y la reflexión filosófica.²⁶¹

Lo cual puede apreciarse de manera más detenida en las ricas miniaturas ciudadinas que el *flâneur* Walter Benjamin ha escrito para diversas revistas y periódicos alemanes. Entre ellas *Nápoles* sobresale por su atención hacia los rasgos principales de la cultura popular del mediterráneo, que también tomaron por asalto el interés de otros teóricos de la experiencia ciudadina, como Siegfried Kracauer y, de otra manera, Bajtín. En aquella ciudad del eje Sur de Europa, ciudad de la infancia cobijada míticamente como la supo llamar Buck-Morss, las calles y la fiesta popular serían los principales actores de la *experiencia* urbana, todavía en formación. “En aquellos rincones se hace muy difícil averiguar dónde aún se sigue construyendo y dónde ha comenzado la ruina. Nada está cerrado y terminado.”²⁶² A Benjamin y Asja Lacis, colaboradora en la redacción de esta miniatura, el elemento festivo que han anidado dentro de lo menos llamativo les parece lo más sobresaliente de la verbena popular. Lo carnavalesco, las

²⁶⁰ M., Kohan, *op. cit.*, p. 35.

²⁶¹ Cf. S., Weigel, *ibidem*, p. 186.

²⁶² W., Benjamin y Asja Lacis, “Nápoles”, incluido en *Imágenes que piensan* dentro del IV tomo de las obras completas en edición de Abada, p. 254.

máscaras y los niños gritando en las calles donde los habitantes duermen a pierna suelta trazan un escenario de embriaguez permanente, en el que lo distintivo de Nápoles, frente al conjunto de las grandes ciudades, es precisamente “lo que tiene en común con cualquier pueblo de hotentotes: toda actitud o actividad privada se encuentra inundada por corrientes de una intensa vida comunitaria.”²⁶³ Las casas son depósitos sin límites de los que brotan personas sin final, y al igual que la casa reaparece la calle, con sus sillas, altar y chimenea, pero de forma mucho más ruidosa: la calle napolitana es una casa sin fronteras y, a la inversa, la casa es una calle por donde desfilan todos los personajes públicos, volviendo indistinguibles entonces las separaciones usuales entre lo público y lo privado tan característicos de la urbanización burguesa. En este territorio los cafés son los auténticos laboratorios del gigantesco proceso de mezcla que es la ciudad de Nápoles. A diferencia de la actividad vienesa, que propicia una imagen burguesa de autonomía e independencia, los cafés napolitanos son siempre unos sobrios espacios abiertos del mismo tipo del café político tan propicio para las relaciones heterogéneas entre los diversos, donde no se puede permanecer por mucho tiempo.²⁶⁴

En estos escenarios donde la individual se disuelve carnavalescamente en lo colectivo y viceversa, Nápoles –como bien ha sostenido Kohan- es una ciudad móvil, pero no por efecto de una transformación moderna que la trastorne, sino por el imperio de la alegría popular, que le es muy propia.²⁶⁵ Así Benjamin descubriría una posición perceptiva inédita respecto de la ciudad. Si el sobresalto de la modernidad parisina afectaba sobre todo al sentido de la vista, en especial por la mirada atenta que el tránsito exigía al transeúnte, los recuerdos de Berlín, manifestándose como un eco antes que como un *deja vu*, se dirigen al sentido del oído. Finalmente, dentro de la *topografía de la memoria* benjaminiana la ciudad de Nápoles figuraría como la construcción urbana que es absorbida por entero al interior de la dinámica popular que elide las diferencias de clase y los límites pastosos entre lo público y lo privado gracias a su importante vida comunitaria.

¡Qué distintas son estas miniaturas urbanas de la ciudad de París, capital de los espejos, donde el exterior metropolitano es decorado como un *intérieur* burgués, en el que la huella de los propietarios se hace presente para alienar a las masas de su producción material!...

²⁶³ *Ibidem*, p. 258.

²⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 260.

²⁶⁵ Cf. M., Kohan, *op. cit.*, p. 96.



Fig. 16. De formas abovedadas, los pasajes de París, capital del siglo XIX, imitaban anacrónicamente a las arcaicas iglesias donde se congregaban los fieles en una fe compartida. Los nuevos templos para los fetiches de consumo fueron estas construcciones monumentales, generalmente de estilo neoclásico, donde las masas se congregaban, pero esta vez para el consumo de mercancías.

3. La Modernidad en los ojos del *flâneur*

La rue... seul champ d'expérience valable
 ("La calle, único campo válido de experiencia")
 André Bretón

La alegoría es la armadura de lo moderno.
 Walter Benjamin
Parque central

La *dialéctica de la mirada* desarrollada por Walter Benjamin en sus escritos sobre Berlín y Nápoles implica una teoría de la memoria regulada por la ciudad misma. Las *imágenes congeladas* son espacios de recuerdo, capas sedimentadas que deben exhumar las preciosas perlas del olvido.²⁶⁶ Para Benjamin la búsqueda de los *espacios perdidos* debe rastrear precisamente las imágenes en las que el recuerdo verdadero "va de lo pequeño a lo más pequeño, de lo más pequeño a lo microscópico: lo más grandioso se halla siempre en lo que aún está por descubrirse en este microcosmos."²⁶⁷ Indudablemente es en Berlín donde surgen las imágenes y alegorías que dominan el pensamiento del crítico judeoalemán. La fantasía infantil –aquella

²⁶⁶ Adorno, en correspondencia con Benjamin, creía que el eslabón dialéctico del olvido era el fundamento de la *memoria involuntaria*, por ende de la experiencia moderna. Ver Th. Adorno y W. Benjamin, *Correspondencia*, p. 307.

²⁶⁷ W. Benjamin, *Crónica de Berlín*, p. 24.

capacidad de establecer correspondencias donde no las había- le habría mostrado la fuerza de los análisis micrológicos, para los cuales incluso un paseo imaginario por el mundo, como el que ofrecían los panoramas²⁶⁸ entonces al ocioso paseante berlinés, podían desatar la moderna comprensión de la totalidad del tiempo y del espacio encapsulado en una nuez. “Pues como la pantalla que aparecía frente a los asientos iba girando en círculo, cada imagen proyectada recorría en su totalidad las estaciones, desde cada una de las cuales se miraba a través de dos ventanas en dirección a la pálida lontananza.”²⁶⁹ Esta experiencia lúdica de los artefactos que habitaban y modificaban la percepción gracias a la nueva tecnología también revela una *experiencia filosófica fundamental de la modernidad*: la de lo nuevo como lo más arcaico, la transitoriedad constitutiva de la experiencia metropolitana que se puede apreciar incluso en los fenómenos más superficiales como la moda. Valga una alegoría del mundo infantil como prenda de la verdad de la anterior afirmación.

Así como en el carrusel en el que la plancha con los solícitos animales daba vueltas, pegada estrechamente al suelo, girando al compás de la música que goza el niño, también la experiencia de las ciudades como un *sueño* artificialmente construido para el disfrute de las mercancías, como era lo propio de los pasajes de París, revela al infante —a través de la fuerza de una imagen emblemática y alegórica- una *iluminación*. “Su animal se hacía uno con él: como un Arión mudo, viajaba el niño sobre su mudo pez; un Zeus-toro hecho de madera lo raptaba como a una Europa inmaculada. Desde hace mucho tiempo, el eterno retorno de todas y cada una de las cosas es más que sabido por los niños y la vida arcaica, vieja borrachera del poder, con la tonante orquesta puesta en medio.”²⁷⁰ La experiencia infantil de las cosas es similar a la experiencia del adulto que vive su relación con el artefacto urbano a la manera de un sueño dispensado por las relaciones de producción que vuelven a traer la moderna necesidad de lo nuevo para su eterna caducidad arcaizante. Como Ferdinand Lion escribía “Quien camina por una ciudad se siente como en un tejido onírico donde a un suceso de hoy también se le junta uno del más remoto pasado.”²⁷¹

²⁶⁸ Los panoramas eran artefactos de feria en los que el espectador tomaba su lugar enfrente de una pantalla rotatoria, que, a la velocidad adecuada, giraba para mostrar una serie de imágenes y secuencias fotográficas de diversos objetos.

²⁶⁹ W. Benjamin, *Infancia en berlin...*, p. 181.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 211.

²⁷¹ En W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 438.

La mirada y los pasajes

Hannah Arendt pensaba que los desplazamientos de Benjamin por la geografía de Europa, similares a los del niño montado sobre el Zeus-toro, le abrieron a éste la posibilidad de realizar una incursión en la historia del continente. Benjamin pudo sentir entonces que el viaje de Berlín a París era más un viaje en el tiempo: “no de un país a otro sino del siglo XX al siglo XIX. Allí estaba la *nation par excellence* cuya cultura había determinado la Europa del siglo XIX, y para la cual Haussman había reconstruido París, “la capital del siglo XIX”, tal como la llamaba Benjamin.”²⁷² En esta ciudad la melancólica mirada del exiliado habría desentrañado la estructura de la *experiencia* colectiva que se solidificaba, como muestran los análisis del *Libro de los pasajes*, en los pabellones adosados de bulevares y pasajes de lujo confeccionados para “acoger a la multitud y retenerla seduciéndola”²⁷³ con las mercancías y fantasmagorías de la comodidad. Ésta es la nueva opulencia, aquella vieja borrachera del poder, que el burgués siglo XIX había construido con estructuras sólidas para exhibir ante aquél que amaba incursionar por los recovecos de lo microscópico el *protofenómeno* de la sociedad de masas. “Las calles-galería –escribían los franceses haciendo gala de su conocida tendencia a la hipérbole- son un método de comunicación interna que bastaría, él sólo, para hacer que fueran desdeñados los palacios y las hermosas ciudades de civilización.”²⁷⁴ Los pasajes de París, ciudades en miniatura, ¿cómo se iban a escapar a la atención de Walter Benjamin, traperero de imágenes derruidas de la urbanidad? Para la época en la que Benjamin comienza a estudiar estos “emblemas arquitectónicos” del comercio, el París decimonónico ya era arcaico y sus pasajes ya eran formaciones arquitectónicas decadentes. Ciertamente lo que llamaba su atención de estas ciudades en miniatura consistía en que lo que “da siempre la tónica es lo novísimo, pero sólo cuando surge en medio de lo más antiguo, pasado y acostumbrado. El espectáculo de cómo, en cada caso, la última novedad se forma en medio de lo pasado, constituye el espectáculo propiamente dialéctico de la moda.”²⁷⁵ Espectáculo donde toda la energía onírica de la sociedad se refugió en el silencioso reino del apetito de novedades, marca del *spleen* o del moderno *tedium vitae* que bien conocía el barroco.

²⁷² H. Arendt, *op. cit.*, p. 180.

²⁷³ Giedion *apud*. W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 75.

²⁷⁴ Poisson *apud*. W. Benjamin, *ibidem*, p. 79.

²⁷⁵ W. Benjamin, *ibidem*, p. 93.

Los pasajes, aquellos lugares del moderno *gnoti seauton*, son para el historiador materialista “casas o corredores que no tienen ningún lado externo –como los sueños-”²⁷⁶. El descubrimiento en el exilio de estas imágenes, que brillan en el “instante de peligro”, capaces de *dialectizar* la relación entre lo *moderno* y lo *arcaico*, sin duda debieron consolar un poco al atormentado escritor. Arendt tenía razón: la ciudad lo compensaba todo. “París era una ciudad interior pero sin la estrechez de las calles medievales, con un espacio generosamente planeado y construido al aire libre como *intérieur* sobre el cual la bóveda del cielo se arqueaba como un techo majestuoso.”²⁷⁷

La estructura de la experiencia

De esta ciudad interna, sólida como los sueños, emergerían las *formas de subjetivación* modernas de entre las cuales la del *flâneur* ha resultado ser, en opinión de Hannah Arendt, la figura central de los ensayos de Benjamin sobre la ciudad de París.²⁷⁸ Susan Buck-Morss comparte la atinada intuición arendtiana al escribir que el “objeto de interrogación del *flâneur* es la modernidad misma.”²⁷⁹ David Frisby complementa esta constelación de opiniones al señalar: “El *flâneur* es quien provee las imágenes que son el punto de partida para las imágenes dialécticas.”²⁸⁰ Walter Benjamin se ocupa de esta ambigua figura fundamentalmente en su polémico estudio titulado *Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo*, escrito a pedido del Instituto de Frankfurt en el exilio, que serviría, en opinión de su autor, como una segunda parte de la obra de su vida: “El libro de los pasajes”. En este fulgurante y extenso ensayo dividido en tres partes, Benjamin sistematiza, por decirlo de alguna forma, su teoría de la modernidad y de la experiencia, a la que he recurrido de soslayo en páginas anteriores de este trabajo. Sin embargo, el carácter precario del exilio le habría impedido al crítico judeoalemán diseñar las premisas teóricas de su análisis, con lo cual, como tanto le reprochó Adorno, Benjamin habría tenido que elaborar sus materiales sin el recurso del método. Por ello su teoría resulta un tanto incompleta, aunque de gran actualidad para seguir pensando la arqueología de la crítica tardomoderna.

El audaz crítico comenzaría por delinear la fisonomía de la sociedad francesa en donde transcurrió uno de los episodios más brillantes de la poesía lírica, por cierto que de los últimos

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 412.

²⁷⁷ H. Arendt, *ibidem*, p. 181.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 182.

²⁷⁹ S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada...*, p. 332.

²⁸⁰ D. Frisby, *op. cit.*, p. 229.

o al menos eso pensaba el taciturno judeoalemán; en su opinión, el público contemporáneo no estaba presto para abocarse a la lectura de la lírica toda vez que la *estructura de la experiencia colectiva* había sido empobrecida por los fenómenos de la guerra, como señaló en *Pobreza y experiencia*. Los hombres volvían mudos del frente, sin capacidad para narrar los duros golpes que el furor bélico imprimiera sobre sus golpeados cuerpos; en su lugar la carencia de historias y de *épica* marcarían con su huella inquietante los fenómenos estéticos de la época: desde la arquitectura de Loos hasta la literatura alemana, incapaz de elaborar los traumas inherentes de una sociedad que vivió en carne propia la derrota de la guerra y sus efectos. Ninguna experiencia se depositaba ya sobre los muros de las construcciones de vidrio del *Jugendstil* o *Art Nouveau*; ninguna experiencia se narraba ya en la novelística modernista. Poco quedaba entonces de ese viejo y sabio arte de narrar las experiencias colectivas que reiteraban performativamente, a través de la teatralidad y oralidad del buen narrador, el proceso identitario a través del cual tomaba cuerpo la comunidad; en su lugar quedaban átomos sociales esparcidos que no querían saber más de sus relaciones con el pasado y la historia.²⁸¹

Benjamin insistiría, empero, en que desde finales del siglo XIX la estructura de la experiencia de los hombres presas de la nueva barbarie fue tan envilecida como su cultura. La memoria, tan decisiva para la *experiencia verdadera*, se había vuelto corta de miras. Puesto que, de hecho, la experiencia es cosa de tradición, lo mismo en la vida colectiva que en la vida privada.²⁸² Ésta se formaría menos de acontecimientos deshilvanados que con datos que se han acumulado y que son con frecuencia no conscientes, y que confluyen en la memoria estratificada. Por ello la *memoria involuntaria*, aquella que se detona -como enseñaba Proust- a partir de cualquier estímulo arbitrario en el mundo, es más fundamental para la experiencia que el recuerdo sosegado y educado de la voluntad. “Pues allí donde impera la experiencia en su sentido estricto, ciertos contenidos que son propios de nuestro pasado individual entran finalmente en conjunción con los del colectivo en la memoria. Los cultos con su ceremonial y con sus fiestas,

²⁸¹ Cf. W. Benjamin, “Experiencia y pobreza” en *Obras. Libro II, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, pp. 216-222.

²⁸² Cf. W. Benjamin, *Charles Baudelaire...*, p. 210. Como vemos Benjamin no sostiene la necesidad de explicar la *mediación dialéctica* entre el individuo y lo social, puesto que no son categorías reificadas como creería Adorno sino *constelaciones tensionales y dialécticas* en las que la analogía se establece por el ritmo propio de las condiciones materiales de la *subjetividad* moderna. En el argumento de Adorno, y aquí está toda la diferencia con Benjamin, la estructura de la experiencia debía explicarse dentro del proceso global de las relaciones de producción, para la cual los conflictos de clase son también determinantes y lo económico lo es en última instancia; por su parte Benjamin concibe la dialéctica como *tensión constitutiva y no resuelta* entre lo individual y lo colectivo. En este caso carecería de sentido tratar de disolver lo particular en lo general, porque en lo particular ya está dado lo general: es más bien necesario despertar la consciencia soñante de los hombres para detener la marcha de la catástrofe que llamamos progreso. Aquí estaría latente la enseñanza mesiánica que Benjamin importa al materialismo dialéctico. Sin embargo, como veremos en la segunda parte de este estudio, la discusión continúa.

en las que en Proust por cierto quizá no se pensaría nunca, consumaban una y otra vez la amalgama entre estas dos materias en el interior de la memoria.»²⁸³

El *flâneur*: forma de la subjetividad moderna

La materia individual y la materia colectiva de la memoria confluyen en la figura del *flâneur*. Ésta es la forma de subjetivación que, a la manera de una mónada, contiene en su concreción particular la generalidad de la *experiencia epocal*. Si la ciudad es el espacio crucial de la modernidad, y las calles son el único campo de experiencia válido –como por cierto quiere el surrealismo– entonces el *flâneur* itinerante, subproducto de la cultura bohemia que surge del altocapitalismo parisino, es la pieza clave para entender la compleja topología de la urbanidad tardomoderna. No en balde escribirá Benjamin que las calles son la vivienda del colectivo.²⁸⁴ “La ciudad es la realización del viejo sueño humano del laberinto. Esta realidad es la que persigue el *flâneur* sin saberlo.”²⁸⁵

En la dialéctica de la bohemia Benjamin, como ha sabido apreciar Enzo Traverso, se distingue del rudo desprecio que le propinara Marx a este sedimento social de desclasados.²⁸⁶ El autor de *El capital* vería en el dandismo recurrente de los artista marginales el mejor modelo de los revolucionarios diletantes: su estrategia es el espontaneismo, su organización los bares y cadenas de cabarets, su política el putschismo. Paradójicamente para Marx la bohemia, de carácter siempre sospechoso, aparece como uno de los núcleos de la insurrección pero también como uno de los bastiones de la contrarrevolución bonapartista. Estos agitadores a su vez se dividen en dos tipos: los *conspiradores ocasionales* y los *conspiradores profesionales*, donde se hallaría Blanqui. En última instancia la salida de la bohemia sería, en un plano estético, *el arte por el arte*, en un plano político la *insurrección por la insurrección*, “la barricada fetichizada”.²⁸⁷ Por su parte Benjamin vería en todos ellos el sedimento histórico de la experiencia moderna.²⁸⁸ En su encuentro con el surrealismo, que lo orientaría precisamente hacia una nueva interpretación del

²⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 213.

²⁸⁴ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 428.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 434.

²⁸⁶ Ver E. Traverso, “Bohemia, exilio y revolución: notas sobre Marx y Benjamin” en *Cosmópolis...*, pp. 53-94.

²⁸⁷ E. Traverso, *ibidem*, p. 72.

²⁸⁸ Como Daniel Bensaid no dejó de señalar en su momento, Benjamin sentía atracción y rechazo por la figura cuasi heroica del Blanqui de las barricadas, que homologaba con la posición estética de Baudelaire. Para Benjamin ambos habrían mostrado un carácter intrínseco de la modernidad: la lucha de clases como lucha urbana, incluso como guerra civil, y el carácter alegórico subyacente en el fetichismo de las mercancías. Para la posición de Bensaid conviene revisar de este autor su ensayo ...

siglo XIX y de París, descubriría la bohemia con toda su retahíla de figuras, desde el conspirador hasta el poeta, y particularmente al *flâneur*.²⁸⁹ Benjamin supondría entonces que las energías teóricas latentes en la conspiración subyacen a la obra de Baudelaire, con sus mismos defectos. Pero sería Baudelaire quien le mostraría al crítico judeoalemán el lugar central que ocupa la figura de la *flânerie* dentro de las nuevas relaciones del mercado capitalista.

Como las traperos que aparecieron en las ciudades cuando los nuevos procedimientos industriales dieron cierto valor a los desechos, el moderno *flâneur* tomaría las expresiones y las imágenes de moda recurrentes en el Segundo Imperio para componer sus *feuilletons*, que comenzaron a ser bien remunerados en el mercado editorial. Aunque de efectos también ambivalentes, ya que contribuían a sustituir la política por el efecto de la curiosidad, los folletines del *flâneur* dieron pie a un nuevo género: la literatura panorámica, también llamada “fisiologías”. Aunque su comienzo tiene lugar a principios del año 1836 junto con las Leyes de Septiembre, no es sino a partir de 1841 cuando estos peculiares escritos comienzan a tener una mayor difusión. El *flâneur*, que acude al asfalto para “hacer botánica” de los tipos urbanos, se encuentra a sus anchas dentro de la ciudad, por la que pasea como si estuviera caminando cómodamente en el interior ornamentado de su propia sala de estar. Los tipos sociales que describe, tomando prestadas analogías del mundo natural igual que los alegoristas barrocos del siglo XVII, son ejemplos perfectamente estilizados que atrapan momentos en el continuo de la vida social. Los pasajes eran, de hecho, su lugar preferido. Híbrido de calle e interior, como lo define Benjamin, los pasajes volvían la calle en morada para el *flâneur* y coquetamente se mostraban repletas de placas esmaltadas con las que adornaban los comercios, toda la *flânerie* hacía de los muros sus pupitres y de los quioscos sus bibliotecas. Sin embargo su escritura, aunque urbana, contribuía a la despolitización de las masas en ascenso, ya que en toda su multiplicidad, en su inagotable riqueza de variaciones, para el *flâneur* la “vida sólo prospera en medio de los grises adoquines y ante el fondo gris del despotismo. Era el sentido político secreto de esa literatura de que formaban parte las fisiologías.”²⁹⁰

²⁸⁹ Cf. E. Traverso, *ibidem*, p. 82. Recientemente el cubano Uri Eisenzweig ha estudiado la formación imaginaria de las figuras de los conspiradores, que la atrofiada imagería policial logró confundir hasta su amalgama, durante el siglo XIX. En este estudio se insiste en considerar los procedimientos retóricos que llevaron a tal homologación de la doctrina estética del *arte por el arte* con el putschismo profesional, que forman parte también de la postura de la izquierda más organizada durante el periodo. Ver U. Eisenzweig, *Ficciones del anarquismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

²⁹⁰ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 124.

El *flâneur*, “protofenómeno” del detective, buscaba incansablemente las huellas de las figuras dominantes de la experiencia urbana, para trazar el decorado completo de los tipos sociales que habitan las grandes metrópolis de masas. En ese sentido, proveían de imágenes cotidianas todo el amplio imaginario urbano que entonces se consumía a sí mismo con festividad emocionada. “La ciudad onírica de París como imagen formada a partir de todos los proyectos de edificios, calles, paseos públicos y sistemas para nombrar las calles que nunca han llegado a imponerse en la ciudad real de París”²⁹¹ era justamente el objeto de la literatura de la *flânerie*. Hacer de la ciudad una especie de jungla moderna por el uso indiscriminado de la alegoría y sus emblemas naturales, el juego preferido del *flâneur*, terminó cuando los pasajes entraron finalmente en decadencia. Sin embargo, ¿cuál era la función social del *flâneur* metropolitano?

“El *flâneur* es el observador del mercado. Su saber está cercano a la ciencia oculta de la coyuntura económica. Es el explorador del capitalismo enviado al reino del consumidor.”²⁹² A pesar de que el individualismo preocupado por preservar su personalidad no estaba ausente de la bohemia y su *ethos*, como culto a la libertad, se oponía a la racionalidad productiva y a la división del trabajo, Benjamin señalaba que el *flâneur* se dirigía al mercado “como si pretendiera echarle un vistazo, y en verdad, sin embargo, para encontrar un comprador.”²⁹³ Esto es lo esencial en la lectura benjaminiana de esta ambivalente figura callejera: la *flânerie* adopta paulatinamente los rasgos de la mercancía. Y al igual que la mercancía que, inmersa en ese fetichismo del que habló Marx, debía tener el alma más empática de todas las cosas, ya que debía amoldarse al hogar de su comprador, también el *flâneur*, según menciona de forma caricaturesca Benjamin, debía tener un alma empática, pero esta vez con el vencedor. “El *flâneur* –escribe Buck-Morss- registra la realidad meramente aparente del mercado detrás de la cual las relaciones sociales entre clases permanecían ocultas. Las relaciones empáticas que establecía en su lugar “han hecho objeto del consumo” no sólo a la miseria, sino también “a la lucha de clases contra la miseria.”²⁹⁴ Lo mismo opinaría Adorno en su crítica recepción del ensayo de Benjamin: “Pero precisamente por eso se mide el *flâneur* con la mercancía; la imita enteramente; en defecto de la demanda, o lo que es igual, de un precio de mercado para él, procede a adaptarse él mismo personalmente a la venalidad. En ello, el *flâneur* supera a la

²⁹¹ W. Benjamin, *EL libro de los pasajes*, p. 416.

²⁹² *Ibidem*, p. 413.

²⁹³ W. Benjamin, *Charles Baudelaire...*, p. 120.

²⁹⁴ S. Buck-Morss, “El *flâneur*, el hombre-sandwich y la puta: las políticas del vagabundeo”, en *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, p. 132.

prostituta; saca a pasear, como quien dice, su concepto abstracto. Sólo lo satisface y lleva a la plenitud en la última encarnación del *flâneur*: quiero decir, como hombre-sandwich.”²⁹⁵

A pesar de ello, en opinión de Peter Fritzsche lo que ofrecía el *flâneur* era la reconciliación con el mundo de los extraños, ya que las fisonomías urbanas retrataban instantáneas literarias de los diversos tipos sociales entre sí, lo cual en una metrópolis formada casi exclusivamente por gente que venía de provincias tan diversas quizá habrá sido de gran ayuda para entrar en la dinámica propiamente metropolitana. En todo caso, en tanto que *formas de subjetivación*, el *flâneur* y el curioso son encarnaciones emblemáticas de la modernidad (aunque lamentables). “Son productos –escribe Fritzsche- reconocibles de un proceso de mercantilización en el cual la rápida alternancia de imágenes reducía a los espectadores deslumbrados al nivel de las apariencias y a la inmediatez de la *Erlebnis* (sensación).”²⁹⁶ Experiencia atrofiada que sería criticada por el pensador judeoalemán.

Schädelstätte 3: la modernidad y la alegoría

Benjamin con su decidida postura marxista escribió, en contra de los efectos perniciosos de la *flânerie*, que

En la medida en que el hombre, como fuerza de trabajo, es mercancía no tiene necesidad en absoluto de transponerse a su vez en mercancía. Cuanto más consciente se le hace este modo de ser de su sí mismo como el impuesto a él por el orden de la producción –o cuanto más se proletarice-, tanto más le penetra el escalofrío de la economía mercantil, y tanto menos ha de ser su caso el de empatizar con la mercancía. Pero con la clase de los pequeños burgueses, a la que Baudelaire pertenecía, no se había llegado tan lejos.²⁹⁷

Adorno consideraría que tampoco con la *flânerie*, la cual lejos de liquidar el carácter fantasmagórico de las mercancías solamente había recogido “fisonomías” de caracteres sociales reificados; en su lugar sólo puede conseguirse acabar con la vida onírica de la ciudad cuando la fantasmagoría sea rendida como categoría objetivo-filosófica, es decir cuando su *contenido de verdad inmanente* sea explicado por la mediación del *proceso global* de las relaciones de producción.²⁹⁸ En la crítica opinión de Adorno la teoría del *flâneur* que Benjamin defiende en su ensayo sobre Baudelaire carece justamente de una mediación dialéctica entre los fenómenos

²⁹⁵ Th. Adorno y W. Benjamin, *Correspondencia*, p. 297.

²⁹⁶ P. Fritzsche, *op., cit.*, p. 138.

²⁹⁷ W. Benjamin, *op., cit.*, p. 149.

²⁹⁸ Cf. Th. Adorno y W. Benjamin, *op., cit.*, p. 271.

empíricos de la cultura de masas y la economía política del capitalismo. El panorama y la huella, *flâneur* y pasajes, lo moderno y lo siempre igual aparecen descritos *sin* interpretación teórica, como si Benjamin esperara que las cosas mismas hablaran por su colocación en un montaje teórico-alegórico donde los materiales son presentados sin la *mediación* de una teoría económica suficientemente adecuada a los fenómenos de la superestructura. La *dialéctica* benjaminiana, en opinión de Adorno, sería por tanto fallida: “Si no me equivoco, esta dialéctica se trunca en un punto: el de la mediación. Domina por doquier una tendencia a referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a rasgos emparentados de la historia social de su tiempo y, además, especialmente a los de orden económico.”²⁹⁹ Por ejemplo el concepto de la ciudad como *interieur* del *flâneur*, representación “concreta”, carece de explicación económica; razón que le permite escribir a Adorno, en carta del 10 de noviembre de 1938, a un apurado Benjamin, que “el trabajo mora en la encrucijada ente magia y positivismo.”³⁰⁰

Entre el encantamiento de los fragmentos de modernidad y la descripción de hechos de la vida social, Benjamin habría hecho un flaco favor al método de su importante obra sobre los *Pasajes* parisinos, por cierto que también le habría hecho un flaco favor al marxismo “ya que la mediación a través del proceso social global brilla por su ausencia y a la enumeración material se le confiere de modo supersticioso el poder de iluminación que nunca podrá estar reservado a la indicación pragmática, sino a la construcción teórica.”³⁰¹ La última posición de Adorno sería que el método benjaminiano, consistente en montar fragmentos de la experiencia urbana directa, se quedó solamente en lo fragmentario.

Para Arendt en cambio ello revelaría lo lejos que Benjamin se encontraba del marxismo ortodoxo, del que acusaría al propio Adorno, pues la búsqueda emprendida por el melancólico filósofo de las *correspondencias* que se dan al nivel de la *experiencia sensible* de los sujetos buscaba siempre la actualidad de la crítica justamente en las representaciones más insignificantes de la realidad, en sus fragmentos convertidos en ruinas. Justamente la centralidad de la figura del *flâneur*, para la lectura de Arendt, exhibe la diferencia específica de la *dialéctica* benjaminiana, tan distinta de la hegeliana hacia la que se aproximaba Adorno. Como al *flâneur* también a Benjamin, siempre caminando sin rumbo fijo por entre la muchedumbre de las grandes ciudades en un premeditado contraste con sus apresuradas y determinadas actividades, las cosas se revelan en su significado secreto. “Relación metafórica” habría llamado la filósofa a

²⁹⁹ *Ídem.*

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 273.

³⁰¹ *Ídem.*

los vínculos y *correspondencias* que Benjamin encontraba entre los fenómenos heterogéneos de la ciudad. En su opinión, Benjamin

No tenía problemas en comprender la teoría de la superestructura como la doctrina final del pensamiento metafórico (precisamente porque relacionaba la superestructura con la denominada infraestructura “material”, que para él significaba la totalidad de los datos experimentados sensorialmente. Es evidente –asentaría con un contundente gesto la indispensable pensadora judeoalemana– que lo fascinaba todo aquello que los otros calificaban como pensamiento “vulgar-marxista” o “no-dialéctico”.³⁰²

Por su parte Benjamin, con un marcado apego por la experimentación artística del surrealismo, asumiría con Bretón que la calle es el único campo de experiencia válido, pues es preciso criticar las *políticas de la experiencia* que imprimen las dimensiones del *sueño* a la vida metropolitana colectiva. El crítico judeoalemán creyó, quizá atinadamente, que allí es donde había que librar la *lucha de clases* contra la dominación de una burguesía que se encauzaba abiertamente hacia el totalitarismo. En su argumento filosófico el siglo XIX habría revitalizado el viejo arte barroco de las alegorías, de su comprensión de la modernidad como un *paisaje de osamentas* (Schädelstätte) y *presente petrificado* que sedimenta capas de *experiencia* en objetos concretos –como los pasajes o el añejo *flâneur*–; la moderna alegoresis urbana seguiría trabajando bajo la égida de la *historia natural*, método que percibía la temporalidad como un eterno transcurrir de dimensiones catastróficas, recuperando del imaginario metropolitano objetos insignificantes en los cuales imprimir el sufrimiento del mundo moderno.

Si, como dice el epígrafe de este apartado, la alegoría es el armazón de la modernidad, ello debe interpretarse en el sentido de que los emblemas modernos nos son otra cosa que mercancías. Como vimos atrás la teología cristiana del barroco traicionaba el mundo al conocerlo; al mostrar mediante sus imágenes y emblemas la significación de la experiencia coagulada en los signos arbitrarios que se distribuían en su superficie para ser leídos como jeroglíficos. Estas imágenes en tensión, diría Benjamin, definían el canon de la dialéctica histórica, pero todavía no materialista. La sabiduría del barroco que representaba el curso de la historia como el duelo por la finitud no sabía, empero, que la “imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen

³⁰² H. Arendt, *op. cit.*, pp. 174-175. La misma Arendt asienta que tanto Scholem como Adorno, y Kracauer por otra parte, achacarían la falta de una teoría de la mediación dialéctica al directismo cuasi anarquista de la influencia del poeta Bertolt Brecht sobre el taciturno Benjamin. En todo caso ambos percibía a la crítica como un trabajo *kairológico* y directamente político, según vimos líneas atrás.

es la dialéctica en reposo.”³⁰³ Sería Baudelaire uno de los primeros modernos en descubrir, por cierto que involuntariamente, el carácter alegórico en el fetichismo de las mercancías. Además de la dualidad valor de uso/ valor de cambio las mercancías son también fantasmagorías, *imágenes desiderativas* que contienen los sueños de las masas; sueños, en fin, de la realización de una libertad que es suprimida por el régimen de propiedad y la represión del Estado. Estas fantasmagorías, exhibidas en los templos mercantiles que fueron los pasajes de la era Haussman, conformadas por objetos desechados por la industria cultural, eran construidas en el matraz del filósofo como *imágenes dialécticas* que el historiador materialista arrebató al “instante de peligro” para ser integradas en una “constelación saturada de tensiones”, que las hace cristalizar como mónadas, fragmentos de materialidad que contienen en sí y para sí la verdad de lo universal en su concreción singular.

Por ello las *Tesis* defienden que el “materialista histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada.”³⁰⁴ Esta “dialéctica en reposo” se construye mediante las tensiones constitutivas entre los extremos que son lo *arcaico*, mito de la eternidad del presente, y lo *moderno*, que ya Baudelaire identificara con la transitoriedad y fugacidad de lo contemporáneo. El poeta francés, de posición política tan ambigua como la del *flâneur*, haría de la modernidad un nuevo escenario de heroísmo pero esta vez –leería Benjamin– el héroe sería el proletariado.³⁰⁵ Esta dimensión política-revolucionaria de la nueva alegoría, muy a pesar del propio Baudelaire, daría una nueva tarea al arte: lograr que toda “modernidad sea realmente digna de convertirse algún día en antigüedad”.³⁰⁶

Por cierto que en las alegorías de Baudelaire la interrelación dialéctica y tensional entre antigüedad y modernidad se ha transferir al contexto pragmático.³⁰⁷ Después de todo, ¿no fue el poeta de París quien definió la modernidad como lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la belleza en fuga donde el arte descubre lo eterno e inmutable?³⁰⁸ En el *poète maudit*, cuya primitiva pasión eran las imágenes, la ciudad de París se presenta como la ciudad eterna y la caducidad sin término. Según Benjamin constata: “Es muy importante el hecho de que la Modernidad no aparece en Baudelaire solamente como el signo distintivo de una época, sino también como una energía por medio de la cual ésta puede apropiarse sin mediaciones de la

³⁰³ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 464.

³⁰⁴ W. Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia...*, p. 29.

³⁰⁵ Cf. W. Benjamin, *Charles Baudelaire...*, p. 167.

³⁰⁶ Baudelaire, *apud* W. Benjamin, *ibidem*, pp. 175-176.

³⁰⁷ W. Benjamin, *ibidem*, p. 268.

³⁰⁸ Ver D. Frisby, *Fragments of modernity*, pp. 14-37.

Antigüedad.”³⁰⁹ Así la Antigüedad, el sello del tiempo que se imprime en la experiencia moderna, extrae la misma configuración alegórica.

Benjamin, como habíamos visto, empleaba la alegoría para desmitificar la experiencia, para mostrar la aleatoriedad del tiempo y propiciar un *despertar* revolucionario en las masas consumistas; la *inquietud petrificada* en los objetos de consumo caracterizados como efectos de una *prehistoria* antediluviana en la larga cadena de catástrofes que ha sido el desarrollo histórico, sería la marca distintiva de su nuevo pensamiento dialéctico. Para Benjamin “la alegoría ve que la existencia está bajo el signo de la ruptura y de la ruina”, por ello la “dialéctica de la producción de mercancías en el capitalismo avanzado (es vista como) la novedad del producto (que) adquiere –en cuanto estimula la demanda- una importancia desconocida hasta entonces. Al mismo tiempo resulta evidente, en la producción en masa, lo Siempre-otra vez-igual.”³¹⁰

A ello se debe que para Baudelaire la Modernidad no sea sino la más reciente Antigüedad; ésta sería la única experiencia histórica constructiva del poeta en opinión de Benjamin.³¹¹ Tal experiencia alegórica, que se aferra a las ruinas, es fruto de la melancolía y la desesperación por la eterna caducidad del presente. La diferencia entre la alegoría barroca y la moderna es que el siglo XVII sólo ve la calavera desde fuera, como un hecho de la catástrofe natural traducida a la política, mientras que Baudelaire, en cambio, ve el *Schädelstätte* desde dentro, como la catástrofe política que se ha naturalizado;³¹² también el alegorista se duele por el curso catastrófico del mundo moderno, que ha hecho presa de su figura central: el *flâneur*.

En la apariencia de una multitud agitada y animada por sí misma, es donde el *flâneur* sacia su sed por lo nuevo. De hecho, este colectivo no es más que apariencia. Esta “multitud” en la que se deleita el *flâneur* es el molde donde setenta años más tarde se fundirá el concepto nazi de “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*). El *flâneur* que se complace demasiado en su propia viveza de espíritu y en su carácter huraño, también se adelantó en esto a sus contemporáneos, pues fue la primera víctima de un espejismo que desde entonces ha cegado a muchos.³¹³

³⁰⁹ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 253.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 339. En la tópica benjaminiana la expresión “lo siempre-otra vez-igual” hace alusión a la *dialéctica en tensión* de la Antigüedad como lo más Moderno, y de la Modernidad como la nueva Antigüedad; para Benjamin la Modernidad es sobre todo parte de la *prehistoria* entendida en sentido marxista: como el proceso de la historia universal que todavía sigue preso en la división de clases y que no ha anulado todavía las relaciones de propiedad privada del capitalismo. Un estadio al que la *praxis revolucionaria* debe poner término para llegar al comunismo.

³¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 349.

³¹² Cf. W. Benjamin, *Charles Baudelaire...* p. 294.

³¹³ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 353.

¿Dónde queda la esperanza política del filósofo que había percibido a Baudelaire como el almacén de las *imágenes dialécticas*? A mi juicio en la crítica de las *políticas de la experiencia* moderna que han elidido el problema de la revolución en sentido comunista.

4. Políticas de la experiencia colectiva

La ciudad es el espacio crucial de la modernidad.

David Frisby

Fragments de modernidad

Antes de analizar políticas de la experiencia *en acto* le pido al lector me permita hacer mi último rodeo argumental, con la finalidad de sentar las bases y las premisas de mi lectura de las categorías de *Erfahrung* y *Erlebnis* en Walter Benjamin, ya que ambas nociones son fundamentales para los estudios de las políticas de la experiencia colectiva, y la *problematización* (el potencial político con el que Benjamin, a manera de un orfebre materialista, ha dejado su huella en ellas) con las que han sido cargadas por la teoría crítica habitualmente es soslayada por la instrumentalización de que, necesariamente, han sido objeto en los trabajos dedicados a describir estos acontecimientos. Hagamos, pues, epojé de la tematización y acentuemos el carácter problemático que tienen y que permite analizarnos a nosotros mismos a través de su crisol. El olvido de la historicidad singular que caracteriza los trabajos de Walter Benjamin resulta incomprensible si atendemos a la manera en que él mismo ha integrado la historicidad en sus esquemas conceptuales. Lo cual, en consecuencia, debería impedirnos reificar sus categorías analíticas, desedimentando sus estrategias textuales. Por ejemplo, el problema señalado anteriormente de que la experiencia (*Erlebnis*) de la Guerra Mundial haya retirado de las relaciones humanas una facultad que parecía inalienable -la facultad de intercambiar experiencias (*Erfahrung*)-, viene a indicar que la experiencia moderna, fundamentalmente como *shock* neuronal, es la propia de la vida urbana.

Narración, memoria y experiencia

Por su parte la narración, según precisa Benjamin en su ensayo sobre Lesskow, vive de la experiencia que se transmite de boca en boca, sea en los relatos de los viajeros que, trashumantes, vienen a traer experiencias de otras tierras, experiencias de lo otro en general, ya

sea en aquellos sedentarios a quienes se escucha con placer contar la manera en que honestamente se ganaron su sustento. Ambos tipos son alegorizados en la figura del marino mercante que narra experiencias de otra tierra a su vuelta al terruño, y del campesino que supo combinar oralidad, narrativa y persuasión. De hecho, si le creemos al pensador judeoalemán, ese sabor a lo viejo que dejan ambas figuras arcaicas en las que el narrador ha tomado cuerpo y vida del *humus* de lo colectivo, encuentra su linaje en la compenetración corporativa artesanal de la Edad Media. “El maestro sedentario y los aprendices migrantes trabajaban juntos antes de establecerse en su lugar de origen o lejos de allí. Para el campesino o marino convertido en maestro patriarcal de la narración, tal corporación había servido de escuela superior. En ella se aunaba la noticia de la lejanía, tal como la refería el que mucho ha viajado de retorno a casa, con la noticia del pasado que prefiere el sedentario.”³¹⁴

Lo interesante de este planteamiento es que la oralidad, lo transmitido oralmente, en tanto patrimonio de la épica, se integra plenamente a la tradición con sus técnicas corporales (declamación del verso, mnemotécnica y música, y demás disposiciones del poeta que comunica oralmente la experiencia de una colectividad) en el acto mismo de narrar; ajeno a lo que sucede con la llegada de las novelas escritas, donde el vínculo societal se rompe necesariamente en el ejercicio de la lectura individual, y donde la novela se enfrenta a otras formas de creación en prosa como son la fábula, la leyenda e inclusive el cuento. Para Benjamin el acto de narrar implica una relación compleja con el propio cuerpo (el poeta épico debe tomar aire para proferir cierta cantidad de versos, debe ser capaz de tocar su instrumento musical mientras recita, debe producir un acontecimiento vinculante con su acto que reitera y *performa* la memoria colectiva de lo que no vivieron los jóvenes de la aldea, etc.) y es correspondido por un segundo acto, que es la *escucha* como condición de *repetición* de la tradición oral vertida en el relato de experiencia (*Erfahrung*). Así, “el narrador toma lo que narra de la experiencia, la propia o la transmitida, y la convierte a su vez en experiencias de aquellos que escuchan su historia.”³¹⁵

Mientras que la memoria como *memoria del cuerpo* y vínculo *performativo* con la experiencia de lo narrado (procedimientos de enseñanza tanto como contenidos de lo enseñado) requiere un “estado de distensión”, de relajación espiritual y muscular que requiere el don de la escucha en

³¹⁴ W., Benjamin, “El narrador” en María Stoopan (coord.), *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos y literarios*, México, UNAM-FFyL, 2009, p. 35.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

quien realiza una acción que lo consume y lo obliga a ausentarse de sí,³¹⁶ la información moderna reivindica su inmediata proximidad en tiempo y espacio, su verificabilidad y su explicación ineludible. Las historias memorables por su parte no atienden a una sola verificabilidad, sino a la variación y diseminación incalculable, y tampoco se supeditan a la explicación unidireccional y acabada en cuanto han sido contadas, pues la atención del oyente consiste en volver a recordar la narración que irrumpe en su banalidad aparente y en la profundidad de su subtexto. Por ello Benjamin sostiene que narrar historias siempre ha sido el arte de seguir contándolas, y este arte se pierde cuando ya no existe la posibilidad de retenerlas. Pues la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro; “por doquier está a flor de piel en lo narrado, si no por haberlo vivido, por lo menos por ser responsable de la relación de los hechos”³¹⁷. Esa es su singularidad más propia, lo inagotable de la narración, sus fuerzas acumuladas capaces de desplegarse pasado mucho tiempo; singularidad última que acompaña la memoria del viviente incluso en su acto más auténticamente propio: su muerte misma. Muerte que, para nosotros, es el acto más oculto de la vida, el más invisible, pero que, para la época que describe rigurosamente Benjamin, es el origen y la fuente última, trascendente, de la autoridad de la narración de experiencias. “La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede referir y ella es quien le presta autoridad. En otras palabras, sus historias nos remiten a la historia natural.” (Benjamin, 2009, 42)

Dicha introducción de lo natural (la muerte orgánica) en lo historiográfico es analizado por Benjamin como algo que atañe a la forma épica de la narración. Y entre las formas de ésta última, ninguna es más característica que la crónica, que no explica objetivamente la historia bajo el modelo positivista ni es una mera fábula ficcional, sino que presenta su narración como una muestra del curso del mundo profano. Por ello, escribe Benjamin, el cronista es el narrador de la historia: “Por estar la narración histórica de tales cronistas basada en el plan divino de la salvación, que es inescrutable, se desembarazaron de antemano de la carga que significa la explicación demostrable. En su lugar aparece la exposición exegética que no se ocupa de un encadenamiento de eventos determinados, sino de la manera de inscribirlos en el gran curso inescrutable del mundo.”³¹⁸ Y en esa exposición exegética de enigmas y alegorías, da lo mismo si se trata del curso del mundo condicionado por la historia sagrada o por la natural. Tal

³¹⁶ “Cuanto más olvidado de sí mismo está el que escucha, tanto más profundamente se impregna su memoria de lo oído.” *Ibidem*, p. 40.

³¹⁷ *Ídem*.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

indistinción, diríamos hoy, deconstruye la oposición binaria mostrando que la diferencia de lo teológico y lo político es, al final, casi imposible de trazar, y que en esta aporía constitutiva de la crónica como narración histórica, ésta última encuentra un formato épico decisivo para la experiencia: “Tanto el cronista, orientado por la historia sagrada, como el narrador profano, tienen una participación tan intensa en este cometido, que en el caso de algunas narraciones es difícil decidir si el telar que las sostiene es el dorado de la religión o el multicolor de una concepción profana del curso de las cosas.”³¹⁹ Lo mismo podemos decir de ciertas políticas de la experiencia que contribuyen a fomentar esta indecidibilidad de lo teológico-político en sus narraciones fundadoras.³²⁰

Pero si la narración perfecta nace de la estratificación de múltiples versiones sucesivas, la relación ingenua del oyente con el narrador está dominada por el interés de conservar lo narrado. El problema para quien *escucha* consiste en garantizar la posibilidad de la reproducción. “La memoria es la facultad épica que está por encima de todas las otras. Únicamente gracias a una extensa memoria, por un lado, la épica puede apropiarse del curso de las cosas, y por el otro, con la desaparición de éstas, reconciliarse con la violencia de la muerte.”³²¹ No debemos olvidar que Mnemosyne fue para los griegos la diosa de la épica, y que a ella apelan los poemas homéricos en sus inicios. Así el *recuerdo*, apoyado en la musicalidad de

³¹⁹ *Ídem*.

³²⁰ Por lo que respecta al problema teológico-político, que ha puesto a debatir a pensadores tan disímiles entre sí como Leo Strauss, Claude Lefort, Jacques Derrida y Carl Schmitt, entre otros, ameritaría un ensayo aparte. En lo que respecta a la problemática en Carl Schmitt y en Walter Benjamin, podemos señalar que, para el primero de los mencionados, todo concepto político determinante es un concepto estructuralmente teológico que históricamente ha sido secularizado. En *Teología política*, Schmitt se detiene fundamentalmente sobre el concepto de soberanía para homologarlo a la estructura teológica del concepto de milagro, que introduce una cesura mediante la *decisión* unilateral en el orden continuo de las cosas; la soberanía es la decisión sobre el “estado de excepción”, momento en el que, sin ser eliminada, la Constitución queda *suspendida* en su *fuera de ley*, y reemplazada por los decretos de la *dictadura*. Para Benjamin en cambio, según lo mostrado por él en el *Fragmento teológico-político*, debe trazarse una diferencia rotunda entre el orden teológico de lo mesiánico (la salvación) y el orden profano de lo político y la historia humana (la felicidad). “Por eso, nada histórico puede pretender relacionarse por sí mismo con lo mesiánico. Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dynamis* histórica, y no puede plantearse como meta. (...) Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso.” (W. Benjamin, “Fragmento teológico-político” en *Obras. Libro II, Vol. 1*, p. 206) Para el pensador judeoalemán, las cosas están claras, la historia no debe ser interpretada en clave teológica, aunque sus conceptos sirvan para integrar dimensiones polémicas a la crítica de la dominación capitalista. En este sentido, han sido sus lectores quienes han querido ver en Benjamin a un pensador des-politizado, que arrastra el trabajo crítico hacia la utopía de lo divino, lo cual, como vemos, no es el caso. Para una revisión más detenida de la historia del problema teológico-político remito al lector al libro de Mario Scattola *Teología política. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008. El autor tiene la virtud de compendiar diversos significados de ésta expresión, diferenciándolas de otras similares, como política teológica, teologías políticas, y desarrolla una historia sustanciosa de las diversas teologías políticas desde la Edad Media. Para una discusión sobre el problema teológico-político en el contexto de la filosofía del siglo XX, particularmente en Leo Strauss, véase, Heinrich Meier, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Katz, Buenos Aires, 2006.

³²¹ W. Benjamin, *op. cit.*, p. 45.

la épica, funda la cadena de la tradición que se retransmite de generación en generación, instituyendo cada vez la memoria colectiva como memoria conservativa de lo idéntico del grupo que comparte la narración, en actos conmemorativos o en fiestas populares. Así, la memoria o la rememoración como proceso performativo que produce la identidad colectiva, se ha bifurcado a raíz de la emergencia de la novelística moderna. Benjamin distingue así entre una memoria eternizadora (la del novelista que está consagrada a *un* héroe, a *una* odisea, a *un* combate) y la memoria transitoria y performativa (naturalmente la del narrador, que está consagrada a *muchos* acontecimientos dispersos de la vida de la colectividad). Y mientras que la novela tiene un final definitivo, siempre podemos preguntar ¿Cómo sigue una narración que nos han contado una y otra vez? Benjamin creía que, entre los elementos de lo teológico que se encuentran en la crónica, Lesskow había adherido uno más, propio de la dogmática de la Iglesia grecoortodoxa: la *apokastasis*, doctrina de Orígenes según la cuál todas las almas tienen acceso al paraíso.

Pero ¿qué ocurre cuando la unidad originaria del recuerdo es escindida por el desmoronamiento de la epopeya? A diferencia de lo que creen muchos de los críticos de la teoría de la narración de Benjamin, esta no consiste en la exaltación melancólica del pasado rural ni en la vuelta a formas de vida pre-modernas; Benjamin sólo describe un modo mediante los cuales Europa, y probablemente el periodo colonialista también, construyó sus propias *políticas de la experiencia*. Como todas las iluminaciones benjaminianas, también su escrito sobre *El narrador* desorienta a sus lectores con intuiciones y sintagmas difíciles de digerir, pero que continúan siendo claves brillantes para describir los artefactos en los que algunos dominadores han sembrado sus narrativas nacionales. Por lo que respecta al arte de narrar en la época de la reproductibilidad técnica, Benjamin escribe: “Se trata, más bien, de un efecto secundario de fuerzas productivas históricas seculares, que paulatinamente desplazaron a la narración del ámbito del habla, y que a la vez hacen sentir una nueva belleza en lo que se desvanece.”³²²

Imagen dialéctica

Ser dialéctico significa captar en las velas el viento de la historia. Las velas son los conceptos. Pero no basta con poseer velas. El arte de saber colocarlas es lo decisivo.

Walter Benjamin
Libro de los pasajes.

³²² *Ibidem*, p. 46.

Adorno, siempre con puntillosa precisión, escribiría en su *Caracterización de Walter Benjamin*: “Política y metafísica, teología y materialismo, mito y modernidad, materia sin intención y especulación extravagante: todas las avenidas de la ciudadanía de Benjamin convergían en el plan del libro sobre París como en su *Etoile*.”³²³ El tema de esta filosofía, escribiría el implacable lector, sería la “reconciliación del mito”.³²⁴ En los términos en que hemos venido trabajando el concepto de la crítica en Benjamin podríamos traducir la anterior expresión de la siguiente manera: el *Libro de los pasajes* es la crítica de las *políticas de la experiencia* durante el capitalismo tardío, trabajo necesario para la acción revolucionaria en las ciudades, que han sido envueltas por un halo *mítico* donde se realza la realidad de la metrópolis como *sueño*. Esta crítica de la experiencia sería para el entusiasta Adorno “la parte de *prima philosophia* que se nos ha encomendado”.³²⁵ Para esta concepción de la crítica como dimensión fundamental del ejercicio filosófico, en lugar de la desgastada metafísica, es preciso “que el concepto de imagen dialéctica se exponga con toda lucidez. Sé mejor que nadie que cada frase está y debe estar cargada con dinamita política, pero cuanto más profundamente se la coloque tantas más cosas arrastrará consigo en la explosión.”³²⁶

La herramienta, a la vez teórica y práctica, para realizar la crítica serían entonces las *imágenes dialécticas*, que preparan a las masas despolitizadas por la *estetización de lo político* con la finalidad de lograr un *despertar revolucionario*. Si cada época sueña la siguiente, como suponía Michelet, entonces al modo de producción capitalista, dominado todavía en el siglo XIX por el anterior, le corresponden en la conciencia colectiva “imágenes en las que lo nuevo se entrelaza con lo antiguo”.³²⁷ Tal fenómeno puede apreciarse en las construcciones arquitectónicas del neoclasicismo del Segundo Imperio, donde la norma estética eran los viejos frisos y pilares griegos; éstas construcciones revelaban el cariz onírico de la ideología de masas, donde –apunta Benjamin– el “capitalismo fue una manifestación de la naturaleza con la que le sobrevino un nuevo sueño onírico a Europa y, con él, una reactivación de las energías míticas”³²⁸ que las dictaduras europeas, y quizá también las del Cono sur, no tardarían en capitalizar. A este estado

³²³ Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 254.

³²⁴ *Ibidem*, p. 250.

³²⁵ Th. W. Adorno, en *Correspondencia*, p. 67.

³²⁶ *Ídem*. A pesar de todas sus diferencias, que eran profundas, Adorno, en oposición a Brecht, simpatizaría con las premisas teológicas del trabajo de su amigo Benjamin, particularmente en el mesianismo revolucionario; aunque, a diferencia de Benjamin, Adorno sería más escéptico acerca de la *performatividad* de la crítica y su impacto directo sobre el proletariado.

³²⁷ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 38.

³²⁸ *Ibidem*, p. 396.

de ensueño colectivo, donde el mundo mistificado por el capital no dejaba ver su abierta contradicción con el trabajo, le debe atañer un “vuelco dialéctico” que sería el *despertar* de las masas, cuya conciencia de clase les mostraría que la explotación está en los cimientos del nuevo modo de producción moderno. Si, como quieren las *Tesis*, cada generación ha sido regalada con una “*débil* fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos”³²⁹, es porque ésta *débil* fuerza no se deja engañar por el sueño burgués del progreso como avance inmanente de la historia hacia mejor.

Pues ¿cómo puede haber “progreso” allí donde la tecnología ha servido para hacerle la guerra a las poblaciones del mundo, y cómo puede ser “mejor” una historia que ha reducido a la miseria a más de la mitad de la humanidad que habita el globo? Aprovechar los elementos oníricos para el despertar político de las masas era el canon que Benjamin establecía para la dialéctica materialista. El habitante de la ciudad, en el que por cierto Benjamin veía una superioridad política, observaba la extensión de los panoramas hasta ser paisajes, un híbrido de interiores que los pasajes de París habrían concretado de manera inmejorable en el siglo XIX, del que el *flâneur* extrajo las diversas imágenes oníricas que poblaron la *experiencia* europea hasta bien entrados nuestros días. Al interior de esta *experiencia* urbana fragmentada, constituida a su vez por fragmentos, Benjamin encontraría un problema central para el materialismo histórico: retomar para la historia el principio constructivo del *montaje*, preparado por la estética vanguardista de entreguerras. El *montaje*, técnica aliada con la reproducción de imágenes, alineaba en una *tensa constelación* elementos heterogéneos de la *experiencia* humana, como anteriormente habrían hecho los alegoristas barrocos; en su matraz experimental los diversos registros de la experiencia eran capaces de ligar imágenes propias de la ciudad con imágenes del mundo natural, explotando también la técnica cinematográfica del acercamiento y la detención momentánea de los movimientos de las masas. Buck-Morss lo describe así:

Si la industrialización ha sido la causa de una crisis en la percepción, debido a la aceleración del tiempo y la fragmentación del espacio, la cámara ofrece un potencial curativo al desacelerar el tiempo y, a través del montaje, construir “realidades sintéticas”, como nuevos órdenes espacio-temporales en los que las “imágenes fragmentadas” se unen nuevamente “de acuerdo con una nueva ley”. Tanto la línea de ensamblaje como la multitud urbana bombardean a los sentidos con imágenes inconexas y estímulos con efecto de shock.³³⁰

³²⁹ W. Benjamin, *Tesis...*, p. 18.

³³⁰ S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada...*, p. 295.

Para Benjamin éste principio constructivo, radicalmente nuevo para la época, sería la oportunidad de realizar una crítica urbana en todo el sentido de la palabra; también la oportunidad para pensar las modificaciones que la política y la técnica han trazado en el cuerpo humano y su sensibilidad, más allá de los naturalismos al uso. “Esto es, levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y cortante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total. Así pues, romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia en cuanto tal. En estructura de comentario.”³³¹ Los deshechos de la historia, las ruinas de la época, serían los mejores objetos para aplicar este nuevo método constructivo, toda vez que éstos *materiales mortificados* revelan la dinámica propia de la *prehistoria* capitalista. Al igual que los fósiles antediluvianos, las mercancías desechadas muestran la tensión constitutiva –dialéctica diría Benjamin– entre lo *arcaico* y lo *moderno*, entre el *mito* y la *actualidad*. “Los emblemas retornan como mercancías.”³³²

Las *imágenes dialécticas* determinan así el nuevo canon de la emblemática alegórica. Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje.³³³ La noción de *imagen dialéctica*, tan sobredeterminada en el pensamiento de Benjamin como el concepto hegeliano, tiene diversos niveles lógicos. Al igual que las alegorías en su momento estas formas modernas de la emblemática materialista y urbana ubican visualmente las ideas filosóficas a las que construyen como mónadas al interior de una *constelación saturada de tensiones*. A diferencia de la dialéctica hegeliana, cuyo principio lógico es el movimiento y la superación de los opuestos, la comprensión estática de Benjamin se focaliza en imágenes detenidas, congeladas, que congelan y *solidifican* a su vez instancias de la *experiencia* moderna cargadas de historia. Las *imágenes dialécticas* son por ello *montajes visuales* que, usando un principio experimental, congelan las *tensiones* temporales constitutivas de la oposición entre el pasado arcaico (*prehistórico* en un sentido natural) y la modernidad (*prehistoria* capitalista en un sentido político y económico): lo arcaico permea lo moderno y, dialécticamente, lo moderno es la nueva antigüedad.³³⁴ Este

³³¹ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 463.

³³² W. Benjamin, *Charles Baudelaire...*, p. 290.

³³³ Cf. W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 460.

³³⁴ Ambas dimensiones críticas del sentido de la Modernidad pueden sintetizarse en el concepto marxiano de *prehistoria* como la historia universal entendida desde la perspectiva de la lucha de clases. Al igual que para Marx, Benjamin concibe al capitalismo como un estadio todavía no emancipado de las divisiones de clase fomentadas por el régimen de la propiedad privada, al mismo tiempo toda la historia anterior habría desarrollado la contradicción básica entre fuerzas productivas y relaciones de producción que preparan el salto cualitativo y revolucionario de la historia. El proletariado, la clase que puede abolir la división de clases, sería el sujeto

método formal y literario construye representaciones sensibles de una abstracción, cosas puestas a la contemplación de las masas adormecidas por los diseños urbanos. En palabras de Buck-Morss, “es una manera de mirar que cristaliza elementos antitéticos a través de un eje de alineación.”³³⁵ Éste eje hace saltar visualmente el *continuum* de la historia como opresión.

Si la producción de mercancías reifica el elemento mítico, creando dentro de la superestructura una fantasmagoría cultural (onírica), asegurando con ello el carácter de clase de la dominación, la promesa utópica de la emancipación de las masas (la superación de la sociedad de clases) mitificada permanece sin realización. Las *imágenes dialécticas*, al mostrar la historia congelada para su contemplación lúdica por parte del lector, desmitificarían la política para mostrarla en su inmanencia filosófica como catástrofe.³³⁶ Esto distingue el método benjaminiano de la revalorización estética que el surrealismo hizo del sueño, como instancia de la experiencia por excelencia, puesto que mientras que los surrealistas se aferran a los dominios del sueño, la *dialéctica en reposo* de Benjamin se alinea con la constelación del despertar: en Benjamin se trata de disolver la “mitología” en el espacio de la historia como *praxis revolucionaria*, en el surrealismo se trata de representar la dimensión onírica como fenómeno estético.³³⁷ En la *imagen dialéctica* la representación de la “prehistoria actual” (estadio de dominación política y necesidad económica) o la reconciliación del mito como Adorno lo llamaba, polariza el acontecer en historia previa y posterior. Dicho de otra manera: “toda circunstancia histórica que se expone dialécticamente, se polariza convirtiéndose en un campo de fuerzas en el que tiene lugar el conflicto entre su historia previa y su historia posterior. Se convierte en ese campo de fuerza en la medida en que la actualidad actúa en ella. Y así es como el hecho histórico se polariza, siempre de nuevo y nunca de la misma manera, en historia previa e historia posterior.”³³⁸

Convertir el instante de opresión en un campo de fuerzas para la acción revolucionaria era el resultado esperado por el método benjaminiano del *montaje literario*, que abriría la experiencia *onírica* del sujeto a un *despertar dialéctico* en el que lo mítico-arcaico se encuentra unido a lo moderno en una *constelación tensional*. Por ello su método, si algo tiene, es su radical anti-

interpelado por la dialéctica comunista de Benjamin. Por ello la modernidad no es un estadio absolutamente nuevo sino que forma parte de la arcaica lucha por la emancipación de la que el proletariado es la más nueva fuerza histórica. Había pues que despertar esta fuerza del letargo onírico al que las relaciones de producción lo habían sometido.

³³⁵ S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 234.

³³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 275.

³³⁷ Cf. W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 460.

³³⁸ *Ibidem*, p. 472.

subjetivismo: el objetivo de Benjamin, como bien lo precisó Susan Buck-Morss, consiste en tomar tan en serio al materialismo como para permitir que los objetos hablen por sí mismos, sin la necesidad de una *mediación* teórica que explique los momentos de la *experiencia coagulados en las cosas* desde su posición en el *proceso global* de las relaciones de producción.

El secreto de este montaje teórico realizado por el dialéctico consiste, como reza el epígrafe que encabeza nuestro texto, en el arte de saber colocar las imágenes para que reciban el viento de la historia polarizada. Para Benjamin, las auténticas imágenes dialécticas son imágenes anti-oníricas (no arcaicas), y su lugar se encuentra en el lenguaje.³³⁹ Por ello el crítico judeoalemán escribe: “Método de este trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarles alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos.”³⁴⁰ Particularmente en la *estructura de la memoria involuntaria* puesto que el judeoalemán consideraba que la historia no era sólo una ciencia, sino principalmente una forma de rememoración: a diferencia del saber positivo de la historiografía, la “rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha en la sociedad de masas) algo concluso, y de lo concluso (dolor de las víctimas de la opresión) algo inconcluso. Esto es teología”³⁴¹ admitiría el filósofo, pero “en la rememoración hallamos una experiencia que nos impide comprender la historia de un modo fundamentalmente ateológico, por mucho que no debamos intentar escribirla con conceptos directamente teológicos.”³⁴² Esta es la nueva versión de la *apokástasis* de la historia, donde todo el pasado se ha llevado por sí mismo al presente y lo vuelve digno de ser citado para la humanidad redimida por la revolución.³⁴³

Esto era así porque las *imágenes dialécticas*, a diferencia de los meros recuerdos, tenían una posibilidad revolucionaria de realización: las imágenes urbanas, como los recuerdos infantiles, no eran asociaciones subjetivas y sintéticas originadas en el “sujeto trascendental” rememorante, sino que eran objetivas en sentido estricto; las *imágenes dialécticas* son los edificios, las casas, las calles, la ciudad en suma: todos aquellos campos de la experiencia válida en donde

³³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 464. Sobre todo se encuentran en el lenguaje porque son efecto de la construcción teórica, las *imágenes dialécticas*, representaciones visuales de la tensionalidad entre lo arcaico y lo moderno, son el resultado de un montaje literario en el que los objetos, como alegorías, son capaces de narrar su historicidad inmanente a partir de su propia constitución visual. Lograr esto sería también objeto de una lectura de jeroglíficos, con toda la densidad e inventiva astuta que ello requiere; pues las *imágenes dialécticas* son acertijos que deben ser descifrados para la emancipación.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 462.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 473.

³⁴² *Ibidem*, p. 473-474.

³⁴³ Cf. W. Benjamin, *Tesis...*, p. ζ

el objeto muestra su fuerza política como *protofenómeno* de la modernidad si lo sabemos interrogar adecuadamente. Los pasajes eran justamente esta *imagen dialéctica* conformada por el *montaje literario* de la emblemática urbanística de Benjamin. Ciudades en miniatura, interiores dentro de los exteriores urbanos, calles dentro de las avenidas principales de París, los pasajes eran sobre todo ciudades inmersas en otras ciudades, con sus mismos defectos y preparativos políticos. Por ello Benjamin escribirá: “La imagen dialéctica es aquella forma del objeto histórico que satisface las exigencias de Goethe para el objeto de análisis: mostrar una síntesis auténtica. Es el fenómeno originario de la historia.”³⁴⁴

Y hacia ella se dirige la historia materialista y dialéctica que Benjamin esgrime contra las *políticas de la experiencia opresivas*. Las *imágenes dialécticas* son pues armas en la *dialéctica del despertar*.

Políticas de la experiencia

Las capitales palpitantes
Se han abierto con el cañón
Pierre Dupont
Le chant des étudiants

Para finales del siglo XIX, los pasajes habían llegado a ser un signo de la metrópolis, así como de la dominación imperial de Occidente, que serían instalados en casi todo el globo: desde Cleveland a Estambul, desde Glasgow a Johannesburgo, de Buenos Aires a Melbourne.³⁴⁵ Ante la mirada microscópica de Walter Benjamin, los pasajes comerciales decimonónicos eran el *origen* de las metrópolis tardomodernas porque eran precisamente la réplica material de la conciencia colectiva. Sus construcciones oníricas coagulaban los deseos inconscientes de las masas en una ciudad vivida como un *intérieur* burgués. “Pero estas imágenes –escribe Adorno– eran para Benjamin más que arquetipos del inconsciente colectivo, como son para Jung: por ellas entendía objetivas cristalizaciones del movimiento histórico, y les daba el nombre de imágenes dialécticas.”³⁴⁶ De carácter objetivo y material, las *imágenes dialécticas* que conformaban el *protofenómeno* de la *experiencia estetizada* tenían un potencial emancipatorio y crítico. Adorno defiende que éstas imágenes tensionales, donde lo arcaico se presenta como moderno y lo moderno como lo siempre igual (mito), descifraban la fantasmagoría del siglo XIX como figura del Infierno; pero debido a que los pasajes repetían

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 476.

³⁴⁵ Cf. S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 58.

³⁴⁶ Th. W. Adorno, *op. cit.*, p. 255.

los errores de la conciencia burguesa (el fetichismo de la mercancía y el trabajo alienado) también clausuraban el potencial utópico con el que los objetos exhibidos para su venta estaban cargados. Los pasajes, comercio de mercancías de lujo, habían subsumido el arte al servicio del mercado y el potencial utópico de la nueva técnica a la reificación de la “segunda naturaleza”. El Imperio, así, sería pensado como la estilización del terrorismo de Estado, donde éste último es un fin en sí mismo. Este paisaje onírico, pensaría Benjamin, en el que las imágenes anticipan la siguiente época, aparece ligado a elementos de la prehistoria, esto es, de una sociedad de clases.³⁴⁷ “Se intentan dominar las nuevas experiencias de la ciudad encuadrándolas en las antiguas y heredadas experiencias de la naturaleza.”³⁴⁸ Para Benjamin la moda, fenómeno de masas por excelencia, tendría en su propia constitución el elemento de utopía del comunismo: una sociedad sin clases. Para este nuevo “vuelco dialéctico” era preciso concebir

El despertar como proceso gradual, que se impone tanto en la vida del individuo como en la de las generaciones. Dormir es su fase primaria. La experiencia juvenil de una generación tiene mucho en común con la experiencia onírica. Su figura histórica es una figura onírica. Toda época tiene un lado vuelto hacia los sueños, el lado infantil. En el caso del siglo pasado, aparece muy claramente en los pasajes.³⁴⁹

Para Benjamin, marxista heterodoxo, la madurez de las fuerzas productivas debía ser interpretada mediante la alegoría del despertar: a las masas que se van familiarizando con la nueva técnica les corresponde análogamente un proceso que va del sueño a la vigilia, momento revolucionario en el que el colectivo soñante, al apropiarse de la “segunda naturaleza”, descubre que la felicidad que las mercancías prometen como valores de cambio debe concretarse mediante la socialización de los medios de producción y la paulatina extinción del Estado. La humanidad todavía infantil, empero, carga oníricamente de deseos a la nueva técnica la cual, entretanto, sólo fomenta la explotación del hombre por el hombre en el régimen de propiedad capitalista. Por ello la alegoría de la historia como un proceso paulatino hacia el despertar tiene tanta importancia en el planteamiento benjaminiano: “lo que ha sido debe llegar a ser vuelco dialéctico, irrupción de la conciencia despierta. La política obtiene primado sobre la historia.”³⁵⁰

³⁴⁷ Cf. W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 39.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 450.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 393.

³⁵⁰ *Ibidem*, p. 394.

Sólo la revolución es capaz de deshacer el hechizo de la ciudad.³⁵¹ En la topografía filosófica de Walter Benjamin la mítica ciudad de París representaba el mejor ejemplo de la mitificación del proceso revolucionario destinado a liberar a los hombres de tal hechizo, pero también representaba la potencialidad siempre latente, con fuerza extraordinaria, de la memoria civil de la revolución. “París es en el orden social lo que es el Vesubio en el geográfico. Una masa amenazante y peligrosa, un foco siempre activo de la revolución.”³⁵² El auténtico horror infernal era que, en la cronología de la política, las fechas de 1789, 1839, 1848 y 1871 eran los años que marcaron las cuatro grandes revoluciones modernas condenadas al fracaso. En su lucha por la democracia y la justicia universales, cada una de ellas ha desembocado “en los mismos intereses particulares y el control de clase; todas, salvo la primera, interrupciones temporales, que dejaron fundamentalmente intocadas las relaciones sociales de clase.”³⁵³

De todas ellas la burguesía aprendería la necesidad de un “embellecimiento estratégico” de las ciudades, que fue la marca del barón Haussman durante el Segundo Imperio de Louis Bonaparte. Lo que hasta ahora he llamado *políticas de la experiencia* son todos aquellos procedimientos políticos, estratégicos y militares de urbanización y trazado de los espacios metropolitanos con carácter de clase. Ello significa que la *experiencia* se gesta en las luchas sociales mediante procedimientos *políticos*, y que la *política* a su vez da lugar a *experiencias* que tienen lugar en el orden lo sensible, lo cual incluye una *historia política* del cuerpo, de sus modificaciones y apropiaciones al interior de complejos y diseminados *dispositivos de poder* históricamente ubicables. Benjamin analizó estas *políticas modernas de la experiencia* como efectos del fetichismo de la mercancía que conformaron *mundos de ensueño* donde la catástrofe política era vivida como un goce estético. Tal experiencia habría generado las condiciones de emergencia de *formas de subjetivación* específicas, como el *flâneur*.

Para Benjamin la consciencia onírica se habría cosificado en las construcciones urbanas, particularmente en los pasajes, donde las masas depositaban sus sueños de emancipación en las imágenes palpables de las mercancías, a su vez el valor de cambio actuó retroactivamente sobre estas experiencias reificando las *formas de subjetivación* cancelando la posibilidad del cambio político. Pero esta reificación tuvo su forma más consumada en el diseño político de las ciudades capitales. La ciudad de París, capital del siglo XIX, es determinante justamente por ello: en ese ámbito metropolitano, *origen* de las dictaduras tardomodernas, los espacios urbanos

³⁵¹ *Ibidem*, p. 427.

³⁵² *Ibidem*, p. 110.

³⁵³ S. Buck-Morss, *op. cit.*, p. 124.

serían el modelo de las *políticas de la experiencia* tardías. La transformación más radical de París se realizó bajo Napoleón III, sobre todo a lo largo de la avenida de la *plaza de la Concorde* al *Ayuntamiento*. “Por lo demás –escribe Benjamin-, la guerra de 1870 quizá haya sido una bendición para la imagen arquitectónica de París, porque Napoleón III tenía la intención de seguir remodelando barrios enteros.”³⁵⁴

El nuevo diseño urbano, decadente para la fecha en que Benjamin escribía, se regía exclusivamente por motivos de orden estratégico-militar. El siglo XIX dio por supuesto que la ciudad formaba parte de la razón de Estado.³⁵⁵ El método Haussman de urbanización consistía en la práctica generalizada de abrir brechas en los distritos obreros, especialmente en los que tienen una posición céntrica dentro de las grandes ciudades. El resultado en todas partes fue el mismo: las calles más problemáticas y prestas a la insurrección desaparecen bajo la autoevaluación de la burguesía, sólo para aparecer nuevamente en otro lugar, más vigilado por el control policial.³⁵⁶ El ideal urbanístico de Haussman fueron las perspectivas abiertas a través de calles rectas, poco propicias a la clandestinidad de los obreros organizados. Como escribe Benjamin, con aguda percepción, “Haussman intenta afianzar la dictadura poniendo París bajo un régimen de excepción”.³⁵⁷ El verdadero objetivo de este trabajo de demolición citadina era proteger a la ciudad de la guerra civil: Haussman quería “acabar para siempre con la posibilidad de levantar barricadas en París.”³⁵⁸

De esta época provienen los pasajes y los interiores, los pabellones de las exposiciones y los panoramas. Posos del mundo onírico, los llamó Walter Benjamin el siglo pasado. Teórico que pensaba que el aprovechamiento de estos materiales en el despertar de las masas adormecidas por los poderes de excepción debería ser un ejemplo clásico del pensamiento dialéctico. “De ahí que el pensamiento dialéctico sea el órgano del despertar histórico.”³⁵⁹ Si cada época sueña la siguiente ello se debe a que las masas también se encaminan hacia el despertar; despertar dialéctico que en la conmoción de la economía de mercado el siglo XX empezó a reconocer los monumentos de la burguesía como ruinas del control político, mucho antes de que se

³⁵⁴ W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 148.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 156.

³⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 169.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 47.

³⁵⁸ *Ídem*.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 49.

hubieran derrumbado estrepitosamente. El filósofo tenía razón al advertir que “fracasará quien no pague su tributo al tesoro de imágenes de las masas”³⁶⁰

Sin embargo, el mismo filósofo que albergaba esta esperanza utópica sostendría, asediado por el fascismo, que el “estado de excepción” que sumió al París del siglo XIX en la momentánea dictadura, más tarde derrocada por la República en ascenso, era en el siglo XX la regla de la historia.³⁶¹

Schädelstätte 4

De estas ciudades quedará el que las atravesaba: ¡el viento!
La casa alegre al que en ella come: ¡y él la vacía!
Sabemos que somos provisorios
y después de nosotros: nada digno de ser nombrado.
Bertolt Brecht



Fig. 17. Los estragos de la guerra civil europea, que inician en el año 1914 y se prolongan hasta 1945, modificaron definitivamente la concepción moderna de la ciudad: ésta ya no podía ser concebida como el espacio para la realización de los sueños de las masas. Un proceso inverso tuvo lugar entonces. Donde antes se encontraban islas de progreso y modernización, ahora sólo se observan ruinas y deterioro. La Segunda Guerra Mundial modificó definitivamente la comprensión moderna de las ciudades de manera irreversible. En esta imagen el tren, antaño símbolo del progreso hacia mejor del género humano, sólo aparece como un arma de batalla usada contra las poblaciones civiles y su infraestructura urbana. Las ciudades aparecieron ante el aterrorizado imaginario del siglo XX como espacios en ruinas, efectos de la *catástrofe* política.

³⁶⁰ W. Benjamin, *Obras. Libro I, vol. 1*, p. 293.

³⁶¹ Cf. W. Benjamin, *Tesis...*, p. 22.

La lectura benjaminiana de las *políticas de la experiencia* de la época Haussman sería una peculiar manera de escribir la historia *a contrapelo*, como gustaba decir el gran crítico judeoalemán; dicha lectura política y retrospectiva lograría, apropiándose de la materia fallida, despertar para toda una época los sueños latentes, palpitantes todavía en las imágenes añejas, con las que el pasado reificó su deseo de emancipación. Un sueño que, como sabemos, no se logró en los tiempos de Benjamin y tampoco se ha logrado en los nuestros. No sólo la democracia contemporánea no ha eliminado las relaciones de propiedad privada sino que ha sido un testigo ineficaz en la internacionalización de la guerra, que ha cobrado dimensiones distintas a las del siglo XX, pero de todas formas catastróficas. Benjamin, el marxista exiliado, creyó que “sólo la revolución despeja definitivamente la ciudad”³⁶² y no la dictadura, con su organización comisarial del urbanismo, de carácter contrarrevolucionario, evidentemente. Pero, ¿qué ocurrió entonces con la fuerza de la desmitificación de la experiencia? Los tiempos oscuros que tomaron presa a toda Europa suspendieron, con fuerza de excepción, los derechos civiles y políticos de amplias capas de la población; las leyes de Núremberg hicieron el resto: abolir la nacionalidad alemana de los judíos y opositores del régimen nazi. Los avances de la técnica no sólo no lograron consolidar los sueños revolucionarios de las masas, sino que además instrumentalizaron racionalmente la administración estatal de la muerte de millones de personas inaugurando, a la postre, el oprobioso concepto de “genocidio”, al que nuestra lengua y experiencia contemporánea tristemente se han habituado.

Actualmente las *políticas de la experiencia* adquieren un estatuto virtual que ha modificado, en un proceso de largo aliento, nuestra comprensión de lo político, la memoria y lo estético, delineado en el concepto de *espectáculo*, que ha reducido los acontecimientos a mero *efecto de pantalla*, desvinculando en el proceso al sujeto producido políticamente de la historia y lo colectivo en general. Esto se corresponde con la famosa *iluminación* benjaminiana de la *estetización de lo político* que monta experiencias que celebran la autodestrucción humana en una fiesta punitiva que organizó el fascismo mediante figuras *ornamentales* donde las masas, a decir del crítico Siegfried Kracauer, adquieren una imagen de sí que es racional, geoméricamente articulada y técnicamente dirigida por el Estado para reproducir las condiciones del capitalismo y el régimen de propiedad. “La humanidad –escribe el crítico estético-, que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto ahora objeto de

³⁶² W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, p. 427.

contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden”³⁶³

Walter Benjamin veía en el París decimonónico el *origen* del terror político de su siglo. Ante sus azorados ojos, parecidos a los del ángel de la historia, lo “moderno se encuentra en oposición a lo antiguo, lo nuevo en oposición a lo igual siempre. (Modernidad: la masa. Antigüedad: París)”.³⁶⁴ En esta breve *imagen de pensamiento*, el crítico judeoalemán veía la potencia revolucionaria de las masas, que portan emblemáticamente el carácter de lo moderno, capaces en términos políticos de romper la anquilosada dialéctica de la antigüedad prehistórica, tan actual por otra parte, de la *catástrofe*. París, la ciudad mítica y mistificada por las *políticas de la experiencia* sería una suerte de nuevo escenario para los “dramas de soberanía”, tan característicos del barroco y sus *Trauerspiele*: la soberanía se defiende del derrocamiento mediante el “estado de excepción”, mientras que el proletariado moderno se bate contra el Estado armando la Comuna, utilizando la ciudad incluso como arma política contra la dominación de la burguesía parisina. Las legendarias barricadas serían también parte del mito revolucionario... Por su parte el fascismo habría aprendido la lección comenzada por Haussman: el *embellecimiento estratégico de la dictadura*, y la *estetización* del tecno-cuerpo urbano de masas. El argumento central del *Libro de los pasajes* sostenía que la industrialización había propiciado un *re-encantamiento* del mundo social, y a través de él, como vimos, una reactivación de los poderes míticos que el nacionalsocialismo impulsó hasta sus últimas consecuencias. Similar al diagnóstico de Siegfried Kracauer, Benjamin vería en la racionalización del mundo cotidiano un nivel onírico inconsciente donde el nuevo mundo industrial resultó plenamente mitificado.³⁶⁵ En este sentido, la diferencia ente la crítica benjaminiana y la dialéctica de la Ilustración que Adorno y Horkheimer criticaron consiste en que Benjamin pensaba que el fascismo había extendido el re-encantamiento del mundo mediante la fetichización de la vida cotidiana y la constitución de la política como objeto *estetizado* de contemplación, un espectáculo de masas autodestructivo, mientras que los directores del Instituto de Investigaciones Sociales pensaban que el fascismo había extendido la misma racionalidad moderna, desplegada en su dialéctica inmanente.

En un caso se percibió el reforzamiento del ilusorio estado de ensoñación de las masas, en el otro el desarrollo técnico de la racionalidad instrumental. Tales son las derivas de la crítica

³⁶³ W. Benjamin, *La obra de arte...*, pp. 98-99.

³⁶⁴ W. Benjamin, *Charles Bandelaire...*, p. 291.

³⁶⁵ Cf. S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada...*, p. 280.

tardomoderna. Quizá por esa razón es que Adorno, siempre crítico de los experimentos de su antiguo mentor, escribió: “el carácter dialéctico de estas imágenes, sin embargo, me parece que no debe interpretarse como imágenes “psíquicas” en sentido inmanente, sino como imágenes objetivas.”³⁶⁶ Puesto que, en su opinión, las imágenes dialécticas no eran lo suficientemente dialécticas: no hacían distinciones de clase en la conciencia de las masas y no recurrían a las relaciones de producción para explicar el estatus de la *experiencia* moderna, por esa razón Benjamin concebía, erróneamente sin duda, a los sueños emancipatorios de las masas como la restitución de un pasado protohistórico donde no había división de clases. En la acertada opinión de Adorno tal recurso no podía ser parte de la dialéctica materialista, toda vez que la sociedad sin clases no es el restablecimiento de un pasado pre-capitalista sino la superación del modo de producción capitalista desde sus contradicciones internas.³⁶⁷

Adorno interpretaba las *imágenes dialécticas* de Benjamin como sueños subjetivos, lo cual lo emparentaba peligrosamente con Jung, mientras que para Benjamin, según argumentamos arriba, tales imágenes forman parte de la realidad material y objetiva en una situación determinada de la producción económica. Para Adorno

Su método micrológico y fragmentario no se ha apropiado nunca plenamente la idea de la mediación universal, que en Hegel y en Marx funda la totalidad. Sin vacilación insiste en su principio de que la mínima célula de realidad contemplada contrapesa al resto del mundo entero. Interpretar fenómenos materialísticamente significaba para él no tanto explicarlos a partir del todo social cuanto referirlos inmediatamente, en su individuación y aislamiento, a tendencias materiales y a luchas sociales. Así pensaba sustraerse a la alienación y a la cosificación por las que la consideración del capitalismo como sistema amenaza con parecerse a éste.³⁶⁸

La catastrófica consecuencia de ello, siempre a los ojos de Adorno, es que la filosofía que estudiaba los fragmentos como fuente de conocimiento de los *orígenes* de la modernidad, se quedaría ella misma en lo meramente fragmentario. La necesidad de una mediación teórica entre los fragmentos de la experiencia era imperativa para su propia teoría crítica. Sin embargo,

³⁶⁶ Th. W. Adorno, en *Correspondencia...*, p. 74.

³⁶⁷ Enzo Traverso hace una acertada comparación entre la postura política de Walter Benjamin y la Theodor W. Adorno al escribir: “Si para Benjamin la rememoración significaba *también* hacer revivir en el presente el recuerdo de una sociedad sin clases, Adorno sólo veía en esta postura la idealización romántica de un pasado erigido en “edad de oro”. En “París capital del siglo XIX”, Benjamin utilizaba la memoria a fin de exhumar una “categoría mítico-arcaica” que no estaba fuera del alcance de las derivas reaccionarias, ya que Adorno no dudaba en acercarla a la teoría del “inconsciente colectivo” de Jung y a la visión del mito de Klages.” (E. Traverso, “Adorno y Benjamin: una correspondencia a media noche del siglo” en *Cosmópolis...*, p. 160.)

³⁶⁸ Adorno, *Caracterización de Walter Benjamin*, p. 253.

al concepto de “mónada” en Benjamin le era propio concebir el fragmento intempestivo e irrealizado de la experiencia como una constelación tensional en reposo, desarrollando así una *dialéctica en detención* que, al igual que Adorno en su momento, se opuso a la interpretación de la historia como un progreso continuo.

Benjamin no se deja engañar. Su *dialéctica del despertar*, aunque reconozca el valor crítico y potencialmente emancipador que tuvo la idea del “progreso” en el siglo XVIII –bastaría con pensar en aquél grandioso girondino, acribillado por sus contemporáneos, que fue el Marqués de Condorcet, en el Kant más ilustrado, y en Turgot para evidenciar el valor heurístico y productivo de tal noción-, sabía que el desarrollo del capitalismo, la agudización de la lucha de clases y el ulterior triunfo del nacionalsocialismo con sus pactos estalinistas obligaban al materialista histórico a “basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe.”³⁶⁹ Pero ella no es inminente en cada caso, “sino lo que en cada caso está dado.”³⁷⁰ El huracán que mira el ángel, ulterior alegoría de la historia, es la catástrofe única del triunfo de los dominadores que apilan, como el botín después de la guerra, ruina sobre ruina. Como antaño hiciera el barroco, Benjamin muestra el curso de la historia en la alegoría de un proceso de violencia que deja muertos y naturaleza doliente a su paso, fósiles y osamentas de lo antiguo que pueblan la modernidad como una prehistoria trágica; pero, marxista hasta la médula, el filósofo entiende esta prehistoria, crónica y hechos de la opresión, como la antesala de la verdadera historia humana, a la que únicamente se puede acceder mediante un *despertar revolucionario que nos aleje de la pesadilla encarnada en las fuerzas míticas de la prehistoria natural*. Sólo que ésta revolución no será – como dicen que sostuvo Marx- un progreso, un salto hacia el futuro, sino la acción de las masas que, en su furor revolucionario, no seguirán siendo consumidas como carne de cañón en las brazas de la locomotora de la historia; la revolución será la detención *mesiánica* del loco correr de la catástrofe. Puesto que el *mesianismo de lo profano* de Benjamin no era teológico – como pretendiera Scholem- sino político: la redención sólo se puede dar en el terreno de lo público y la historia; pero no como el arribo del Mesías, sino como el esfuerzo formidable de las masas que, en el instante de peligro, alcanzan la palanca de emergencia de la locomotora que llamamos historia, para detener su voraz y aniquilador avance antediluviano. La dialéctica en reposo de Benjamin concibe la revolución como detención mesiánica de la catástrofe, como el fin de la dominación del hombre por el hombre.

³⁶⁹ Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, p. 476.

³⁷⁰ *Ídem*.

Tal vez en esto se pueda ver el origen de la melancolía del viejo materialista, que sostenía que la esperanza nos es otorgada por mor de los desesperanzados. Vieja sensibilidad barroca que ya el querido Bertolt Brecht resumiera en un poema dedicado al amigo en el año de su muerte atroz:

Me dicen que, adelantándote a los verdugos,
has levantado la mano contra ti mismo.
Ocho años desterrado,
observando el ascenso del enemigo,
empujado finalmente a una frontera incruzable,
has cruzado, me dicen, otra que sí es cruzable.

Imperios se derrumban. Los jefes de pandilla se pasean como hombres de estado. Los pueblos se han vuelto invisibles bajo sus armamentos.

Así el futuro está en tinieblas, y débiles
las fuerzas del bien. Tú veías todo esto
cuando destruiste el cuerpo destinado a la tortura.

Pero hoy, ante la cara más siniestra del progreso, conviene que nos preguntemos, por amor a ese futuro libre, ¿qué tan débiles son las “débiles fuerzas del bien”? Lo cual quizá ya hacía Hannah Arendt cuando, al finalizar su homenaje tardío al amigo Walter Benjamin, escribió con inigualable belleza:

Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización, que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas “sufren una transformación marina” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que permanecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez también como eternos *Urphänomene* (fenómenos originarios).³⁷¹

Aunque hoy los peligros que amenazan a la *experiencia* moderna son otros, y los criterios para la constitución de la exclusión urbana son tan distintos, la lección de la crítica benjaminiana debería ser reevaluada, siquiera para establecer su peso e importancia dentro de una arqueología del pensamiento crítico durante la primera parte del siglo XX. Después de todo su

³⁷¹ H. Arendt, *op. cit.*, p. 213.

archivo sigue siendo tan fundamental para nuestros días como lo fue en el momento en que el sugerente “recolector de perlas” escribió desde su *a priori* histórica metropolitano.

Quizá hoy más que nunca convenga preguntarnos, ¿cuál es el *Schädelstätte* que nos asedia actualmente?



Fig. 18. Las ciudades que Europa percibió como un *mundo de ensueño* terminaron convirtiéndose en las ruinas de la utopía que las fantasmagorías surgidas desde el Segundo Imperio le negaron a las masas en su marcha hacia la *catástrofe*. El cortejo triunfal de la historia convirtió los documentos de cultura en testimonios de la barbarie. Aquí se muestra una ciudad europea convertida en escombros después de uno de los muchos bombardeos aéreos que azotaron a las poblaciones civiles, rompiendo los pactos internacionales establecidos en la Haya donde se garantizaba la seguridad de los no combatientes. En la *movilización total* también la población civil fue incluida en la *dynamis* de la guerra. La imagen muestra sincrónicamente a un hombre moderno, probablemente un policía o un vigilante, que observa con melancolía cómo las construcciones míticas, donde los sueños de las masas fueron solidificados, quedaron mutiladas por la violencia beligerante. La escultura, de motivos alegóricos y míticos, observa también al hombre desde su existencia mutilada. La ciudad ya no puede volver a ser pensada como el espacio onírico o el lugar propio de la utopía. En su lugar se ha instaurado un *dispositivo de seguridad* generalizado a escala internacional.

SEGUNDA PARTE: LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

NOTA SOBRE EL MÉTODO

En esta sección se defenderá que durante el transcurso del siglo XX la *formación discursiva* analizada tuvo un significativo *desplazamiento*; éste tendría por efecto dirigir a la filosofía contemporánea hacia una “crítica de la racionalidad política”. Nuevo campo de pensamiento crítico en consecuencia. Sin embargo, ambas etapas -analíticamente separadas- comparten el mismo *a priori histórico*, a saber, la “experiencia urbana”. En este periodo los cuatro ejes de la investigación (*discurso y ciudad*, lo *político* y la *crítica*) reciben una nueva articulación. El tercer capítulo defiende que el pensamiento de Foucault elabora una crítica de la razón política entendida como una historia de la “veridicción” occidental, la cual se establece de acuerdo con las siguientes líneas generales: los dos modelos de “análisis del poder”, el *modelo de la guerra* y de la *gubernamentalidad*. De ahí que para el pensador francés, según se argumentará más adelante, la *crítica* consista en un permanente ejercicio de *desujeción* de las *relaciones de poder* organizadas en *dispositivos*.

III

EL CORAJE DE LA VERDAD: ANALÍTICA DEL PODER, CRÍTICA Y *PARRHESÍA* EN MICHEL FOUCAULT

Soy un artificiero. Fabrico algo que sirve, en definitiva, para un cerco, una guerra o una destrucción. No estoy a favor de la destrucción, sino de que se pueda seguir adelante y avanzar, de que los muros se puedan derribar.

Michel Foucault
Soy un artificiero.

Mi problema es la política de la verdad. He tardado mucho en darme cuenta de ello.

Michel Foucault
No al sexo rey.

OBERTURA: MICHEL FOUCAULT, UNA EXPERIENCIA FILOSÓFICA DE LA ACCIÓN POLÍTICA

I

El 8 de febrero de 1971, en la capilla de Saint-Bernard, bajo la estación de Montparnasse, se escuchaba una enérgica voz. Su discurso, a la distancia, era simple y de una vigencia atronadora:

Ninguno de nosotros tiene la seguridad de que se librará de la cárcel. Hoy en día, todavía menos que nunca. La trama policial se va cerrando en torno a nuestras vidas cotidianas; en la calle y en las carreteras; en torno a los extranjeros y en torno a los jóvenes, el delito de opinión ha vuelto a surgir, las medidas antidroga multiplican la arbitrariedad. Vivimos bajo el signo de la “vigilancia”. Nos dicen que la justicia está desbordada. Ya nos habíamos dado cuenta. Pero ¿y si fuera la policía la que la ha desbordado? Nos dicen que las cárceles están superpobladas. Pero ¿y si fuera la población la que está superencarcelada? Se publica poca información sobre las prisiones; se trata de una de las regiones ocultas de nuestro sistema social, de una de las casillas oscuras de nuestra vida. Tenemos derecho a saber. Queremos saber. Por todo ello, con unos cuantos magistrados, algunos abogados, periodistas, médicos, psicólogos, hemos formado un Grupo de Información sobre las Prisiones.³⁷²

Práctico y preciso, sin ninguna concesión a la retórica improvisada, Michel Foucault soltaba estas frases que caían como plomo sobre la agitada tarde parisina. La lección de las tinieblas había sido aprendida. ¿Su ocasión? Tras la oleada de agitación que se produjo luego de Mayo

³⁷² *Apud*, Didier Eribon, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 275-276.

del 68, varios estudiantes serían denunciados por las autoridades de atentar contra la seguridad del Estado, lo que dio lugar a una “ley antidestrozones” y, posteriormente, a recurrentes motines en varios de los principales centros penitenciarios de Francia. Era claro. Algo importante estaba ocurriendo en los *espacios de reclusión*, en los lugares estratégicos del ejercicio del poder. Esta serie de *acontecimientos* colocaban irremediamente el problema carcelario en el centro de la vida pública. Su peculiaridad: se trataba de la rebelión de los presos. En ese periodo, ostensiblemente duradero, estas rebeliones se generalizaron sin tregua. Sus consignas y desarrollo eran un tanto paradójicas. Se trataba de rebeliones contra las prisiones modelo, en aquello que tenían de más encarnizado sobre el cuerpo y las condiciones materiales de los reos; contra un régimen de aislamiento, sin duda, pero también contra el régimen médico y educativo en general. El sentido político de estos eventos escapaba a troyanos y troyanos. Reivindicaciones ciegas, reclamaban unos; estrategias extranjeras, gritaban otros. Para Foucault la cuestión era más simple. Lo que estaba en juego, diría en 1975, no era el marco aséptico o perfeccionado del poder punitivo; “era su materialidad en la medida en que es instrumento y vector de poder; era toda esa tecnología del poder sobre el cuerpo, que la tecnología del ‘alma’ –la de los educadores, de los psicólogos y de los psiquiatras- no consigue ni enmascarar ni compensar, por la razón de que no es sino uno de sus instrumentos.”³⁷³ Este es un hecho. A partir de 1970 la extrema izquierda francesa se enfrentaría definitivamente con el problema carcelario. Curiosamente fue la *Gauche prolétarienne* maoísta la organización que mostró el mayor interés ante la suerte de los detenidos y del *lumpen proletariado*.³⁷⁴ Se impusieron así nuevas exigencias y alianzas entre agrupaciones disímiles; pero también la necesidad de una *nueva estilística* de la lucha. De la *imaginación al poder* a los adoquines bajo la playa, surgirían nuevas estrategias de resistencia. También nacía una nueva *experiencia* filosófica donde la política se concebía como una problematización del presente. A cinco años de estos eventos, se leería en la tremenda presentación de *Vigilar y castigar*: “Que los castigos en general y la prisión corresponden a una tecnología política del cuerpo, quizá sea menos la historia la que me lo ha enseñado que la época presente.”³⁷⁵ El *coraje de la verdad* foucaultiano había iniciado.

³⁷³ Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 32a edición, 2003, p. 37.

³⁷⁴ Cf. François Boullant, *Michel Foucault y las prisiones*, Argentina, Nueva Visión, 2004, p. 12.

³⁷⁵ M. Foucault, *op. cit.*, pp. 36-37.

II

¿Qué se ponía en juego en esta *experiencia* concreta; en este ejercicio “militante” –según la jerga post 68- de problematización, que modificaba las relaciones entre lo práctico y lo teórico? Recapitulemos: tenemos aquí, sin duda, una trama compleja que va de la movilización estudiantil a la huelga general y, finalmente, a la cuestión de los “presos políticos” y de fuero común. Trama en la que tendrían lugar las *Investigaciones-Intolerancia* del GIP.³⁷⁶ Foucault estuvo en el centro de esta iniciativa, discutiendo acaloradamente con los maos y oponiéndose al sectarismo de la extrema izquierda. Los primeros documentos e informes de este peculiar grupo, informal y no jerárquico hasta su disolución, fueron firmados por Foucault junto con Pierre Vidal-Naquet y Jean-Marie Domenech. Más tarde se unirían a él intelectuales tan disímiles, tan cercanos, como Gilles Deleuze, Jacques Rancière, Helene Cixous y el inagotable Daniel Defert. Su única consigna: “¡La palabra a los detenidos!”. Frente a las iniciativas centralizadoras e inquisitoriales del tribunal popular, que J.-P. Sartre había presidido en 1970 para aclarar las causas de la catástrofe minera de Fouquieres-les-Lens,³⁷⁷ Foucault se movilizaba eficazmente en beneficio de simples investigaciones puntuales, que tendrían la doble función de revelar y hacer surgir las razones del descontento carcelario a la vez que aclaraban el panorama táctico de este ejercicio del poder en específico. “GIP significa: ninguna organización, ningún jefe; en verdad hacemos todo lo posible para que siga siendo un movimiento anónimo que tan sólo existe por las tres letras de su nombre. Todos pueden hablar. Sea quien fuere que hablare, no lo hace porque tenga un título o un nombre, sino porque tiene algo para decir.”³⁷⁸

³⁷⁶ De la misma opinión parece ser Phillippe Artières, ver: [www.http://youtu.be/u44_4R94oyg](http://youtu.be/u44_4R94oyg) [Consultado el 4 de enero de 2013] y Guillaume Le Blanc, *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

³⁷⁷ Como se desprende del debate de Foucault con los maos. Ver “Sobre la justicia popular. Debate con los maos” en M. Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 3a. edición, 1992, pp. 49-81; donde Foucault argumenta: “La justicia penal no ha sido producida ni por la plebe, ni por el campesinado, ni por el proletariado, sino por la burguesía, como un instrumento táctico importante en el juego de las divisiones que ella quería introducir. Que este instrumento no haya considerado las verdaderas posibilidades de la revolución, es un hecho, y es un hecho feliz.” (p. 68) Curiosamente Foucault parecía rebasar a los maos por la izquierda. Sin embargo, la “forma Tribunal” tiene también una eficacia en la elaboración de la “contrajusticia” que lucha contra la impunidad sistémica del capitalismo contemporáneo, como se desprende de la iniciativa impulsada por Sartre, Russell y otros intelectuales de la postguerra para la conformación del Tribunal Permanente de los Pueblos; organismo que, sin ser vinculante, ha enjuiciado a los Estados por sus crímenes contra la Humanidad desde la guerra de Vietnam. Muchos de sus casos han terminado en la Haya. En la actualidad este máximo órgano moral internacional elabora un juicio al Estado mexicano, al que acusa del crimen de “desvío de poder”. El caso mexicano sentará las premisas para el mayor juicio al que este órgano se haya enfrentado en su trayectoria: el juicio al neoliberalismo global.

³⁷⁸ Foucault *apud*, F. Boullant, *Ídem*.

De esta forma el grupo, atacado por la izquierda orgánica y declarado por la derecha “sindicato de gamberros”, luchaba en la teoría y en la práctica por romper los diques que suelen hacer circular el discurso en nuestras sociedades; pues los prisioneros disponen de un auténtico *saber* -a menudo *sometido* a las formas hegemónicas del discurso- sobre la institución. Borramiento militante de los intelectuales, socialización de la palabra entre los propios interesados, movilización anti-jerárquica, producción instrumental del análisis; era claro que el GIP libraba toda una *estrategia* sumamente eficaz e innovadora para hacer aparecer el ejercicio del poder en su materialidad concreta. A la larga se multiplicarían los focos de investigación junto con las células organizativas; las acciones tomarían sesgos también lúdicos con la participación en espectáculos circenses de los propios integrantes; surgiría incluso un Comité de acción de los encarcelados. Toda una *táctica* de la investigación entendida como *acción e intervención política* se desplegaría para poner en libertad el conjunto de la *discursividad* marginada de los reos, que, contra una concepción pasiva que hace del sujeto de derecho un simple depositario del poder estatal, prioriza la acción dinámica en la que cada justiciable es el heraldo de sus propios derechos.³⁷⁹ La posibilidad de romper con la mediación entre intelectuales, presos y sociedad civil se valorizaba ampliamente; en ello había una decisión política: hacer de los presos los portavoces de su problemática; entablar, en suma, un proceso contingente que algunos entendieron como la consolidación de una “autorepresentación” también política. Pese a que el experimento no siempre llegó a buen fin, Foucault argumentaría *a posteriori* que el “GIP fue una empresa de ‘problematización’, un esfuerzo tendiente a convertir en problemáticas y dudosas las evidencias, las prácticas, las reglas, las instituciones y las costumbres que se habían sedimentado durante décadas. Esto a propósito de la propia cárcel, pero, a través de ella, también de la justicia penal, de la ley y, más en general, a propósito del castigo.”³⁸⁰ Se trataba, finalmente, de un *acto filosófico* fundamental.

III

Michel Foucault ha sido leído a menudo como el filósofo del encierro. Ello destornillaba de risa al arqueólogo del saber, quien junto con el GIP lanzaba un reto a las coordenadas de inteligibilidad de la política mediante su “experiencia” práctica y teórica. Acaso en ella resida la singularidad del francés. Dado que el pensamiento foucaultiano opera una *historia política* y una

³⁷⁹ Cf. F. Boullant, *Ibidem*, p. 17.

³⁸⁰ Foucault *apud*, F. Boullant, *Ibidem*, p. 14.

política de la historia de gran relevancia para la *arqueología del discurso crítico* durante el siglo XX, me gustaría extraer de esta experiencia filosófico-política algunas consideraciones generales que serán válidas para el resto de mi planteamiento analítico. En aquella famosa entrevista que sostuvo con Gilles Deleuze, Foucault iniciaba recordando una conversación que tuvo con los maos, proveniente, sin duda, de la *experiencia colectiva* con las cárceles: “entiendo bien por qué Sartre está con nosotros –decía su interlocutor-, por qué hace política y en qué sentido la hace; respecto a ti, en último término, comprendo sólo un poco; tú has planteado siempre el problema del encierro.”³⁸¹ Todavía para 1972, la actividad de Foucault resultaba difícil de clasificar. No es de extrañarse. Quizá debido a la innovadora manera de plantear los *problemas* o bien porque estos no siempre convenían a las posiciones más asentadas de la cartografía de partidos parisina, el trabajo de Foucault se presentaba ante aquellos que podrían ser interpelados por él como una suerte de espejo empañado en el que difícilmente podían verse reflejados; lo cual acentúa, si cabe, el singular carácter de su propia concepción de la política. No vendría mal detenernos a examinar a detalle esta cuestión.

Es indudable que el trabajo de Foucault representa una *experiencia radical* de la filosofía al interior del terreno político pero no sólo eso, sino que además constituye una reflexión de gran relevancia sobre las *experiencias políticas* que, a la larga, resultaron ser fundamentales para el siglo XX. La construcción y la discontinuidad del saber científico; el régimen de salud de las instituciones médicas; la *gubernamentalidad* que administra la vida de poblaciones en todo el orbe; la sexualidad; la revolución iraní que terminó en régimen autocrático; la resistencia y los derechos humanos como instrumentos para oponerse a los abusos del poder estatal; la cuestión carcelaria e incluso los debates sobre el Gulag soviético fueron los focos de su aguda problematización del presente casi de la misma manera en que lo son para nosotros las movilizaciones en Medio Oriente y África, las demandas de *seguridad social* en la rapaz era de la globalización neoliberal, las autonomías indígenas de América Latina o la cuestión de la ingobernabilidad y la democracia real. Estos problemas conforman los referentes del debate sobre la política en nuestro presente global. Sin embargo, la radicalidad del pensamiento foucaultiano consiste en su exhaustiva crítica de las diversas ramificaciones de la racionalidad occidental.

En una ocasión, al ser cuestionado sobre la supuesta reticencia a abrir su discurso a cuestiones políticas precisas, Foucault replicó, claramente irritado, en los siguientes términos:

³⁸¹ M. Foucault, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, p. 83.

“¿Por qué los grandes aparatos teorico-políticos que organizan nuestra sociedad y definen los criterios de consenso no han reaccionado nunca ante los problemas realmente generales que tan vehementemente he tratado de esclarecer? (...) Todavía más: ¿sabe cómo respondió el PCF cuando yo, junto con otros, tratamos de plantear el problema de las prisiones en Francia, de modo concreto, trabajando al lado de quienes estaban por abandonar la prisión, de los guardias y familias de los prisioneros? Uno de sus periódicos locales, de los suburbios parisinos, se preguntaba por qué nosotros, quienes estábamos llevando adelante este trabajo, no habíamos sido puestos todavía en prisión (...).”³⁸² Sin duda, las pasiones del GIP seguían a flor de piel. También sobre su reticencia a prescribir soluciones, Foucault defendía lo que, a su juicio, constituía un “criterio político” indispensable: “El intelectual hace una propuesta, el partido la discute y formula otra; pero yo rechazo el rol del *alter ego* o de doble y al mismo tiempo de coartada de un partido político.”³⁸³ Ello por una razón precisa; el esfuerzo de dar solución a los problemas colectivos, se sustenta en “una empresa social. Me gustaría facilitar esta tarea, con sus problemas particulares, trabajando dentro de la sociedad (...). Lo que importa es hacerlo de manera tal que dentro de la sociedad los problemas puedan ser modificados, y las impasses sean abiertas. En una palabra, es necesario terminar con los voceros.”³⁸⁴

Esto significaría, por cierto, dejar de reproducir la división introducida por el pensamiento político desde el siglo XIX a propósito del Estado y la sociedad civil; división que implica que la sociedad no es política, mientras que se la reduce a ser el blanco pasivo de la *operatividad gubernamental* del Estado. Actualmente este supuesto continúa vigente en nuestras llamadas “democracias representativas”, en realidad *democracias procedimentales*, que otorgan a la “sociedad civil” la facultad de agruparse en ONG’s y garantizan la libertad de empresa a los consorcios económicos, con tal de que no se cuestione el monopolio del ejercicio del poder a la clase política. Incluso la teoría gramsciana de la hegemonía y el bloque histórico parece recurrir a este supuesto liberal, donde toca a la sociedad política establecer el control del consenso para la dominación sobre la sociedad civil, mientras que ésta última se dedica a las actividades económicas que reproducen las relaciones de producción del capitalismo.³⁸⁵ Frente

³⁸² M. Foucault, “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, la marca editora, 2009, p. 37.

³⁸³ M. Foucault, *Ibidem*, p. 38.

³⁸⁴ M. Foucault, *Ibidem*, p. 39.

³⁸⁵ Para una exposición de la hegemonía, remito al lector a las clásicas obras de Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo, 1967; *La política y el estado moderno, escritos uno*, México, Primera Editora, 2ª edición, 1978. También el comentario canónico de Hugues Protelli, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 9ª edición, 1982.

a esta operación teórica, con la cual, en todo caso, seguimos pensando nuestra relación con el poder -y que ya ha tenido opositores significativos-,³⁸⁶ el filósofo respondía con celeridad:

Es necesario oponerse a la división de tareas que con mucha frecuencia nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a los gobiernos reflexionar y actuar. Es verdad que a los buenos gobiernos les gusta la santa indignación de los gobernados con tal de que se quede en algo lírico. Es preciso darse cuenta de que con mucha frecuencia son justamente los gobernantes los que hablan, quienes únicamente pueden y quieren hablar. La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen Amnistía Internacional, Tierra de los Hombres, Médicos del Mundo, son algunas de las iniciativas que han creado este nuevo derecho: el derechos de los sujetos privados a intervenir efectivamente en el orden de las políticas y de las estrategias internacionales. La voluntad de los individuos debe incardinarse en una realidad que los gobiernos han pretendido monopolizar. Ese monopolio es el que hay que socavar poco a poco y día a día.³⁸⁷

Se trata, pues, de un cuestionamiento de la racionalidad política a profundidad; cuestionamiento que sigue todavía vigente en la serie de acciones civiles que hacen frente, en la actualidad, a la gubernamentalidad del neoliberalismo. Pero no sólo a él. Desde los inicios de su trayectoria intelectual, el pensador francés había puesto sobre el tinglado la problemática severa de la *alteridad* de nuestro “proceso civilizatorio”. En sus páginas, recuperado de los archivos, se escuchaba el inquietante murmullo de lo Otro; del límite de nuestra experiencia y nuestra cultura; pero también –y esto es lo principal- se ponía en juego una “experiencia crítica” de los sistemas de pensamiento que nos constituyen. Ya en su lectura de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, Foucault escribía: “La arqueología del texto, si fuese posible, ¿no permitiría ver nacer un ‘*homo criticus*’, cuya estructura diferiría en lo esencial del hombre que lo ha precedido? Es decir, la *Crítica*, en su carácter propio de ‘propedéutica’ de la filosofía, añadiría un papel constitutivo en el nacimiento y el devenir de las formas concretas de la

³⁸⁶ Actualmente el conjunto de movilizaciones sociales, civiles y políticas que se oponen al neoliberalismo, parecen hacerlo a título de una demanda fundamental: hacerse cargo de las decisiones en materia económica, educativa, laboral pero también política. Naturalmente pienso en las *acciones civiles* que desde 2011 han puesto en marcha a Medio Oriente y algunas regiones de África; en América Latina esta oposición activa a la gubernamentalidad del neoliberalismo también asume la forma de políticas autonómicas, principalmente en comunidades indígenas con el zapatismo en México y la CONAIE ecuatoriana. De una u otra manera, las estrategias de resistencia en el escenario global contravienen los supuestos contractuales sobre los que se rige la dicotomía “Estado/sociedad civil”. Me pregunto si estas formas de resistencia pueden pensarse bajo la figura de la *ingobernabilidad* opositora al neoliberalismo.

³⁸⁷ M. Foucault, “Frente a los gobiernos, los derechos humanos”, en *La vida de los hombres infames*, Argentina, Editorial Altamira, 1996, pp. 211-212.

existencia humana. Habría cierta verdad *crítica* del hombre, hija de la crítica de las condiciones de verdad.”³⁸⁸ Pero no nos confundamos. Foucault no antepone el *homo criticus* a ese “hombre” pensado y conformado por las ciencias humanas, de las que mostrará sus condiciones históricas de posibilidad; antes bien, se trata de hacer de la *crítica* el ejercicio de “formas concretas de existencia humana” nuevas, capaces de transformar a las *soberanías sometidas* legadas por el humanismo y la teoría política.³⁸⁹ ¿Será posible entender el conjunto del pensamiento foucaultiano desde 1959 como un eslabón, sin duda polimorfo, de la tradición de la *crítica* moderna? De ser así, libros como la *Historia de la locura* o el *Nacimiento de la clínica*, investigaciones sobre los espacios del Gran Encierro de las enfermedades mentales y aún de las instituciones del saber médico moderno, serían leídos como *actos filosóficos* de problematización del presente en los que la *discursividad crítica* se aliaba con una arqueología de la alteridad.³⁹⁰ De esta experiencia de la extranjería en el seno de la propia cultura, surgiría también el extrañamiento ante las formaciones discursivas que conforman nuestro saber. Así escribía Foucault en el *Prefacio a Las palabras y las cosas* de 1966: “De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de éste al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad.”³⁹¹

Se trataba de la “experiencia”, siempre de ella. A su manera, Michel Foucault, como antes que él Walter Benjamin y Siegfried Kracauer, era también un *crítico de la experiencia moderna*. En entrevista con Ducio Trombadori, Foucault señalaba hacia 1981 lo que, a su juicio, era decisivo pensar acerca de ésta; la *experiencia* produce un cambio en todo aquél que la atraviesa;

³⁸⁸ M. Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Argentina, Siglo XXI, 2009, p. 41.

³⁸⁹ Foucault argumentaba de la siguiente forma: “El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y adaptada a su destino). En suma, el humanismo es todo aquello a través de lo cual *se ha obstruido el deseo de poder* en Occidente-.”, M. Foucault, “Más allá del Bien y del Mal”, en *Microfísica del poder*, p. 36.

³⁹⁰ Se trata de una lectura que cuenta en su haber con un buen número de defensores; entre ellos el propio Foucault. Ver M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (2 vol.), Colombia, Fondo de Cultura Económica, 2000; *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 21a. edición, 2004. Entre los lectores del “primer libro” de Foucault, en realidad segundo pues previamente había publicado un estudio introductorio a L. Binswanger intitolado *Maladie mentale et personnalité*, se cuentan los inapreciables trabajos de Frédéric Gros, *Foucault y la locura*, Argentina, Nueva Visión, 2000; con una lectura crítica, donde se cuestiona la pretensión de *Historia de la locura* de ser en realidad una historia de la Razón que excluye monológicamente a su otro, Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, España, Anthropos, 1989; para una visión más contemporánea de la primera obra significativa de Foucault, no es de despreciar el volumen colectivo de Elisabeth Roudinesco, *et, al., Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2ª edición, 2006.

³⁹¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 32ª edición, 2005, pp. 9-10.

por eso decía, no sin acierto, “me considero más un experimentador que un teórico”.³⁹² De ahí que su escritura no fuera prescriptiva, ni representara un cariz visionario o resolutivo. La *instrumentalidad* de su trabajo, puesta de manifiesto en la concepción deleuziano-foucaultiana de la teoría como “caja de herramientas” –con diversos puntos de aplicación sobre la realidad, siempre específicos en lugar de totalizantes-³⁹³ le asignaba una tarea específica a la *experiencia*: “la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente ‘otro’ de sí mismo”.³⁹⁴ “Emprendimiento de *desubjetivación*”, eso es el pensamiento en tanto que *acción social*; lo cual hacía de la experiencia de nuestra modernidad una fuerza capaz de permitirnos emerger de ella transformados. “Y una experiencia no es ni verdadera ni falsa: es siempre una ficción, algo construido, que existe sólo después que se ha vivido, no antes; no es algo ‘real’, sino algo que ha sido realidad.”³⁹⁵

A diferencia del kantismo, que hace de la experiencia el límite del entendimiento y la verdad epistémica, Foucault entenderá la difícil relación con la verdad como un *uso*, particular e histórico, de “una experiencia que podría posibilitar la alteración, la transformación de la relación que llevamos con nosotros mismos y nuestro universo cultural: en una palabra, con nuestro saber. Por lo tanto, este juego de verdad y ficción –o si lo prefiere, de evidencia e invención- nos permitirá ver claramente qué nos vincula a nuestra modernidad, y al mismo tiempo hará que aparezca modificada ante nosotros.”³⁹⁶

Si hasta aquí se ha insistido obcecadamente en puntualizar la *experiencia política* por la que atravesó Michel Foucault junto al GIP, ello fue para mostrar que “a partir de la experiencia, es necesario allanar el camino para una transformación, una metamorfosis, que no es sólo individual, sino que es de carácter accesible a los demás; o sea que esta experiencia debe

³⁹² M. Foucault, “Cómo nace un libro-experiencia”, en *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, la marca editora, 2009, p. 9.

³⁹³ Ver “Los intelectuales y el poder”, *op. cit.*, pp. 85-86. Donde Deleuze argumenta: “La teoría no se totaliza, se multiplica y multiplica. Es el poder quien por naturaleza opera totalizaciones, y usted, usted dice exactamente: la teoría por naturaleza está contra el poder.” (p. 86) De donde se infiere que la teoría no se relaciona con una cadena de significantes, sea esta sincrónica o diacrónica, sino que pasa por la dura prueba de lo real.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 12. Idea que desplaza la posición trascendental que ha tenido el sujeto en los planteamientos de Kant y Husserl; no se trata entonces de la apercepción que acompaña nuestras representaciones en tanto que sujetos posibles de la razón –siempre iguales a sí-, sino de las prácticas *subjetivantes* que social e históricamente conforman formas específicas de existencia, modos de ser concretos. Habría que hablar, en consecuencia, de una pragmática de la subjetividad, donde la teoría de los *actos performativos* resulta fundamental.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 15. De la misma forma que la experiencia de la locura no es algo “real”, sino un conjunto de procedimientos de saber, poder y *subjetivación*; a la que hay que entender como algo distinto de la *subjetivación*. Ésta última es la constitución del individuo por medio de la pragmática de sí, un ejercicio de la libertad; mientras que toda *subjetivación* es el sometimiento al *dispositivo de poder*. Se trata, en suma, de una *artefactualidad de la experiencia*, que es más un “hecho construido” que un dato sensible.

³⁹⁶ *Ídem*.

poder ser relacionada, en cierta medida, con una práctica colectiva y con una manera de pensar. Así es como sucedió por ejemplo con movimientos tales como el antipsiquiátrico, o el de los prisioneros en Francia.”³⁹⁷ Experimentar lo que somos hoy, de eso se trata el *coraje de la verdad* para Michel Foucault. Quizá por esa razón su recurrente procedimiento de apelar a la “historia efectiva” de las *experiencias* de nuestra cultura, incluidas las del encierro que impactan directamente sobre los cuerpos hoy mismo, no estaba encaminado a mostrar su fatalidad histórica. “Lo que yo intento, por el contrario, es mostrar la imposibilidad de ello, la formidable imposibilidad sobre la que reposa el funcionamiento del asilo, por ejemplo. Las historias que hago no son explicativas, nunca muestran la necesidad de algo, sino más bien la serie de engranajes mediante los cuales se produce lo imposible, y reconduce su propio escándalo, su propia paradoja, hasta ahora.”³⁹⁸ Frente a la utilización académica de la historia, que consideraba fundamentalmente conservadora, Foucault ponderaba, una vez más, que su tarea era brindar las máximas oportunidades a la multiplicidad de *focos de resistencia* y a su ocasión aleatoria, a lo imposible, lo imprevisible; ésta manera de interrogar el conjunto de los archivos encerraba las condiciones de imposibilidad más fecundas, “cuando se quiere hacer una historia política y una política de la historia. En el límite, se puede pensar que al final lo que ha devenido necesario es lo más imposible.”³⁹⁹

En las siguientes páginas me gustaría estudiar a Michel Foucault como un pensador – crítico, sí- de la *experiencia*, que a su vez llevaba a cabo arqueologías y genealogías sistemáticas de las *experiencias* y *problematizaciones* fundamentales de la cultura occidental; particularmente de la racionalidad política de nuestra civilización.

Cada palabra, cada despliegue de su vibrante actividad, fuera en el aula de las academias o en las calles durante su activismo, pensando y modificando el orden del discurso, ocasionaba *actos filosóficos* en los cuales aquello que somos y decimos ser, la ontología entera de nuestra modernidad, resultaba al mismo tiempo clarificado pero también expuesto a su vulnerabilidad constitutiva. De la misma manera en que sucede durante nuestros encontronazos eventuales con las instituciones, de los que terminamos haciendo la irremediable “experiencia” colectiva de su funcionamiento endeble –o la falta de él-, lo mismo ocurre con nuestro *ser* actual, que puede convertirse en un fructífero problema. Para Foucault la filosofía, aquello que llamaba

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 16. Para un buen acercamiento al movimiento de la antipsiquiatría europea, ver Sylvia Marcos (coord.), *Antipsiquiatría y política*, México, Editorial Extemporáneos, 1980.

³⁹⁸ Roger-Pol Droit, *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 102.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 103.

filosofía, era, en todo caso, menos un sistema de reflexiones sobre el tiempo, la historia o la metafísica, y más un asunto de *acción*; hay aquí una suerte de *performatividad filosófica* en la que cada acto y cada herramienta, cada zanja excavada o surco recién abierto, va construyendo un nuevo *ethos*, un inédito *modo de ser* –y eventualmente un “emprendimiento de desobjetivación”-. De esta forma la filosofía hará pública gala del *coraje de la verdad*, ese arrojo civil que los griegos de la democracia directa llamaron *parrhesía*, sólo si pasa por la prueba de lo real en cada caso. La filosofía, en consecuencia, está marcada en cada ocasión por el *acontecimiento* singular. Foucault defendía que la historia política, que ya siempre es una política de la historia, sólo podía emprenderse si se tomaba seriamente la tarea práctica de analizar la “veridicción” de los diversos regímenes de la racionalidad occidental. De eso tratarán las siguientes páginas.

1. LA “VERIDICCIÓN” EN FOUCAULT

En su curso de 1982-1983 impartido en el *Collège de France*, Michel Foucault sostuvo que para analizar la *experiencia* había que preguntarse por las “formas de la veridicción”. En efecto, el teórico francés que desde 1970 tuvo a su cargo la cátedra de “historia de los sistemas de pensamiento” argumentó cerca del final de su vida que para llevar a cabo este trabajo analítico era preciso hacer alusión a los “focos de experiencia”, donde se articulan las formas del saber, las matrices normativas de comportamientos para los individuos, y, finalmente, las técnicas con las cuales se constituyen modos de existencia.⁴⁰⁰ Un año más tarde Foucault delimitaría este campo de investigación al tipo de actos mediante los cuales el sujeto, al decir la verdad, *se manifiesta* públicamente; lo cual supone el estudio de los actos del “decir veraz”. Esto serían las “formas aletúrgicas”: la serie de actos mediante los cuales se produce la verdad en una sociedad y además esta se manifiesta visiblemente. Se trata de una noción eficaz por cuanto permite analizar los actos del poder político en lo que tienen de públicos y constitutivos de comunidades imaginadas como la “nación” e incluso la “ciudadanía”.⁴⁰¹ Ya en su curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, se decía el 23 de enero: “al forjar la palabra ficticia *alethourgia*,

⁴⁰⁰ Cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 19.

⁴⁰¹ Sin referencia explícita a Foucault, conviene ver de Mario Rufer (comp.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Ítaca, 2012. Donde se sostiene que la “nación” es un “concepto-entidad” que, sin estatuto ontológico entre los entes, tiene pese a todo *eficacia discursiva*: moviliza prácticas, produce lógicas de cohesión y exclusión, incluso se constituye en referente de luchas por su transformación, como sucede actualmente en el Ecuador con la CONAIE y las autonomías indígenas, que lograron la modificación del Estado ecuatoriano que pasó de nación homogeneizante a Estado Plurinacional en la Constitución de 1998. Para una historia más documentada remito al lector a la obra de Ileana Almeida, *et. al.*, *Autonomía indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA, 2005.

podríamos llamar ‘aleurgia’ [manifestación de la verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar ‘aleurgia’ a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella”.⁴⁰² Procedimiento de poder, procedimiento de saber y subjetivación, la “veridicción” o el “régimen de verdad” con el cual cada sociedad instaaura y distribuye sus propios juegos de enunciados sobre lo verdadero y lo falso constituyen el planteamiento analítico de Foucault. Sería posible leer en retrospectiva todo el conjunto de textos, cursos y entrevistas dictados por el polémico pensador como una “historia política de la verdad”. Por cierto que el propio autor de *Las palabras y las cosas* así lo haría.

En una entrevista de 1971, al ser interrogado por el estatuto de la verdad científica, el artificiero -que ya tenía alguna experiencia política- argumentaba que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad de la verdad y lo que evidencia el error sin más (cosa que hace nuestra *voluntad de verdad* inevitablemente), la cuestión está más bien en “ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos verdaderos ni falsos.”⁴⁰³ En este argumento resulta evidente que los “discursos de verdad” no están fuera del poder ni carecen de él; circulan, por el contrario, siempre en instituciones, en relaciones económicas, en un régimen político. El discurso está en el orden de las leyes y cada “sociedad tiene su régimen de verdad, su ‘política general de la verdad’: es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.”⁴⁰⁴ De ahí que una de las cuestiones políticas más importantes no sea la ideología, sino la verdad misma. De igual forma en *No al sexo rey*, Foucault argumentaba que el problema principal consistía en saber de qué manera el poder ejercido sobre sus diversos dominios había llegado a producir discursos “verdaderos”. “No me

⁴⁰² *Apud.* M. Foucault, *El coraje de la verdad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 19.

⁴⁰³ M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, p. 192.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 198. Hace algunos meses fue público un caso que ejemplifica perfectamente “los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros”; me refiero al episodio protagonizado por investigadores de la UNAM acusados de falsificar datos y gráficas en la *Nature*, revista científica especializada en biología y saberes afines. Finalmente se demostraría que los investigadores eran inocentes de las acusaciones que se les imputaban, pero ello muestra cómo hay procedimientos que validan o invalidan los discursos en el campo de los saberes.

propongo la sociología histórica de una prohibición, sino la historia política de una producción de ‘verdad’.”⁴⁰⁵ Toda vez que Occidente no se puede dissociar del modo en que la “verdad” se produce e inscribe sus efectos sobre lo real (si no, ¿de qué otra manera funcionarían nuestras instituciones? Por cierto que no con el ejercicio de la violencia exclusivamente), esta inquietud había resultado fundamental para el filósofo. “Mi problema es la política de la verdad – afirmaba contundentemente-. He tardado mucho tiempo en darme cuenta de ello.”⁴⁰⁶ Pero esto último quizá no sea del todo cierto.

Si rastreamos esta preocupación en los textos foucaultianos, encontramos fácilmente que una primera formulación del problema había sido planteada con todas sus letras en la conferencia inaugural de 1970 dictada por Foucault al momento de asumir funciones como catedrático de la “historia de los sistemas de pensamiento”. En ella se lee: “supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.”⁴⁰⁷ Entre esos procedimientos de control se cuentan el *comentario*, la *función del autor*⁴⁰⁸ y la *voluntad de verdad*. Ciertamente si nos situamos en el nivel de la proposición, la separación de lo verdadero y lo falso no es arbitraria ni institucional -no hay poder en el mundo que pueda hacer que el enunciado $2+2=5$ sea veraz-. “Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo).”⁴⁰⁹ La *materialidad del discurso* fue pensada, como bien acota el francés, por los poetas y rétores griegos de la antigüedad clásica, quienes veían su realidad específica en la *eficacia instrumental* de los enunciados, mientras que ha sido la filosofía, principalmente, quien ha

⁴⁰⁵ M. Foucault, “No al sexo rey”, en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2011, p. 159.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 166.

⁴⁰⁷ M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 3ª edición, 2005, p. 14.

⁴⁰⁸ Que fue ampliamente examinada en su conferencia frente a los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía. Ver M. Foucault, *¿Qué es un autor?*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985. Ahí se dice: “el nombre de autor (...) corre, en cierto modo, en el límite de los textos, los recorta, sigue sus aristas, manifiesta su modo de ser o, al menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto del discurso, y se refiere al estatuto de este discurso en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura. El nombre de autor no se sitúa en el estado civil de los hombres, ni se sitúa tampoco en la ficción de la obra, se sitúa en la ruptura que instaura un cierto grupo del discurso y su modo de ser singular.” (p. 20)

⁴⁰⁹ M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 19.

desplazado la cuestión hacia el nivel del *significado*. Corresponde al mérito de Foucault haber puesto de manifiesto nuevamente la olvidada problemática de la *materialidad del discurso*. “Me parece que nunca se había dado tanta importancia al hecho de que, después de todo, los discursos son algo que existe –declara a Claude Bonnefoy, un poco pagado de sí mismo-. Los discursos no son una especie de película transparente a través de la cual se ven las cosas, no son simplemente el espejo de lo que es y de lo que se piensa. El discurso tiene una consistencia propia, su espesor, su densidad, su funcionamiento. Las leyes del discurso existen como las leyes económicas. Un discurso es algo que existe como un monumento, que existe como una técnica, que existe como un sistema de relaciones sociales, etc.”⁴¹⁰ Aquello por lo que Foucault se interroga es sobre el modo de aparición y funcionamiento del discurso real, sobre las cosas que han sido efectivamente dichas. Se trata, en suma, de un “análisis de las cosas dichas en la medida en que son cosas.”⁴¹¹ Así, pues, esta materialidad obtusa, que cuenta con sus propias leyes de formulación y producción de enunciados y saberes, acompaña a la “voluntad de verdad”, que al igual que otros sistemas de exclusión, se apoya en una base institucional. Este densor específico acompaña la racionalización de las prácticas económicas, por ejemplo, pero también a la palabra prohibida y el régimen de medicación moderna;⁴¹² “pienso además en cómo un conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado sus cimientos o su justificación, primero naturalmente, en una teoría del derecho, después, a partir del siglo XIX, en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad más que por el discurso de la verdad.”⁴¹³

Problema de la “veridicción” entonces o, mejor, análisis histórico de las formas de veridicción. Casi podría decirse que esta problemática abre la posibilidad de plantear una historia de lo que llamaremos la “experiencia” constitutiva de los sistemas de racionalidad occidentales, ya que Foucault es pluralista, como veremos más adelante. En todo caso este es el punto arquimédico a partir del cual me gustaría poner en movimiento el conjunto de la *experiencia Foucault* –parafraseando el título del librito de Le Blanc-, con el objetivo de hacer una descripción arqueológica lo más minuciosa posible.

⁴¹⁰ M. Foucault, *Un peligro que seduce*, España, Cuatro, 2012, pp. 39-40.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 41.

⁴¹² Ver M. Foucault, “Nacimiento de la medicina social”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. II*, España, Paidós, 1999, pp. 363-384.

⁴¹³ *El orden del discurso*, p. 23.

Guillaume Le Blanc sostuvo, no sin razón, que la trama del pensamiento foucaultiano va de la arqueología de las *epistemes* al análisis *historizante* de la experiencia.⁴¹⁴ Este neologismo, un poco burdo, que uso aquí me sirve para designar lo que considero lo propio y peculiar del *procedimiento* foucaultiano, que me parece válido tanto para dar cuenta de la *arqueología del saber* como de la *genealogía* en general. El pensador francés no hacía historia, ciertamente, al menos no si por ella entendemos una metodología científica que aspira a la objetividad y neutralidad en el conocimiento del pasado; Foucault, por el contrario, *historizaba* los problemas de la actualidad siempre desde una perspectiva *política*, interesada en transformar los fenómenos que describía. En ello radica la fuerza *crítica* de sus trabajos. Por ejemplo, al *historizar* el nacimiento de las prisiones el filósofo no trataba de hacer un material monográfico sobre la institución penitenciaria, sobre su lugar y justificación dentro del conjunto de las prácticas de reclusión, sino que partía más bien de la “experiencia carcelaria”, siempre singular y colectiva a la vez, que *problematizaba* esta modalidad del ejercicio del poder punitivo. Poder que no se ejerce, por cierto, sin recurrir a la “veridicción”, esto es, a un conjunto de discursos como el criminalístico, el gubernamental, el reformismo ilustrado e incluso el de los medios de comunicación que inducen la idea de que la población está en permanente peligro y requiere de seguridad policíacamente entendida. Todo un conjunto de discursos y saberes que aspiran a ser “verdaderos” ante la sociedad.

Quizá por esa razón Foucault sea un filósofo de la *experiencia*. En efecto, el *intelectual específico* supuso que así como hace años los historiadores mostraron su orgullo por la posibilidad que abrieron de hacer la historia no sólo de las batallas sino también de las instituciones, e incluso de los sentimientos, los comportamientos y el cuerpo, también sería posible hacer ejercicios sistemáticos de *historización* de las *experiencias* fundamentales de nuestra cultura. Entre ellas, sobre todo, la de la “verdad”. “Pronto comprenderán –decía Foucault- que la historia de Occidente no se puede dissociar del modo en que la “verdad” se produce e inscribe sus efectos.”⁴¹⁵

La “verdad” entonces *es algo que se produce* como cualquier otro objeto. Todavía en un texto de 1975 titulado *La casa de la locura*, Foucault argüía que en el fondo de la práctica científica existe un discurso que supone que la verdad está en las cosas mismas, esperando ser encontrada y descubierta por fin en un proceso *constativo* y racional; a ello Foucault opone otra

⁴¹⁴ Ver G. Le Blanc, *El pensamiento Foucault*.

⁴¹⁵ M. Foucault, “No al sexo rey”, *op. cit.*, p. 159.

idea profundamente anclada en nuestra cultura; idea que, contraviniendo las pretensiones epistémicas de la ciencia y la filosofía, más bien considera que la “verdad, como el relámpago, no nos espera en cualquier lugar donde tengamos la paciencia de espiarla y la habilidad de sorprenderla, sino que tiene momentos propicios, lugares privilegiados, no sólo para salir de la sombra, sino directamente para *producirse*”.⁴¹⁶ La “verdad”, en consecuencia, es también un hecho *producido*, existen relaciones de producción de la “verdad” y nuestras sociedades las han pensado, disponiendo sus lugares con paciencia; pues, y esto resulta fundamental, también hay una geografía de la verdad. Su cronología, dirá Foucault en este olvidado texto, es la de las coyunturas que le permiten llegar como un acontecimiento

Se podría encontrar en nuestra historia toda una ‘tecnología’ de esta verdad: localización de los lugares, calendario de sus ocasiones, saber de los rituales en medio de los cuales se produce. Ejemplo de esta geografía: Delfos, en donde la verdad hablaba, lo que sorprendía a los primeros filósofos griegos; los lugares de retiro en el antiguo monasterio, el púlpito del predicador o la cátedra del magisterio, la asamblea de los fieles. Ejemplo de esta cronología: la que encontramos muy elaborada en la noción médica de crisis y que siguió siendo tan importante hasta fines del siglo XVIII. (...) En otro orden de cosas, también la prueba judicial era una forma para disponer la producción de verdad. La ordalía que sometía al acusado a una prueba o el duelo que enfrentaban acusado y acusador (...) era una forma de decidir de qué parte Dios ponía *ahora* aquel suplemento de fortuna o de fuerza que procuraba el éxito a uno de los dos rivales (...).⁴¹⁷

Del orden litúrgico de la palabra profética del oráculo, pasando por la racionalidad médica, hasta llegar al arcaico derecho teutónico de la prueba de fuerza, tenemos los escenarios y cronogramas, la geografía y la cronología entera de los *actos aletúrgicos*, que son –no está de sobra recordarlo– siempre válidos para una sociedad durante un período determinado y determinable. Hay, junto con la “tecnología de la verdad”, todo un conjunto ritual muy férreamente codificado en nuestras sociedades, todo con el fin de *producir la verdad*. De ahí que la verdad no está en el orden de lo que es, sino de lo que acaece; la verdad es *acontecimiento*. Ella no es constatada sino provocada, su producción es apofántica. No se da mediante instrumentos, se la provoca a través de rituales astutos, calculados en sus ínfimos detalles; es del orden de la *estrategia* y no del método. Finalmente, ante tal acontecimiento que se produce mediante la irrupción aleatoria, es posible decir que no se trata aquí de la relación del objeto

⁴¹⁶ M. Foucault, “La casa de la locura” en Franco y Franca Basaglia (comps.), *Los crímenes de la paz*, México, 3ª edición, 1987, p. 135.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 136. Cursivas en texto.

con el sujeto de conocimiento; es, mejor, una relación ambigua, siempre reversible, belicosa, de autoridad y dominio en vez del orden pautado por la medida de la razón: la verdad es una relación de guerra. Todo este conjunto de reglas, estrategias, procedimientos, cálculos y combinaciones que permiten obtener ritualmente la producción de la verdad; toda esta “tecnología de la verdad”, en suma, se oponen en nuestra civilización a la praxis científica y el discurso filosófico que han descartado, con un gesto soberbio sin duda, a las prácticas *aleutúrgicas* como un *saber menor*, prescindible, un *saber sometido* en última instancia. El paso de la verdad-prueba a la verdad-constatación ha sido, a no dudarlo, un hecho decisivo de toda nuestra cultura moderna. “La historia de esta superposición sería poco más o menos la historia misma del saber occidental desde los tiempos del medioevo: historia no del conocimiento sino del modo en que la producción de la verdad ha tomado forma y se ha impuesto la norma del conocimiento.”⁴¹⁸

Foucault señala tres hitos dentro de este proceso. El primero: la institucionalización generalizada del *procedimiento de investigación* en la práctica política y judicial, civil tanto como religiosa, que adquiere justamente la forma de la investigación; tecnología correlativa al desarrollo del Estado y a la paulatina aparición, entre los siglos XII y XIII, del poder político del feudalismo. En el absolutismo, un sujeto soberano tiene función de universalidad y un objeto de conocimiento que debe ser reconocible por todos, por cuanto ya está dado en las penas. Función administrativa de las justicias, por tanto.

El segundo momento se situaría justo en la época en la que este procedimiento jurídico-político pudo y tomó cuerpo de hecho en una tecnología que permitía establecer una relación de conocimiento con el mundo bajo la forma de la investigación de la naturaleza. “Esta gran inversión tecnológica probablemente data de la época de la navegación, de los grandes viajes, de aquella inmensa ‘inquisición’ que ya no se centraba en los hombres y sus bienes sino en sus riquezas; data de la conquista del mar más bien que de la tierra.”⁴¹⁹ Dentro de la infraestructura tecnológica y civilizatoria de la verdad el viaje ha introducido, así, el elemento de lo universal que puede constatarse *urbi et orbi*. Desde entonces la verdad ya no tiene la necesidad de ser descubierta, ella se presenta cada vez que se la busca con ahínco.

Por último, el tercer elemento que llevó a Occidente de la verdad-prueba a la verdad-constatación está situado en los últimos años del siglo XVIII, cuando los fenómenos

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 138.

⁴¹⁹ *Ídem*.

constatables pudieron ser y fueron producidos por medio de instrumentos de tipo universal; desde entonces la física, la química y la electricidad no dejaron de desarrollarse y de refinar sus métodos. A partir del momento en que lo verdadero adquirió la condición de ser repetible, constatado, controlado artificialmente en un ambiente regulado para finalmente ser medido, la experimentación científica no fue otra cosa que una investigación conducida sobre hechos provocados en un laboratorio, constatables en todo momento por el sujeto de conocimiento.

Para Foucault esta gran transformación de los procedimientos del saber claramente acompaña a los cambios esenciales de las sociedades occidentales: surgimiento político del Estado, extensión de las relaciones mercantiles a escala mundial, puesta en obra de las grandes técnicas de producción. “Pero también es claro que, en estas modificaciones del saber, no se trata de un sujeto de conocimiento que es afectado por las transformaciones de la infraestructura, sino más bien por formas de poder-y-de-saber, de poder-saber que funcionan y que tienen efecto a nivel de la ‘infraestructura’ y dan lugar a la relación de conocimiento (sujeto-objeto) como norma del saber.”⁴²⁰ Lo que no deja de hacer de este evento un acontecimiento singular. Se trata, empero, siempre de la *política de la verdad*. Por consiguiente, cuando en 1983 Foucault aclara lo que significa, para él y para el trabajo que había realizado a lo largo de todos estos años, poner en marcha una “historia de los sistemas de pensamiento”, el artífice defiende que la articulación de formas de saber, dispositivos de poder y prácticas de sí constituyen lo que puede llamarse “foco de experiencia”. Lo que supone, como procedimiento típico de Foucault, no comenzar el análisis histórico basado en universales tales como la “ciencia”, el “Estado” y el “sujeto” sino de comenzar a analizar en aquellas *experiencias* históricas y concretas, siempre específicas y puntuales, las condiciones de emergencia de *problematizaciones* realizadas por nuestra cultura, sobre las ciencias, por ejemplo, pero también sobre el gobierno de los hombres y las prácticas de la veridicción con las cuales algunos individuos dirigen la conducta de los demás. Después de todo, escribía Foucault en la Introducción al *Uso de los placeres* de 1984, “aquello a lo que me he sujetado –aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años- es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los 'juegos de verdad', de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 139.

históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado.”⁴²¹ Lo que también es válido para su proyectada genealogía de la sexualidad occidental, que veremos sobre el final de este capítulo pero cuya definición es válida para todo el resto de su producción teórica. Foucault trató de dar cuenta de cómo, mediante qué procedimientos, “se había ido conformando una ‘experiencia’, por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una ‘sexualidad’ abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y de restricciones. El proyecto era por la tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia –si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.”⁴²² Pero esta genealogía de las prácticas por los cuales los individuos hacen la “experiencia” de sí mismos mediante los diversos registros en los que se inscribe la “sexualidad”, también nos permite comprender de qué manera Foucault hizo la arqueología de la “experiencia” por la cual los sujetos se constituyen como objetos de conocimiento científico mediante los juegos pragmáticos de la veridicción,⁴²³ e incluso nos explica cómo es que el artificiero, como gustaba llamarse, realizó la genealogía de la “experiencia” punitiva y las prácticas del encierro junto con las técnicas de gobierno de la racionalidad política de Occidente. Se trata así de las relaciones históricas entre el sujeto y la verdad constituidas en los diversos períodos de los sistemas de pensamiento que llegan a la modernidad.

⁴²¹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 15ª edición, 2003, p. 10. La idea de “juegos de verdad” indudablemente se encuentra emparentada con la de “juegos de lenguaje” del segundo Wittgenstein, que permite comprender que el discurso es sobre todo una práctica regulada que tiene sus propias normas formativas. Cabría hablar, en este argumento, de una pragmática de la verdad: se trata de la serie de actos que, para una sociedad, establecen los criterios normativos de lo que puede ser considerado como verdadero en momento dado; problema institucional en la medida en que cada ciencia u disciplina, cada formación del discurso, regula su propia producción de enunciados. Actualmente este planteamiento continúa vigente, sobre todo si pensamos que la nueva *lingua franca* de la globalización es el inglés, como antes fue el latín.

⁴²² *Ibidem*, pp. 7-8.

⁴²³ Eso sería *Las palabras y las cosas*, una arqueología de las ciencias humanas, leída, claro está, en retrospectiva. Como afirma Philippe Sabot, con una claridad pasmosa: “En cierto sentido, *Las palabras y las cosas* reconstruye una historia de la verdad, pero esta se entiende más bien como la historia de las formas de la verdad, indisociables de la de las funciones de validación epistemológica de los discursos. Esa ‘historia arqueológica’ de la verdad tiene como correlato metodológico la primacía de la discontinuidad: privilegia la ruptura entre órdenes de veridicción incomparables en relación con la construcción retrospectiva del advenimiento de las verdades actuales. (...) Esas consideraciones epistemológicas sobre el análisis arqueológico y sobre la forma crítica adoptada por este análisis, en tanto propone una historia de la verdad, están aquí al servicio de una demostración que se apoya en cierta ontología del lenguaje.” P. Sabot, *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 14. En este sentido la verdad es para Foucault una norma que rige a la cientificidad, lo que implica que la validación de una teoría científica no depende tanto del pasaje del error a la verdad, sino de la constitución histórica de un sistema de enunciados, conceptos, y métodos que constituyen un “régimen de veridicción”, una *política de la verdad*. Para consultar la recepción inmediata de este libro de 1966 no está de más consultar el siguiente compendio de artículos: P. Burguelín, *et al.*, *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

El saber, el poder y la subjetividad como *experiencias* singulares e históricas: este era, pues, el proyecto general de un pensamiento foucaultiano que los encaró desde el ángulo de los sistemas de racionalidad, del conjunto de las prácticas meditadas y discursivas que conforman el cruce de estos registros de análisis desde la “veridicción” occidental. Se trataba entonces, así lo pensaba Foucault siempre en 1983, de mostrar en *Las palabras y las cosas* que la arqueología de la formación de los saberes de los siglos XVII y XVIII (como la historia natural, el análisis de las riquezas y la gramática general) no consistía en poner en juego una historia de las representaciones, los hábitos mentales colectivos ni del imaginario, sino que tal esfuerzo analítico indagaba sobre las condiciones históricas de posibilidad de diversos saberes; el proyecto del libro de 1966 consistía en señalar cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, “estudiar en estas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción.”⁴²⁴ Esto es, desplazar la historia del conocimiento hacia el análisis de los saberes, de las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de las ciencias humanas por ejemplo, y estudiar dichos saberes como formas reguladas de veridicción. Como decía en entrevista con C. Bonnefoy: “Cuando he hablado de un autor, siempre he tratado de no tener en cuenta sus datos biográficos ni los del contexto social y cultural del campo de conocimiento en los que haya podido nacer y formarse. En cierto modo, siempre he tratado de prescindir de lo que suele llamarse su psicología para hacerle funcionar como puro sujeto hablante.”⁴²⁵ De la misma manera, al encarar el análisis de las matrices normativas de comportamiento se trataba de estudiar las técnicas y los procedimientos por cuyo intermedio se pretende conducir la conducta de los otros. “También aquí el desplazamiento consistió en lo siguiente: pasar del análisis de la norma al de los ejercicios del poder; y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos, digamos, de gubernamentalidad. Y en ese caso tomé el ejemplo de la criminalidad y las disciplinas.”⁴²⁶ Por último al analizar el tercer eje de la *experiencia*, el referido a la constitución del modo de ser del sujeto, había que partir menos de una teoría previa del sujeto que de un trabajo histórico minucioso sobre las diferentes formas mediante las cuales el individuo se constituye como sujeto de la sexualidad, por ejemplo. Dicho de otra forma, había que desplazarse también de la cuestión del sujeto y emprender el análisis de las *formas de*

⁴²⁴ *El gobierno de sí y los otros*, p. 20. Dominique Lecourt también argumentaba que el arqueólogo francés operaba un desplazamiento de las ciencias hacia el saber en general, ver *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978; también D. Lecourt *et. al.*, *Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Buenos Aires, Nueva Visión, sin fecha.

⁴²⁵ M. Foucault, *Un peligro que seduce*, p. 32.

⁴²⁶ M. Foucault, *El gobierno de sí y los otros*, p. 21.

subjetivación, trabajando estas experiencias como técnicas y tecnologías de subjetivación o, como también podría decirse, comenzar a estudiar la *pragmática de sí*.

Triple operación en consecuencia. “Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella: éstas eran las diferentes vías de acceso mediante las cuáles intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar ‘experiencias’.”⁴²⁷ Una vez que me mostrado que Foucault hace este análisis arqueológico y genealógico de la *experiencia* desde el punto de vista de la *historia política de la veridicción* Occidental podemos pasar a otra cuestión.

Como en este trabajo lo que me interesa es mostrar la función política del pensamiento del francés, particularmente en aquello que tiene de crítica incisiva sobre las formas de la racionalidad de nuestra modernidad, tendré que dejar fuera del análisis el conjunto de trabajos y libros en los que Foucault focalizaba principalmente las formas de racionalidad referidas al *saber*. Sin duda esa larga trama que va de la *Historia de la locura* a *Las palabras y las cosas*, y aún a *La arqueología del saber* de 1969, posee un carácter invaluable para el conjunto del pensamiento foucaultiano, incluso si su propio autor consideraba estos como ejercicios formales que le permitirían posteriormente plantear los problemas que abordaría en su postrer obra. Pero hay buenas razones para no atender exhaustivamente esos libros, al menos no en este escrito; la principal de ellas consiste en el hecho de que la “analítica del poder”, por la cual Foucault será tan criticado actualmente, es mucho más compleja y requiere de un abordaje exclusivo si de lo que se trata es de hacer una arqueología del discurso crítico, como la que aquí me propongo. En consecuencia, me remitiré únicamente a un conjunto, por demás nutrido, de dichos y escritos, cursos, libros y entrevistas en los cuales el filósofo francés daba forma a su abordaje político de la verdad. Nadie lamenta tanto como yo el dejar fuera una obra tan fundamental para el pensamiento contemporáneo como *Las palabras y las cosas*, pero especificidad obliga. Comenzaré, pues, a describir en qué consiste la “analítica del poder” foucaultiana, para lo cual argumentaré que esta consta de dos modelos principalmente: el de las *tácticas y estrategias*, y el *modelo de la gubernamentalidad*.

⁴²⁷ M. Foucault, *Ibidem*, pp. 21-22.

2. ANALÍTICA DEL PODER

La esencia de nuestra vida está hecha, en último término, por el funcionamiento político de la sociedad en la que nos encontramos.

Michel Foucault

De la naturaleza humana: justicia contra poder

Razón y poder, una problematización

Es posible constatar que las relaciones entre *razón y poder* han sido el principal problema del pensamiento crítico contemporáneo. Aunque en la actualidad esta problemática haya sido modificada o desplazada, continúa vigente. Zygmunt Bauman, por ejemplo, ha considerado que es preciso enfocar esta problemática de la modernidad desde una reflexión cabal del Holocausto,⁴²⁸ en esa línea han surgido una cantidad considerable de estudios históricos y analíticos, biográficos o testimoniales, que tratan de dar cuenta de lo que el genocidio ha representado para la historia de la que formamos parte.⁴²⁹ Otros tantos, como el historiador italiano Enzo Traverso, han planteado la necesidad de comprender el siglo pasado a partir de las nuevas relaciones que ocasionó entre la política y la violencia.⁴³⁰ Si bien esas investigaciones no agotan el significado completo del siglo XX nos permiten hacernos una idea de la serie de cuestionamientos que hay con respecto de la historia reciente. Para filósofos como Giorgio Agamben o la dupla conformada por Toni Negri y Michael Hardt, las experiencias totalitarias del siglo pasado deberían permitirnos comprender lo novedoso de nuestras actuales relaciones políticas; bien en un “estado de excepción” generalizado o en un *Imperio* descentralizado que gobernaría los destinos de la globalización, sigue siendo cierto que el referente negativo para dar cuenta del presente es el totalitarismo.⁴³¹ Incluso si el tropo del Holocausto nos ha impedido dar cuenta de otras formas de dominación violenta transcurridas desde entonces. Las

⁴²⁸ Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 2010.

⁴²⁹ Ver Daniel Rafecas, *Historia de la solución final. Una indagación de las etapas que llevaron al exterminio de los judíos europeos*, Argentina, Siglo XXI, 2012; estudio que tiene la virtud de dar cuenta de la tecnología y los modos de racionalización empleados por los nazis para cometer el genocidio que conmovió al siglo pasado. También el clásico estudio de León Poliakov, *Auschwitz (documentos y testimonios del genocidio nazi)*, España, Ediciones Orbis s.a., 2ª edición, 1985; más reciente y bien documentado, Federico Finchelstein, *El canon del Holocausto*, Argentina, Prometeo libros, 2010; con una temática mucho más amplia, Bernard Bruneteau, *El siglo de los genocidios*, Madrid, Alianza, 2006. El listado podría seguir.

⁴³⁰ Ver Enzo Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2002; con un enfoque más amplio también es recomendable su libro *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, Argentina, Prometeo libros, 2009; el prolífico historiador ha estudiado el impacto de Auschwitz en la historia intelectual europea reciente, ver *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, España, Herder, 2001.

⁴³¹ Ver Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002; Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005.

razones de ello escapan a nuestra investigación, basta con señalarlas aquí. Creo que la importancia de los *estudios poscoloniales* y la *teoría de la dependencia* en América Latina radica precisamente en salir del eurocentrismo dolido por el totalitarismo para comprender lo que ha sido la subordinación y la dominación en otras regiones del globo.

Ello muestra la vigencia de una problematización comenzada en el siglo XIX pero que ha sido acentuada a lo largo del siglo XX hasta impactar directamente sobre nuestro propio tiempo. Únicamente dentro de este gran movimiento civilizatorio es posible comprender la singularidad del planteamiento foucaultiano y la constitución del análisis del poder en su especificidad. *La razón y el poder* ha sido el núcleo del pensar en la Escuela de Frankfurt y en Michel Foucault, de ahí que su singularidad haya consistido en abordar esta problemática en su generalidad misma sin reparos, planteándola, en suma, en su *positividad* concreta. Muy probablemente en ello reside *el coraje de la verdad* del francés.

A pesar del uso recurrente que he realizado del concepto “problematización”, aún no he aclarado su sentido íntegro. Esta noción, a la vez procedimiento y dato histórico, fue elaborada por Foucault en sus últimos trabajos y cursos. En un esfuerzo por delimitar el sentido de este vocablo, Foucault intentó mostrar que a lo largo de su obra no se había ocupado en absoluto de hacer una historia de los comportamientos ni de las representaciones colectivas de una sociedad sino que su problema era otro. “Lo que he intentado hacer desde el principio era analizar el proceso de ‘problematización’; lo que significa: cómo y por qué ciertos asuntos (conducta, fenómenos, procesos) se convierten en un problema.”⁴³² Así, cuando Foucault encaró el estudio de las formas de problematizar la locura, el crimen o la sexualidad trataba de mostrar la materialidad de esas prácticas que constituían el objetivo de la regulación social en un momento dado. Hay una relación entre la cosa problematizada y el proceso de problematización. “La problematización es una ‘respuesta’ a una situación concreta que es real.”⁴³³ Pero esto significa para Foucault que la problematización no surge espontáneamente de un contexto ni de una circunstancia histórica anónima, sino que es una respuesta dada por individuos concretos: “Una problematización es siempre un tipo de creación; pero una creación en el sentido de que, dada cierta situación, se puede inferir que seguirá este tipo de problematización. Dada una cierta problematización, sólo se puede entender por qué aparece

⁴³² M. Foucault, “Comentarios finales del seminario” en *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, España, Paidós, 2004, p. 214.

⁴³³ *Ibidem*, p. 215.

este tipo de respuesta como una réplica a algún aspecto concreto y específico del mundo. Existe una relación entre pensamiento y realidad en el proceso de problematización.”⁴³⁴

En consecuencia, cuando se afirma aquí que la crítica de la racionalidad política es una forma de problematización propia del pensamiento del siglo XX, ello se debe a la iniciativa de filósofos concretos que, ante el problema de la racionalidad, concibieron el quehacer crítico como una “respuesta” pertinente y específica frente a los acontecimientos de la cultura europea. Es crítico el pensamiento que ha pasado por la prueba de la realidad y que *inventó* - aunque formara parte de toda una historia más amplia- la crítica de la racionalidad como una forma concreta de dar respuesta a la problemática relación razón-poder. Pero si hay *invención* es porque la problematización no es un dato evidente ni contextualizable en sentido estricto, no emerge por sí mismo del anonimato sino de la *acción*. Hay una tecnología de la problematización cuyos procedimientos pueden ser descritos, se trata de una artefactualidad del pensamiento. Quizá por eso Foucault se llamaba a sí mismo “artificiero”. ¿Cuáles son entonces los instrumentos que inventó su *acción filosófica*?

En *Omnes et singulatum: hacia una crítica de la razón política* Foucault sostuvo: “desde Kant el papel de la filosofía ha consistido en impedir que la razón superase los límites de lo que viene dado por la experiencia; pero desde esta época –es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad- el papel de la filosofía ha consistido también en vigilar los abusos de poder de la racionalidad política –lo que proporciona una esperanza de vida bastante prometedora-.”⁴³⁵ Esta idea es recurrente en sus intervenciones desde los años ochenta. Es bien sabido que la Ilustración procuro multiplicar los poderes de la razón, intentando hacer coincidentes sus instituciones con criterios normativos basados en ella; sin embargo, durante el siglo XIX los hombres comenzaron a preguntarse si la razón no estaba adquiriendo demasiados poderes en nuestras sociedades. De ahí surge la inquietud por la relación que confusamente adivinaban entre una sociedad proclive a la racionalización y determinadas amenazas que recaían sobre el individuo y sus libertades, sobre la especie y su supervivencia. “La relación entre racionalización y los abusos del poder político es evidente y nadie necesita echar mano de la burocracia o de los campos de concentración para reconocer la existencia de tales lazos.”⁴³⁶ Dirá con un pasmoso desenfado.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 216.

⁴³⁵ M. Foucault, “Omnes et singulatum: hacia una crítica de la razón política” en *La vida de los hombres infames*, p. 179.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 180.

Lo que resulta innovador del planteamiento foucaultiano es el descentramiento que hace de los ejemplos que el pensamiento crítico había considerado -hasta este momento- esenciales para la problematización de la racionalidad política. De la Escuela de Frankfurt a *Socialismo o barbarie* de Castoriadis y Lefort, el problema habían sido los *Lager* y la dictadura burocrática encasquillada durante la experiencia soviética del socialismo real. Incluso el situacionismo, otra teoría crítica, se había pronunciado al respecto con la revalorización del comunismo de los Consejos Obreros *á la* Luxemburgo. Para Foucault ambos casos representaban en última instancia una especie de inquietud ante el “sobrepoder” de ambos regímenes. Inquietud, finalmente, por la falta de límites del poder.

Con todo lo alarmante que el “universo concentracionario”⁴³⁷ era, no inquietaría a Foucault de la misma forma que a otros. Alguien podría argüir que eso se debe a que la experiencia política de Foucault no estuvo marcada por la *Résistance* parisina –lo cual es cierto- sino por la emergencia de movimientos sociales de nuevo tipo como el estudiantil de 1968, y por lo que hoy llamaríamos la horizontalidad de la organización política alternativa, descentralizada de los partidos políticos y los sindicatos, etc. Foucault no era ni Sartre ni Camus, su experiencia era distinta.

Y sin embargo, al ser interrogado sobre las fuentes de su sistemático análisis del poder, Foucault respondió claramente: “Si busca una referencia libresca, le diré que en *Surveiller et punir*. Preferiría decir que fue a partir de una serie de acontecimientos y de experiencias iniciadas en 1968, a propósito de la psiquiatría, la delincuencia, la escolaridad, etc. Pero creo al mismo tiempo que esos acontecimientos por sí mismos no hubiesen podido cobrar todo su sentido e intensidad sin el fondo de esas sombras gigantescas que fueron el fascismo y el estalinismo. Del mismo modo que la miseria obrera –esa subexistencia- hizo pivotar el pensamiento político del siglo XIX en torno a la economía, esos sobrepoderes que son el fascismo y el estalinismo provocan la inquietud política en nuestras sociedades actuales.”⁴³⁸ Todo está dicho entonces. Las experiencias que detonaron la inquietud foucaultiana por la política no fueron de orden teórico, fueron históricas; fueron esos acontecimientos donde, a partir de la bullente lucha específica contra determinados focos y relaciones de poder, la sociedad buscaba gestionar sus propios problemas. Y, con todo, por detrás de estos acontecimientos de nuevo tipo; detrás de la *primavera* de los movimientos estudiantiles; en la

⁴³⁷ Ver David Rousset, *El universo concentracionario*, España, Anthropos, 2004.

⁴³⁸ M. Foucault, *No al sexo rey*, *op., cit.*, pp. 167-168.

retaguardia de la crítica de la institución universitaria burguesa; por debajo –quizá- del sordo murmullo que recorría los pasillos de manicomios y prisiones, del poder de castigar y vigilar; en el fondo incluso de las nuevas experiencias de la sexualidad no-disciplinaria reposaban, como lagartos adormilados, las sombras gigantescas que fueron el fascismo y el estalinismo para la generación inmediatamente anterior. Fueron esas sombras gigantescas –esos *sobrepoderes* adivinados detrás de todo autoritarismo, incluso liberal-, los causantes de la “inquietud política en nuestras sociedades actuales”. La analogía introducida en el discurso de Foucault es bastante certera: de la misma manera en que la pauperización de las masas obreras de Inglaterra habían sido el pivote –ese artefacto que puso en movimiento un juego de “veridicción”- en la *crítica de la economía política* emprendida por Karl Marx en el *Capital*, el fascismo y el estalinismo –nueva miseria del *sobrepoder-* provocó *mutatis mutandis* una revolución en la tradición de pensamiento político de Occidente; inquietud que produjo la necesidad de una *crítica de la razón política*. Foucault entraba así, por su propio fuero, en un camino filosófico por el que lo acompañarían, sin que lo supiera, Hannah Arendt, Adorno y Horkheimer junto con tantos otros pensadores fundamentales.

La “experiencia totalitaria” fue la rejilla de inteligibilidad –oblicua y obtusa, sin duda- que indirectamente haría posible la visibilidad de una problemática que el marxismo clásico no pudo plantear (no por error o deficiencia, sino por los límites históricos de su planteamiento); era esta la necesidad de hacer un análisis histórico del *ejercicio del poder*, de sus *tecnologías*, de sus *dispositivos*; de toda la red de relaciones, en suma, por las cuales el *poder* se ejerce de múltiples maneras en el cuerpo social. Lo que surgía de estas experiencias era la *densidad material* propia del poder, que Michel Foucault estudiaría rigurosamente como antes había puesto sobre la palestra la vieja cuestión sofística de la *densidad del discurso*. El poder como ejercicio sobre el cuerpo, en sus pasiones y azares, esa es la cuestión que se jugaba en el núcleo de su filosofía. Foucault armó todo un denso aparato conceptual para tratar de dar cuenta del ejercicio del poder en lo que tiene de específico y material, como disciplina sobre los cuerpos individuales, como biopolítica sobre las poblaciones, en fin, como un conjunto de tecnologías y dispositivos que totalizan e individualizan sus lugares, registros y tiempos de ejercicio, todos los cuales hay que describir operando un rastreo genealógico de las experiencias históricamente ubicables de la lucha política.

Nuestro análisis condujo a este acontecimiento decisivo en el nivel arqueológico de la discursividad crítica contemporánea; su núcleo reside en una sencilla pregunta: ¿Habría que

hacer un “juicio”, un proceso a la razón por los abusos inéditos de poder a los que han conducido, aparentemente, todo su despliegue técnico y científico en aquello que tiene de más refinado y racional? De ser así, ¿quién sería el juez que presidiera tan asombroso tribunal?, ¿la razón misma o algo otro que ella? Todas estas preguntas fueron planteadas en su momento, de ahí que la crítica habermasiana a la *Dialéctica de la Ilustración* sea pertinente. Después de todo, ¿es posible hacer un juicio a la razón presidido por ella misma? Aporía, señala con el índice acusatorio Habermas. Pero, ¿qué dice Foucault?

“¿Deberíamos hacer un ‘proceso’ a la razón? A mi juicio nada sería más estéril; en primer lugar porque en este ámbito no se trata de culpabilidad o inocencia; en segundo lugar porque es absurdo invocar a la ‘razón’ como si fuese una entidad contraria a la no razón y, en fin, porque un proceso de este tipo nos engañaría y nos obligaría a desempeñar el papel arbitrario y molesto del racionalista o del irracionalista.”⁴³⁹ El historiador de la locura sabe bien que la partición Razón/Sinrazón y, más tarde, Locura, ha sido un mecanismo específico del ejercicio del poder en nuestras sociedades; el irracionalismo, al defender que la locura es la experiencia misma de la libertad no sólo comete un error empírico –nadie está más preso de las redes del poder que el paciente psiquiátrico- sino que además acepta acríticamente la previa operación del poder que ha diseñado el *dispositivo* del Gran Encierro del siglo XVII. Por su parte Foucault, rechazando uno y otro papel, acude a la estrategia que lo caracteriza desde sus primeros trabajos: en lugar de acudir a conceptos universales, a formas ahistóricas, para emprender una historia encasillada *a priori* con la finalidad de corroborar los datos contenidos en esas rejillas de inteligibilidad mediante hechos empíricos, conviene hacer una genealogía y un análisis minucioso de aquellas experiencias concretas y generales en las que la racionalización ha jugado un papel fundamental.

Ni ciencia deductiva ni lógica inductiva, la genealogía no parte de nociones universales para obtener demostraciones particulares ni avanza sumando con paciencia, apilando unos sobre otros, una serie de hechos contingentes para extraer de ellos una generalización aproximativa. Procede *diagonalmente*: rastreando desde el presente, en los archivos concretos de la civilización, un conjunto determinado y determinable de acontecimientos, eventos deshilvanados y sucesos a menudo inconexos o supuestamente menores, para obtener las líneas de fuerza que han consolidado una *estrategia de poder* de largo aliento o el *dispositivo* de conjunto de las relaciones de poder.

⁴³⁹ M. Foucault, *No al sexo rey, op., cit.*, p. 180.

La genealogía sin duda es gris y meticulosa, pero es una forma de *historizar* nuestro propio ser con una mirada transversal sobre el desparpajo de la historia. Nada más ajeno a Foucault que tratar de hacer una historia civilizatoria de la Razón Ilustrada, usándola como principio explicativo y dialéctico, para mostrar su despliegue inmanente a la historia de nuestras sociedades.⁴⁴⁰ Sin cuestionar la legitimidad de dicho procedimiento, Foucault mostrará su estrategia pluralista para la crítica de la razón política. En primer lugar, argumentará, habría que dejar de hablar de *razón* –facultad humana– para mostrar las formas específicas que la *racionalización* –procedimiento civilizatorio– ha adquirido en nuestras sociedades; así se lee en *Omnes et singulatim*: “sugeriría por mi parte otra forma de estudiar las relaciones existentes entre la racionalización y el poder”;⁴⁴¹ estrategia analítica por ende, que consta de tres grandes desplazamientos de la problemática general:

- a) Criterio analítico: no tratar, para los problemas de la civilización europea, de la racionalización de la cultura como si se tratase de una totalidad, sino analizar el proceso de racionalización en los diferentes ámbitos en los que efectivamente ha tenido lugar: con la locura, la enfermedad, la criminalidad, la sexualidad y el gobierno de las poblaciones. Ejemplo local: si bien la racionalización de los sistemas de inteligencia de las fuerzas de seguridad pública ha avanzado con la Plataforma México, de ahí no se sigue que la racionalización en otros tantos sectores de la Federación (salud, educación, ciencia, etc.) hayan corrido a la par; no hay procesos holistas de racionalización.
- b) Criterio de amenaza: es incluso peligroso emplear indiscriminadamente el término de *racionalización* acompañándolo de valores negativos y asociaciones unívocas a la violencia; pues el problema no es si hay o no racionalización en nuestra cultura y prácticas sociales, en nuestras instituciones y toma de decisiones sino en dirimir en cada caso, en cada registro de la experiencia social y colectiva, a qué tipo de racionalidad se recurre. Por ejemplo: una racionalización del sistema educativo nacional no es negativa *per se*, de hecho es deseable dadas las disimetrías en infraestructura, planta docente, carrera magisterial, cuestiones de evaluación y formativas, etc. El problema radica en el tipo de racionalidad al que se recurre:

⁴⁴⁰ “¿Vamos entonces a sondear ese espacio de racionalismo que parece ser algo específico de nuestra cultura moderna y que se remonta a la Ilustración? Me parece que ésta sería la solución que elegirían determinados miembros de la Escuela de Frankfurt.” Se preguntaba el francés. Cfr, M. Foucault, *No al sexo rey, op., cit.*, pp. 180.

⁴⁴¹ M. Foucault, *No al sexo rey, Ídem*.

¿homologar criterios de evaluación con efectos sobre la carrera magisterial es deseable en un país donde la cúpula sindical de maestros está interesada en eliminar sus fracciones disidentes? ¿implementar reformas de organismos internacionales en la educación regional es conducente cuando el mercado laboral es evidentemente inequitativo? Y podríamos seguir.

- c) Finalmente criterio de temporalidad: si bien es cierto que la Ilustración del siglo XVIII ha sido una etapa extraordinariamente importante de la historia moderna, particularmente en el desarrollo de tecnologías de poder de corte republicano, habría que referirse en todo caso a procesos mucho más lejanos en el tiempo si queremos comprender las razones por las cuales el proyecto civilizatorio de la modernidad ha traído consecuencias nefastas para la vida de las sociedades actualmente.

En suma, no se puede analizar el desarrollo de la racionalidad en la historia de Occidente apelando a la distinción horkheimeriana entre *razón instrumental* y *razón teleológica*, por el simple hecho de que existen diversos procesos de racionalidad irreducibles a ambas formas genéricas; Foucault, por su parte, “no hablaría de *una* bifurcación de la razón sino de una bifurcación interminable, múltiple –una especie de prolífica ramificación-.”⁴⁴² De ahí que el trabajo fundamental sea “analizar formas de racionalidad: distintos modos de fundación, distintas creaciones, distintas modificaciones en las que las racionalidad se engendran, oponen, y persiguen unas a otras.”⁴⁴³ Ciertamente la Razón existía, al menos para buena parte del siglo XVIII, y se la creía en una marcha constante de la humanidad hacia mejor; pero una serie de condicionamientos sociales –el desplazamiento de una forma de capitalismo a otra– sumergieron a la racionalidad en una crisis generalizada, que iba de las ciencias a la política, esta historia es la que hay que estudiar *analíticamente*. En estas consideraciones teórico-metodológicas y filosóficas se dirimen las semejanzas y diferencias existentes entre la Teoría Crítica interesada en mostrar el despliegue dialéctico de la racionalidad moderna y la ontología crítica del presente de Foucault. A pesar de ello hay una profunda complicidad entre ambos proyectos filosófico-políticos. Con respecto al *Institut*, Foucault decía –remitiéndose a sus propias investigaciones sobre el ejercicio del poder– “obviamente, si hubiera estado familiarizado con esa escuela, si hubiera sabido de ella en esos momentos, no hubiera dicho

⁴⁴² M. Foucault, *el yo minimalista*, p. 112.

⁴⁴³ M. Foucault, *Ibidem*, p. 113.

tantas tonterías como dije y hubiera evitado muchos de los rodeos que di al tratar de seguir mi propio y humilde camino –mientras que la Escuela de Frankfurt ya había abierto avenidas-.”⁴⁴⁴ De lo que se trata ahora es de estudiar arqueológicamente este “humilde camino” con un enfoque mucho más sistemático.

Analítica del poder

Hemos visto la infraestructura filosófica y civilizatoria que hizo posible la emergencia de un análisis del poder en su materialidad positiva. Suele ser un consenso entre los comentaristas del francés el asumir que su estudio del poder se llevó a cabo en dos grandes líneas problemáticas: el análisis de las sociedades disciplinarias y el análisis del biopoder. Entre la disciplina del individuo y la gestión de las poblaciones parecen agruparse los aportes foucaultianos a nuestro conocimiento de la política. A mi juicio, esta división es insuficiente – que no es lo mismo que falsa-; si bien históricamente es correcta, arqueológicamente no nos permite comprender la formación de los enunciados de Foucault. Su análisis del poder no sólo elaboró conceptos para explicar empíricamente fenómenos de gran relevancia en la historia europea, sino, sobre todo, construyó modelos filosóficos para dar cuenta del ejercicio del poder en su especificidad histórica.

De acuerdo con mi criterio, es mejor distinguir dos modelos foucaultianos para describir su analítica. El primero es el *modelo de la guerra*, aquél de las *tácticas* y *estrategias* que fue elaborado por Foucault entre 1970-1976; modelo, además, que el francés adscribía a su deuda filosófica con Friedrich Nietzsche, quien pensaba el fenómeno de la vida desde una ontología estética de la pluralidad y las relaciones de fuerza en el cuerpo. El segundo modelo es el de la *gubernamentalidad*, que Foucault comenzaría a elaborar entre 1977-1984 en los albores de su genealogía de la *razón de Estado* durante el siglo XVII, donde se constituyen una serie de *dispositivos de seguridad* –irreductibles, por cierto, a los *dispositivos disciplinarios*- ideados como una racionalización de la administración de las fuerzas del estado: la gestión de las poblaciones comienza ahí. El estudio de las técnicas de gobierno también le permite al francés comprender el nacimiento del neoliberalismo en la postguerra como una serie de tecnologías gubernamentales y no sólo como medidas de economía política. El neoliberalismo es una

⁴⁴⁴ M. Foucault, *Ibidem*, p. 110. Para una revisión alterna a mi análisis, puede verse el excelente artículo de Henry Leroux, “Foucault y la Escuela de Frankfurt”, en Alain Blanc y Jean-Marie Vincent (dir.), *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 53-68.

tecnología gubernamental que debe ser analizada en su funcionamiento biopolítico.⁴⁴⁵ Pero esta historia no se acaba aquí. En realidad todo el estudio foucaultiano sobre las sociedades antiguas, griegas y helenistas sobre todo, no puede comprenderse sin la importancia de esta genealogía del gobierno en Occidente. Lo que el francés encontró ahí, menos que una historia de la sexualidad –que la hay-, fue ante todo el descubrimiento de un conjunto de técnicas y ejercicios que procuraban, al individuo, el buen gobierno de sí y de los otros: la ética antigua, clásica y helenística, era sobre todo una ética agonística del gobierno de sí y del cuidado de sí. Darse un buen gobierno, como el que tiene la *polis*, era el objetivo de la *enkrateia* griega y todas sus formas de subjetivación.

De este modo podemos ver cómo distinguir entre disciplina y biopoder es insuficiente. La biopolítica y las disciplinas pueden pensarse, y fueron pensadas por Foucault, desde ambos modelos, el de la guerra y el de la gubernamentalidad. Siempre será posible pensar la biopolítica como una estrategia de guerra de unas poblaciones contra otras, pero también es relevante pensarla como una tecnología de gobierno que se ejerce a través de medidas económicas. Lo mismo pasa con las disciplinas. En el fondo esta línea de lectura que descartamos por reductiva, ha impedido ver la continuidad sistemática de problemas en la filosofía de Foucault. A mi juicio ello perjudica más de lo que ayuda en la comprensión filosófica del teórico francés.

Pues bien. De la guerra al gobierno es como me gustaría leer el pensamiento político de Foucault en aquello que tiene de una crítica de la racionalidad de Occidente. Creo que lo singular de la “analítica del poder” en Michel Foucault se puede sintetizar en los siguientes aspectos generales; varios de ellos fueron enunciados por el francés en *La voluntad de saber* y *Defender la sociedad*:

a) Hacer el análisis del poder no implica necesariamente hacer una teoría del poder. Se trata de dos tipos de procedimiento irreductibles el uno al otro. Al construir una teoría del poder, la filosofía abordó históricamente dos conceptos generales de la política: el teórico-contractualista, todavía presente en los planteamientos neoliberales contemporáneos, y el materialista dialéctico, que hoy en día suele ser descartado con sospechosa premura. Veamos ambos en su generalidad. El teórico-contractualista, presente en Hobbes y aún en el liberalismo

⁴⁴⁵ Quizá el primero en hacer esta distinción general fue Thomas Lemke en su artículo “Marx sin comillas’: Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en T. Lemke *et. al.*, *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 5-20. Lectura fundamental que sigo únicamente en sus aspectos generales, por cuanto Lemke sólo se acota a los trabajos de los años setenta de Foucault; en cambio, para mí, como se verá en lo que sigue, es pertinente conservar esta diferencia para describir el conjunto del pensamiento foucaultiano en sus estudios de la antigüedad griega y romana.

anglosajón, supone que el poder es un atributo o un derecho que poseen los hombres –bien en un estado de naturaleza (verdad racional y no empírica, a decir de Hobbes), bien como modelo fundado en los contratos mercantiles del siglo XVIII-, derecho que fue alienado al soberano en las monarquías absolutistas o en las sociedades de corte republicano-radical del siglo XVIII. Este teoría concibe entonces al poder como un bien, una propiedad o un atributo natural que tuvo que ser concedido a una autoridad mayor, el Estado, para la salvaguarda de la vida en sociedad. Por su parte el materialismo dialéctico asume que el poder no es depositario del individuo –esa *robinsonada*- sino de los aparatos del Estado: es el Estado, instrumento de la dominación burguesa para la conservación de las relaciones de producción basadas en la propiedad privada, el que ejerce el poder ante la clase proletaria organizada para abolir el régimen de propiedad que sostiene al capitalismo. De ahí que la estrategia socialista consista en tomar el aparato de Estado para revolucionarlo con la finalidad de extinguirlo paulatinamente junto con las relaciones de producción de la sociedad burguesa; el objetivo político de la *dictadura del proletariado* consistiría, en última instancia, en eliminar el antagonismo de clases paulatinamente.⁴⁴⁶

b) Emplear una estrategia de análisis nominalista e histórico. En lugar de asumir que “el Poder” radica exclusivamente en el aparato de Estado, o que sólo es una potestad de las instituciones que supuestamente garantizan la seguridad y la propiedad de los individuos, habría que insistir en la polivalencia y reciprocidad –incluso en la reversibilidad- de sus desempeños históricos y relaciones específicas. No existe el Poder como entidad abstracta universal que usa a los hombres como títere de la historia universal, mucho menos funciona –como Habermas cuestiona- como una suerte de reemplazo de la subjetividad trascendental, introduciendo síntesis entre las acciones humanas y sus saberes. El poder no es una entidad, sino un conjunto determinado y determinable de ejercicios históricos que sólo tienen lugar en las relaciones sociales. Habría que analizar *ejercicios del poder, relaciones políticas* en sus puntos de aplicación concretos, en la serie de instrumentos y *tecnologías* que vehiculan relaciones políticas dentro del espesor del cuerpo social; como escribe Foucault: “El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien sus formas terminales. Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y propias

⁴⁴⁶ Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 2006, pp. 26-31.

del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización”.⁴⁴⁷ En lugar de emplear en abstracto el largo y desgastado reproche monotemático del Amo y el Esclavo, habría que ser pluralistas y comprender cuáles son las maneras efectivas, por qué circuitos, con qué objetivos y finalidades –siempre específicos, siempre cambiantes–, en suma, mediante qué serie interconexa de estrategias y tácticas se ejerce el poder en una sociedad y al interior mismo de la sociedad. El poder no es una realidad, sino un nombre que usamos para referirnos a un conjunto de operaciones estratégicas y generales en las cuales se inserta la trama de nuestras vidas. De esta forma el poder atraviesa los cuerpos y no sólo las instituciones. En este sentido, sólo cabe analizar y dar cuenta de cuáles son los puntos, los focos, las líneas de ejercicio del poder en nuestras sociedades. El poder no es lo absoluto indeterminado.

c) Junto con el problema de las relaciones y los modos de producción, conviene plantear el problema político en su especificidad. Si bien actualmente la contradicción entre capital y trabajo nos permite explicar, por ejemplo, la premura del paquete de reformas estructurales referidas a la cuestión laboral, lo cierto es que en la crisis de sobreproducción reciente del capitalismo global no sólo el trabajo es un problema –y no el menor entre ellos– sino también el ejercicio del poder en aquello que tiene de específico y material. En este sentido, para Foucault es importante dejar de subsumir unívocamente el ejercicio de la política a la cuestión de los modos de producción. Así como existen relaciones de producción, pensadas en el siglo XIX, así también existen relaciones de poder que en el siglo XX adquirieron dimensiones monstruosas. Las relaciones de poder son *inmanentes* a las relaciones económicas y tienen efectos *positivos*, en el sentido de que no sólo reprimen sino que forman saberes, subjetividades y dispositivos. Al final del día no se pueden explicar las problemáticas del *outsourcing* sin explicar también los *dispositivos políticos* que gobiernan el comportamiento de los individuos en la globalización. ¿Por qué se aceptan estas formas abusivas de subcontratación sin prestaciones laborales, sin garantías jurídicas, sin protecciones y derechos de salud por ejemplo? Sin duda por la propia dinámica de acumulación del capital, que ante cada crisis sacrifica el trabajo para salvaguardar la ganancia del capitalista transnacional; pero nada de eso puede entenderse sin el ejercicio del poder de unos grupos humanos sobre otros. El análisis del poder es una cuestión de *dinastia*, de ejercicio práctico de gobierno.

d) Hay que analizar también los puntos de interconexión, de cambio y relevo, de reversibilidad que tiene el ejercicio de los “micro-poderes”. Cada relación de poder es

⁴⁴⁷ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 30ª edición, 2005, p. 112.

específica, pero siempre está conectada con otras más. Por ejemplo, para el funcionamiento de un hospital no basta con asumir la directiva y saber que habrá conflictos entre los sindicatos y sus opositores, sino que también hay que darnos cuenta de que todo un sistema –sumamente férreo- de relevos entre relaciones de poder permite el funcionamiento de una institución: del médico cirujano a la enfermera, de éste sobre el internista, de éstos a la administración y gerencia, entre los encargados de intendencia, etc. se monta y se construye, o incluso simplemente se transita, en un conjunto de relaciones de poder que mantienen una organización institucional, pero entre una institución y otra también hay relaciones de poder, formas de jerarquía y de resolución de cuestiones presupuestales, etc. Si lo pensamos en una escala macrosocial existen infinidad de puntos, de líneas e instrumentos de aplicación de relaciones de poder que exceden a la forma estatal de dominación; a su vez todos estos *dispositivos de poder* requieren, para sostenerse, de una serie indefinida –pero delimitable- de relaciones *microfísicas del poder* para cristalizar un modo de funcionamiento social. Incluso, me atrevería a decir, en la actualidad el ejercicio del poder político se encuentra en un proceso permanente de des-estatalización que marcha a paso acelerado; sus lugares de aplicación son más bien una serie a menudo inconexa de relaciones económicas entre monopolios globales y relaciones económicas a escala mundial. El Estado, en todo caso, ya no ejerce el monopolio de la política; esta se ha ido a resguardar a los bloques económicos, que también exceden a los pequeños grupos de intereses empresariales. El capitalismo ha cambiado. Por ello cuando emergen nuevos movimientos sociales, creo, además de atender a su discurso público, también hay que analizar su forma de organización; ya que desde ahí comienza la cuestión política: ¿se apoyan o se contravienen ejercicios de poder dominantes?, ¿el movimiento sólo revierte una relación de poder o la transforma en otra cosa distinta?, ¿en qué puntos de la relación de movilización se rompe con viejos vicios y en qué puntos estos permanecen impasibles, como esclerotizados? Son todas ellas preguntas que hay que hacerse en los momentos de organización social.

e) En quinto lugar, la *resistencia*: así como hay puntos e instrumentos de aplicación del poder que rebasan la subjetividad del individuo y sus intenciones (podría ser que un gerente que humilla a un subgerente no haga nunca otra cosa que *instalarse* en un lugar de *sijetación* anónimo que otro antes que él había emplazado y continuaba emplazando; podría ser que el narcotráfico en varias regiones del país, sobre todo del sur, únicamente se haya montado sobre un conjunto de *relaciones* y *tecnologías* heredadas de los viejos terratenientes de la Colonia con otros fines), y

de ahí que las relaciones de poder sean *constitutivas* del sujeto, también cabe analizar que nunca el ejercicio del poder se realiza en el vacío: siempre hay líneas de resistencia, mecanismos y tecnologías reapropiables para resistir el embate directo de una relación de poder, en fin siempre pueden inventarse un conjunto nuevo de relaciones en las que la libertad en rebelión pueda y deba tener lugar. Y esto ciertamente ha ocurrido: toda nuestra historia reciente es un ejemplo de lo anterior. Las estrategias de poder no “pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión.”⁴⁴⁸ De hecho, las resistencias son tan múltiples como los focos de poder. Constituyen el “otro” término en las relaciones de poder; ellas suponen un elemento enfrentador. “Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.”⁴⁴⁹ Foucault no puede pensar en 1976 la resistencia más que en el *modelo de la guerra*: ahí donde hay poder hay una relación de guerra; la resistencia es ese segmento de puntos y relaciones que emprenden una guerra contra determinada relación de fuerzas. No hay política de la diferencia, sólo se emprende una guerra para liquidar la posición del otro.⁴⁵⁰ Y sin embargo ello no supone que la resistencia esté *constituída* por las relaciones de poder; la resistencia es la alteridad inmanente al poder, si se me permite decirlo así. De otra manera, sin inscribirse en las relaciones políticas, ¿cómo se podría transformar una sociedad? Suponer un “afuera” del poder, y querer hacer política, es un contrasentido: sólo hay política, sólo cabe el ejercicio político, donde existen de hecho relaciones de poder y debido a ellas.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 116.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁵⁰ Así, en el famoso debate que sostuvo con Chomsky, al momento de argumentar sobre la orientación moral de la lucha social, mientras el norteamericano sostenía que la lucha se emprende por una justicia que la trasciende, Foucault sostenía que la justicia era un problema de táctica política sin trascendencia mayor. De ahí que: “Si se hace la guerra es para ganar, y no por el hecho de que dicha guerra se ajusta. “De la naturaleza humana: justicia contra poder”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales, volumen II*, España, Paidós, 1999, p. 92. El argumento de Foucault sigue siendo importante para pensar en el revival de la medieval “guerra justa”, esgrimida por la administración Bush en la reciente ocupación de Irak.

⁴⁵¹ Así como el ejercicio des-estatalizado del poder ha introducido nuevas dinámicas de acumulación de capital y generación de plusvalía, liberalizando muchos de los espacios e instituciones que antes pertenecían al Estado, también han surgido muchas prácticas de resistencia ante tal dinámica de expoliación –para muchos de derechos, para mí implican miles de cosas más-. Ejemplo de ello, desde los años ochenta y antes aún, son las formas orgánicas que han tomado las Autonomías en América Latina: ellas son toda una tecnología política de innovación en la autogestión de los problemas sociales, muchas han logrado incluso transformar macro-relaciones (molares, habrían dicho Deleuze y Guattari) políticas en los propios Estados opositores. Por ejemplo, la CONAIE logró transformar el estado ecuatoriano en un Estado Plurinacional; los zapatistas en México han logrado la consolidación autonómica de los caracoles en Chiapas. Incluso con todo el acoso del Estado, estas expresiones

De acuerdo con lo anterior habría que establecer una diferencia entre la política y la dominación e incluso la violencia. El poder no es ni violencia ni sometimiento burdo. Hay que analizar las relaciones de poder en su *positividad* y no sólo en su *negatividad determinada*: la represión no es la operación típica del ejercicio político más que en la medida en que la política ha resultado ineficaz. ¿Ello significa que si la dominación fuera radicalmente efectiva entonces no habría necesidad de someter por la coerción? No, de hecho podría ser que la cuestión fuera mucho más complicada que eso. En el fondo sólo hay política y ejercicio del poder allí donde existe el ejercicio de la libertad en *acto* y no sólo en su virtualidad potencial.⁴⁵² La política no es la dominación ni el sometimiento, sino el arduo trabajo de la libertad. Para Foucault la política es una forma de *acción agonística* en un sentido muy distinto del elaborado por Laclau y Mouffe: si para estos últimos sólo puede haber política cuando se ha dejado de distinguir *belicosamente* al amigo del enemigo y se ha logrado establecer una relación *agonística* entre contendientes en estado de igualdad,⁴⁵³ para Foucault lo *agonístico* reside en que mientras hay grupos humanos que ejercen el poder sobre otros para conducir y determinar su campo de acción –puedes protestar, pero siempre dentro de ciertos límites; puedes hacer exigencias al Estado pero no cuestionar la legitimidad de las instituciones, por ejemplo- habrá siempre la posibilidad de modificar los términos en los cuales ese gobierno se ejerce –cambiando las reglas del juego entre “denuncia y resolutivos”, por ejemplo-. En concreto, esto significa que las instituciones y relaciones políticas que fijan y delimitan el ejercicio de la libertad pueden ser transformadas e

políticas han sido actos fundacionales de una nueva experiencia del ejercicio del poder para la libertad. Sin duda más logradas en unos puntos que en otros de su autogestión (por ejemplo, se esperaba que el proyecto autonómico de educación indígena –co-coordinado con el estado ecuatoriano- fuera la relación de libertad más fructífera de los pueblos y naciones afiliadas a la CONAIE, mientras que ha sido en realidad su modelo de salud comunitaria el que se ha desarrollado con mayor rapidez y menor intervención estatal; lo cual ha logrado una mayor autonomía en relación a la salud que en relación a la educación) estas son experiencias fundamentales de la emancipación. Otras, actualmente en proceso o con resultados inesperados, han sido las movilizaciones en Medio Oriente y África. Sea de ello como fuere, derrocando o reinstalando regímenes despóticos, han sido una protesta contra medidas neoliberales que han despertado un verdadero entusiasmo global.

⁴⁵² “El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres que se enfrentan con un campo de posibilidades en el cual pueden desenvolverse varias formas de conducta, varias reacciones y diversos comportamientos. (...) Consecuentemente, no hay una confrontación cara a cara entre poder y libertad, que sea mutuamente exclusiva (...) sino una interrelación mucho más compleja. En este juego, la libertad puede aparecer como la condición para el ejercicio del poder (y al mismo tiempo su precondition, dado que la libertad debe existir para que se ejerza, y también como su soporte permanente, dado que sin la posibilidad de la resistencia, el poder sería el equivalente a la determinación física).” M. Foucault, “El sujeto y el poder”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, p. 254.

⁴⁵³ Ver Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una democracia radical*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, 2011; por su parte Foucault define el *agonismo* de la siguiente manera: “El verdadero centro de las relaciones de poder es la reluctancia de la libertad. Antes que hablar de una libertad esencial, sería mejor hablar de un ‘agonismo’, de una relación que es al mismo tiempo recíproca incitación y lucha; menos una confrontación cara a cara que paraliza a ambos lados que una permanente provocación.” M. Foucault, *op. cit.*, p. 254. Evidentemente el neologismo proviene del griego *agonismo* que significa “combate”.

incluso derogadas por la propia acción política. Sólo en sus últimos trabajos esta cuestión fue verdaderamente abordada a fondo por Foucault, sin que por ello tuviera una solución efectiva. Pero es a partir del *modelo de gobierno* que el francés pudo plantear la fundamental cuestión de la crítica: la *crítica* frente al régimen de veridicción de la gubernamentalidad consiste en la acción capaz de decir, en una situación dada y con una determinada correlación de fuerzas, “no queremos ser gobernados; no de esa manera y no por esos medios”; por esa razón la *crítica* es un *emprendimiento de desujeción*, un permanente trabajo sobre sí mismo y con los otros de *desujeción* de los *equipamientos colectivos de subjetividad*. La crítica, dicho de otra manera, es el arte de la *insubordinación voluntaria*. Lo veremos en el tercer apartado de este capítulo.

f) Finalmente: la cuestión de la subjetividad. El análisis del poder elaborado por Foucault muestra que la *subjetividad* es la *sujeción* a determinada relación de poder, pero esta *sujeción* no supone que haya un sujeto previo a la relación política: el sujeto es producido por el propio ejercicio del poder. En *El sujeto y el poder* Foucault argumenta: “Hay dos significados de la palabra *sujeto*: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por el otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta.”⁴⁵⁴ Uno es *sujeto* cuando está *sujeción* a un *dispositivo de poder*. Ejercer el poder no sólo produce tecnologías y saberes, redes y dispositivos; produce también formas de subjetividad –por ejemplo, ejercer el poder genera placer-. De esta forma no hay menor libertad que cuando somos *sujetos*. En este sentido la *subjetividad* no es el polo *noético* de la conciencia pura en una relación de intencionalidad con el mundo, ni la síntesis operativa de apercepciones equipada de formas de la intuición y categorías puras *a priori*; la *subjetividad* es una relación –pero no una relación de intencionalidad y formas eidéticas de la conciencia- de *sujeción* reiterada en una serie de actos realizados en *dispositivos de poder*; la *subjetividad* es un producto –pero no de las síntesis *aprióricas* trascendentales- del ejercicio del poder. Hasta ahora la filosofía política sólo había pensado estas formas de *sujeción*, de *sometimiento voluntario* –como dice Étienne de La Boétie-; de lo que se trata ahora es de construir *emprendimientos de desujeción* mediante la crítica de la racionalidad política y su régimen de veridicción. Creo que esto último llevará a Foucault a plantear la posibilidad de hacer la historia de la *subjetivación*, pero no de las formas de sometimiento, sino de las prácticas realizadas en la experiencia histórica que logran el ejercicio de la libertad, aunque éste permanezca en un estado

⁴⁵⁴ M. Foucault, “El sujeto y el poder”, *Ibidem*, p. 245.

de tensión constante con el poder y la dominación.⁴⁵⁵ En todo caso, a diferencia de Hegel, se trata de analizar históricamente las experiencias diversas y plurales que han llevado a los hombres a ejercitar una práctica específica sobre sí mismos y a transformarse por medio de esa experiencia, y no de explicar el movimiento de la realidad misma como un constante proceso de negaciones y superaciones de estados de la conciencia hasta ascender al espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. El saber no es nunca el grado máximo del espíritu en su despliegue inmanente para observar, detrás de sí, todas las experiencias y figuras donde se ha alienado en lo otro y así emprender, siempre de nueva cuenta, el regreso a sí mismo consumando una experiencia en su autonegación dialéctica. El saber no está hecho para *constatar*, sino para *zanjar* estratégicamente los límites de lo que somos hoy en día y aparecer al final como *otros*.

Estos son los criterios filosóficos de la “análítica del poder” foucaultiana. Quisiera describir ahora los dos grandes modelos de análisis político que construyó el francés, con la finalidad de poder comprender en qué consiste la profundidad de su pensamiento filosófico para una crítica de la racionalidad en la modernidad.

I. Modelo de la guerra, tácticas y estrategias (1970-1976)

Quizá el principio general del *modelo de la guerra* sea “cortarle la cabeza al rey” en el pensamiento político. A decir de Foucault, con el desarrollo de las monarquías europeas se conformó el modelo jurídico-político como enclave del que partiría la crítica política moderna. Hasta ahora, la teoría política ha ido del *decisionismo soberano* a la formalidad del *imperio de la ley*. “La crítica política se valió desde entonces de toda la reflexión jurídica que había acompañado al desarrollo de la monarquía, para condenarla; pero no puso en entredicho el principio según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho.”⁴⁵⁶ A mí juicio, éste continúa siendo el problema de la teoría del Estado de derecho: a su formalismo jurídico escapa el ejercicio del poder. En el pensamiento y

⁴⁵⁵ De ahí que para Foucault una de las luchas más significativas de la modernidad sea, sí, el antiautoritarismo, pero sobre en su combate contra las tecnologías de gobierno. Foucault asume una división tripartita para caracterizar las estrategias de resistencia contemporáneas: la lucha contra la forma dominación (étnica, social y religiosa, que tiene sentido todavía en América Latina); la lucha contra la explotación que aliena al productor de los productos de su trabajo; y finalmente la lucha contra las formas de subjetividad gubernamentales (lucha contra el sometimiento y la sumisión política). Cf. Foucault, *Ídem*. Creo que las actuales luchas contra la gubernamentalidad global pertenecen a este último rubro, si bien implican también los anteriores.

⁴⁵⁶ M. Foucault *La voluntad de saber*, pp. 107-108. Recientemente Luis Villoro mostró la importancia que tuvo el *iusnaturalismo* para poner un freno a la soberanía del príncipe en la Europa posterior a 1789; aunque en su momento esto fue parte de un proceso revolucionario continental, podría ser que en nuestro tiempo el deseo de construir una sociedad “otra” tuviera que inventar nuevas estrategias de resistencia. Ver L. Villoro “El concepto de revolución”, en Gloria Muñoz Ramírez (comp.), *Indignados*, México, Bola de cristal, 2012, pp. 135-143.

el análisis político aún no se ha guillotinado al rey. Lo que se escapa a toda esta teoría de la soberanía –o del derecho– es que el poder no sólo prohíbe y distingue lo legal de lo ilegal, sino que gestiona ilegalismos, construye relaciones que rebasan al aparato de Estado; en el límite, instaura todo un ejercicio de la coerción como guerra contra la sociedad. Todas nuestras representaciones políticas, en este argumento, han quedado a la zaga de los procesos históricos posteriores a la Revolución francesa.

El argumento de Foucault sigue siendo válido: si no hemos diseñado instrumentos adecuados para elaborar una crítica de la razón política es porque nuestro pensamiento político sigue siendo “monárquico”. La crítica y la imaginación políticas están todavía por inventarse. Estas nuevas estrategias tendrían que distanciarse rápidamente de la imagen del poder-ley y del poder-soberanía, elaboradas por los teóricos y la institución monárquica. En suma: “Hay que construir una analítica del poder que ya no tome al derecho como modelo y como código.”⁴⁵⁷ Foucault trata de invertir este bloqueo histórico mediante la genealogía de las relaciones de poder como tácticas y estrategias.

1. La “hipótesis Nietzsche”

En 2007 Jean-François Bert atribuía la creciente atención a las relaciones y *dispositivos* de poder que caracterizaban el pensamiento filosófico de Michel Foucault al interés gradual que gravitaba sobre la vida intelectual de Francia por la obra de Clausewitz sobre la guerra. El planteamiento de las relaciones de poder como *estrategia* vendría de ahí.⁴⁵⁸ A pesar de lo sugerente de esta opinión, sería más adecuado atribuir el empleo del *modelo de las tácticas y estrategias* como instrumento analítico del poder a la lectura que Foucault hizo de la filosofía de Nietzsche. En 1971 el pensador francés tuvo la ocasión de publicar una fundamental lectura del jovial filósofo del siglo XIX en un volumen colectivo en homenaje a Jean Hyppolite, su admirado profesor. *Nietzsche, la genealogía, la historia* es un ensayo seminal. Podríamos hablar de la “hipótesis Nietzsche” para comprender el conjunto de esta *problematización historizante* y radicalmente antimetafísica: no se leerían los acontecimientos del pasado para hilvanar, como una Penélope historiadora, una serie de sucesos siguiéndolos hasta encontrar en su guarida por fin al *origen* siempre igual a sí mismo del que nuestro presente provendría; en lugar de ello, lo que veríamos en nuestra mirada diagonal situada desde el presente, es –siempre según la

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁵⁸ Ver Jean-François Bert, “Análisis” en Raymond Aron y Michel Foucault, *Diálogo. Análisis de Jean-François Bert*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 58.

genealogía- el azar de los comienzos, las batallas y las estrategias generales que nuestra civilización ha delineado en su devenir ateleológico.⁴⁵⁹ De ahí que Nietzsche pensara que una *interpretación* es siempre una cierta *relación de fuerza* que le imprimimos a las cosas para *apropiármolas* incluso violentamente.

El buen *genealogista* sabe distinguir entre el *procedimiento* que siguen instituciones y hombres, mecanismos y órganos, y la *finalidad* que se le asigna ulteriormente –las penas corporales no siempre buscaron reformar a los delincuentes, a menudo eran una forma de saldar una deuda; de ahí que la palabra alemana *Schuld* (culpa, pero también “mala conciencia”) tuviera en sus raíces filológicas una referencia al dolor corporal-. La *finalidad* o *función* es siempre distinta y secundaria respecto de los *procedimientos*.⁴⁶⁰ En este argumento, lo que tenemos en la historia es una trabazón de *vectores de fuerza* que se apropian siempre de manera contingente de mecanismos y saberes sociales, de técnicas y prácticas duraderas; en fin, incluso hayamos la arbitrariedad en el ejercicio de la fuerza sobre el propio cuerpo.

Del pluralismo nietzscheano y su filosofía de la corporalidad como un conjunto de *relaciones de fuerza y vectores de poder*, Foucault avanzó hacia el análisis *genealógico del ejercicio del poder político*. Después de todo, nadie sabe lo que puede un cuerpo. “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una realidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.”⁴⁶¹ Si algo busca la *genealogía* es hacer la historia de las batallas, rastrear en una serie de acontecimientos la *procedencia* (*Herkunft*) de una práctica o tecnología, incluso de una relación consigo mismo, y también rastrear en los grises archivos, con paciencia y meticulosidad documental, los puntos de *emergencia* (*Entstehung*), los puntos de surgimiento de una inflexión aleatoria en nuestro sistema civilizatorio. “La emergencia se produce siempre en un cierto estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra otras, o el combate que llevan a cabo frente a circunstancias adversas -dividiéndose contra ellas mismas- para escapar a la degeneración y recuperar el vigor a partir de su propio debilitamiento.”⁴⁶² Es por esta razón que la *genealogía*

⁴⁵⁹ Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, España, Pre-textos, 4ª edición, 2000, p. 19.

⁴⁶⁰ Ver Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2000.

⁴⁶¹ M. Foucault, *op.*, cit. *Ibidem*, p. 32.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 34.

restablece analíticamente los diversos sistemas de sometimiento: la fuerza es menos una potencia parlante que inscriba un sentido y significado en el conjunto sincrónico de los signos, que el juego azaroso de las dominaciones. La *emergencia* es la entrada en escena de las fuerzas que triunfan o pierden en una *relación táctica y estratégica de guerra*; la genealogía ha de ser el conocimiento diferencial de las relaciones de fuerza.⁴⁶³ Nietzsche –*instaurador de discursividades* como Marx y Freud- sabía perfectamente que el *sentido histórico* del *genealogista* es siempre una *perspectiva* entre otras; una forma de historiar el presente que mira “desde un cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto.”

Foucault aprendería de Nietzsche, en resumidas cuentas, que el trabajo filosófico no consiste en poner en conceptos el presente sino en diagnosticar nuestro tiempo de la misma forma en que un médico ausculta a un paciente adolorido. Con razón le contestaba Foucault a Raymond Aron: “Ahora bien, usted me preguntaba dónde estoy; yo le respondería, muy sencillamente, en el hoy. Tal vez ocurra que el papel del filósofo, el papel del filósofo actualmente, no sea ya el de ser el teórico de la totalidad, sino el diagnosticador, si me permite la expresión, del hoy. La filosofía consiste en diagnosticar y resulta evidente que todos los recortes, todas las periodizaciones, etc., se organizan en torno de este recorte, de esta apertura, en la cual nos encontramos y que es el hoy.”⁴⁶⁴

La *genealogía nietzscheana* le abrió a Foucault toda una serie de problemáticas que escapaban a la historiografía de su tiempo, que no fue la menos inventiva de todas –ahí están las tres generaciones de *l'Ecole des Annales* para mostrarlo, de Marc Bloch a Lucien Febvre, Fernand Braudel y Jacques Le Goff e Immanuel Le Roy Ladurie-; desde entonces no bastaría con describir los enunciados como monumentos dentro de una arqueología de las discontinuidades en el orden del saber, era preciso comprender al poder como una táctica y estrategia en ejercicio. Pero también estaba la corporalidad, la historia de la corporalidad en aquello que tiene de más sensible; el cuerpo como foco de poder, la materialidad del cuerpo como lugar de

⁴⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 53.

⁴⁶⁴ R. Aron y M. Foucault, *op. cit.*, p. 23. Con esa risita de sátira confesada, le confiaba Foucault a Claude Bonnefoy: “Y añadiría que la escritura, para mí, está ligada a la muerte, y quizá esencialmente a la muerte de los demás (...). Por eso entiendo que suela considerarse agresiva mi escritura. (...) Me siento tan sorprendido como el anatomista que notara bruscamente que se despertaba bajo su bisturí el hombre sobre el que ha querido hacer una demostración. De repente, los ojos se abren, la boca se pone a chillar, el cuerpo se retuerce, y el anatomista se sorprende: ¡Vaya, resulta que no estaba muerto!. Creo que es lo que me pasa con los que me critican o gritan contra mí después de haberme leído. Me resulta siempre difícil responderles, salvo con una excusa, excusa que tal vez les pareciera una muestra de ironía, pero que es verdaderamente la expresión de mi sorpresa: ¡Vaya, pero si no estaban muertos!” M. Foucault, *Un peligro que seduce*, pp. 44-45.

inscripción de los acontecimientos e incluso la corporalidad como forma de historiar la *procedencia de tecnologías de poder* específicas, que además entran en un estado de guerra generalizado unas con otras; estaba –pues- toda la aleatoriedad del acontecimiento, ese acontecimiento que pertenece la inmaterialidad del roce de los cuerpos (la “materialidad de los inmateriales”, como dirían los estoicos) tan querida por Foucault y Deleuze. Había que abrirle la puerta a todas las cuestiones para que, entonces, sumergiendo la apariencia de perpetuidad en el presente, entrara el *acontecimiento (évènement)* inmaterial entre los cuerpos.

El acontecimiento –la herida, la victoria-derrota, la muerte- es siempre efecto, perfecta y bellamente producido por cuerpos que entrechocan, se mezclan o se separan; pero este efecto no pertenece nunca al orden de los cuerpos (...). Las armas que desgarran los cuerpos forman sin cesar el combate de lo incorporal. La física concierne a las causas; pero los acontecimientos, que son sus efectos, ya no le pertenecen (...); los cuerpos, al chocar, al mezclarse, al sufrir, causan en su superficie acontecimientos que no tienen espesor, ni mezcla, ni pasión, y ya no pueden ser por tanto causas: forman entre sí otra trama en la que las uniones manifiestan una cuasi-física de los incorporales, señalan una metafísica.⁴⁶⁵

Sí, pero a condición de no entender esta “metafísica” como la ciencia primera o el doble olvido del ser, sino como una meta-física: el estudio de los acontecimientos más allá de los cuerpos; en su dimensión de efecto incausado e inmaterial, que siendo incorpóreo, actúa sobre los cuerpos como una batalla ganada o perdida. “El acontecimiento precisa de una lógica más compleja”; sí, de una lógica guerrera. El *acontecimiento* no es un estado de cosas; es productor de *sentido* porque ocurre *entre* los cuerpos, sucede fantasmáticamente como un inmaterial *entre* la materia. La lógica del acontecimiento es la de una paradoja productiva que funciona más allá, en todo caso, del sujeto.

Por ello, en lugar de remitirse al modelo de la lingüística estructural para analizar el código del discurso político, Foucault prefería analizar el campo político como un campo de batalla, encontronazo beligerante de fuerzas, en fin, *modelo de la guerra*: “La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene ‘sentido’, lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas.”⁴⁶⁶ Ni semiótica ni dialéctica –la

⁴⁶⁵ M. Foucault, “Theatrum Philosophicum”, en Michel Foucault y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 2ª edición, 1999, p. 17.

⁴⁶⁶ M. Foucault, “Verdad y poder” en *Microfísica del poder*, p. 190.

primera por analizar los discursos como signos y estructuras, la segunda por remitir la lógica política a la lógica de la contradicción-, el poder debía ser analizado según la lógica nietzscheana de la diferencia beligerante; una *historia diferencial*, en consecuencia, del poder, basada en *acontecimientos* y no en códigos ni teleologías. Por esta razón el francés consideraba que el poder en su *positividad* nunca había sido pensado; sus estrategias han sido descuidadas, incluso cuando fueron hábilmente aplicadas por las clases dirigentes. Había que hacer, por fin, una historia del poder que permitiera resistir a sus embates beligerantes.

No en balde Foucault, cuando se ponía pretencioso, decía entre risas que su trabajo bien podría llamarse la genealogía de la moral. En todo caso, para el francés: “Nietzsche es el que ha marcado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo.”⁴⁶⁷ Por cierto que Foucault tampoco lo haría. Escabulléndose de la teoría política, Foucault llegaba como un extranjero a proponer que el análisis de las relaciones de poder se hicieran en términos de guerra, de táctica y estrategia, de batallas locales y conquistas arduas; lo cierto es que la “hipótesis Nietzsche” como Lemke la llama, no es completamente inobjetable y Foucault se alejaría paulatinamente de ella para preguntarse si el poder, para poder ser ejercido, no requerirá menos de la guerra y más de la conducción del gobierno político-económico sobre los hombres. Por lo pronto, y a comienzos de los años setenta, el *modelo de la guerra* en plena constitución se convertía en la rejilla de inteligibilidad práctica y teórica a partir de la cual el artificiero comenzaba a estudiar las experiencias políticas post-68.

2. Disciplinas y biopoder: políticas del cuerpo

Con estos instrumentos analíticos, Foucault trazó la genealogía del poder disciplinario y del biopoder moderno. Es indudable que el libro-artefacto más importante para entender el *modelo de la guerra* es *Vigilar y castigar* de 1975; texto que, está por demás decirlo, debe ser entendido como una elaboración filosófica de la experiencia política de Foucault con la cuestión carcelaria de Francia. Como sostiene François Boullant, fue “la irrupción de un filósofo en la cuestión carcelaria, carente de análisis filosóficos, la exploración histórica de una institución casi abandonada por los historiadores”.⁴⁶⁸ Lo sorprendente de este libro-artefacto, como lo

⁴⁶⁷ M. Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, *Ibidem*, p. 109.

⁴⁶⁸ François Boullant, *Michel Foucault y las prisiones*, p. 7.

llamamos, quizá no sea su empleo metodológico y constante de *imágenes* en lugar de conceptos (pensemos en el efecto de *shock* que conlleva el extenso relato de los suplicios de Damians), sino el hecho de que sean las mismas *imágenes* de los *dispositivos penitenciarios* las protagonistas e incluso las formas de experiencia que dan inicio propiamente al texto (en la edición de Gallimard, los planos y fotografías del panóptico de Attica figuraban al comienzo del texto; apenas al abrirlo el lector se encontraba ese conjunto documental que evidenciaba el ejercicio del poder; es una lástima que la edición castellana las lleve al centro). Este trabajo sobre los planos y diseños de las celdas carcelarias, sobre la masa documental y mapeos de la mirada del poder, son los que hacen de las estrategias narrativas y demostrativas de Foucault todo un invento dentro del orden teórico. Se entiende ahora bien por qué Deleuze hallaba en ese libro-experimentación una cartografía del poder.⁴⁶⁹

Este trabajo heurístico marca el inicio de una reflexión filosófica sobre un nuevo esquema de reclusión en las sociedades modernas. El pensador francés, en sus trabajos sobre la locura, pudo constatar que existen dos esquemas radicalmente distintos: el religioso, de la expulsión, orientado a purificar la ciudad –de leprosos, de locos-, y el militar, aquél del cuadrículado espacial, que se orienta a controlar a los pobladores de una zona determinada. “El primero dará nacimiento al asilo; el segundo a la cárcel. Exclusión e inclusión.”⁴⁷⁰ Hay pues dos grandes esquemas de reclusión: *reclusión de exclusión* y *reclusión de inclusión*, el de los cuarteles militares y su cuadrícula del espacio; lo peculiar de la organización disciplinaria del espacio, es que reúne ambos. Mientras que con el *dispositivo de la sexualidad* veremos una macro-organización de las urbes basada en la administración población y demográfica.

Quisiera dedicar mi lectura arqueológica únicamente a un foco problemático: la *política del cuerpo* que fue descrita por Foucault entre 1975-1976. Pero no podré hacerlo sin dividir mi exposición por etapas. Comenzaré primero por el poder disciplinario y abordaré finalmente la biopolítica.

Políticas del cuerpo en la modernidad I: las disciplinas

Al plantear la cuestión general de la criminalidad, un invento reciente que no data de antes del siglo XVIII, Foucault puso de manifiesto todo un conjunto de prácticas y procedimientos –

⁴⁶⁹ Ver Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 49-71. Dentro de esa cartografía, la *imagen* juega un papel clave; casi se diría que desempeña un papel *apofántico* en la larga serie de *tecnologías de la verdad*. Para una revisión detallada de la cuestión, ver F. Boullant, *op. cit.*, pp. 31-32

⁴⁷⁰ F. Boullant, *op. cit.*, *Ibidem*, p. 22.

no sólo penales- que establecen una *política del cuerpo*. Junto con ello, lo que aparece con una claridad deslumbrante es la *problematización del poder en términos de tácticas y estrategias*. Si bien las técnicas del castigo son el *quid* de *Vigilar y castigar*, quisiera ensayar una lectura distinta: me gustaría estudiar las *políticas del cuerpo* que emergen dentro de la práctica punitiva. Al desplazar la problemática de los sistemas de castigo, lo que se hará radicalmente visible es la ingeniería política que establece un cerco de poder en torno al cuerpo. Ese cerco es el que me interesa.

En *Vigilar y castigar* podemos distinguir la descripción de tres *políticas del cuerpo* distintas: la soberana, la reformista ilustrada y la disciplinaria. Además de describir la discontinuidad entre dos “economías del castigo” –la soberana y la disciplinaria-, Foucault argumenta la necesidad de situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” de la corporalidad. Pues “el cuerpo está también inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos.”⁴⁷¹ Hay un cerco político alrededor del cuerpo, unido a complejas relaciones de poder y utilidades económicas: “el cuerpo, en buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido de un sistema de sujeción (...). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.”⁴⁷² Este dominio de racionalidad, todo ese conjunto de “saberes” del cuerpo –que no son anatómicos ni biológicos precisamente- construyen técnicas para dominar sus fuerzas y vencerlas; estas relaciones saber-poder constituyen la tecnología política del cuerpo, una tecnología difusa por cierto, que se compone de elementos dispersos, y utiliza herramientas o unos procedimientos inconexos.⁴⁷³ No se la localiza en un tipo definido de institución ni en el aparato estatal. Sus mecanismos se sitúan a un nivel muy distinto: “Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas.”⁴⁷⁴

Foucault emprende un análisis ascendente del poder capilar: se encuentra al poder siendo ejercido en todos lados, desde la sexualidad y lo íntimo hasta las grandes instituciones. Lo personal es político, no cabe duda. El poder es una estrategia: sus efectos de dominación

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁷² *Ibidem*, pp. 32-33.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 33.

⁴⁷⁴ *Ídem*.

no radican sólo en la ‘apropiación’ del *plusvalor*; se deben a unas disposiciones, a unas tácticas, a unas técnicas; la tarea consiste en descifrar la red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad en el cuerpo social; su análisis requiere “que se le dé como *modelo la batalla perpetua* más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.”⁴⁷⁵ En el extremo, si hay apropiación de la plusvalía, ello podría deberse al ejercicio de micropoderes inmanentes a las relaciones sociales, en la que se establecen las posiciones de los que son dominados. Las relaciones de poder han constituido, ya desde el siglo XVII, toda una “anatomía política” de la corporalidad occidental. Para estudiarla, no hay que recurrir a la gastada metáfora del Estado como cuerpo ni operar su inverso, creyendo que es el cuerpo el que funciona como un Estado. Habría que analizar el conjunto de relaciones corporalidad-poder, para exhibir un conjunto de elementos materiales y técnicas que sirven de armas, relevos, de vías de comunicación y puntos de apoyo “a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos objetos de saber.”⁴⁷⁶ De ser así, las prácticas penales serían una consecuencia de la anatomía política moderna.

Foucault estudia la corporalidad *menor* del criminal, invertido eco de la monumental investigación de Ernst Kantorowicz del “doble cuerpo del rey”. De la cristología a la teoría jurídica del absolutismo, Foucault prefiere desplazarse por los meandros de las mazmorras y centros penitenciarios de Occidente. Frente al doble cuerpo real del soberano, que lleva el elemento de lo transitorio y lo perenne en la iconografía amplia de la monarquía, el francés se coloca en el otro polo del escenario; en él, decía, “podemos imaginar que se coloca el cuerpo del condenado; también tiene su status jurídico; suscita su ceremonial y solicita todo un discurso teórico, no para fundar el ‘más poder’ que representaba la persona del soberano, sino para codificar el ‘menos poder’ que marca a todos aquellos a quienes se somete a su castigo.”⁴⁷⁷ Veamos esa región asimétrica, situada a la sombra del campo de la política, donde el condenado dibuja la figura invertida del rey.

a) *El cuerpo y el soberano*

Giorgio Agamben consideró que la *soberanía* consiste en la *producción de nuda vida*: cuerpos despojados de derechos, reducidos –en la encrucijada del espacio anómico, entre la exclusión y la inclusión- a su pura corporalidad biológica por la operación del poder. La institución del

⁴⁷⁵ *Ídem*.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁷⁷ *Ídem*.

homo sacer sería la consolidación de un poder capaz de producir vidas sacrificiales, sin la protección jurídica del Estado.⁴⁷⁸ Pero podría ocurrir que la *soberanía* –entendida como el derecho de hacer morir o dejar vivir- formara parte de un *dispositivo de poder* mucho más amplio. En su interior se habría constituido todo un tinglado –sumamente elaborado, sumamente ceremonial- para consolidar un poder sobre el cuerpo supliciado. El suplicio es una técnica, forma parte de un ritual: existe un código jurídico del dolor en las sociedades del Antiguo Régimen europeo. Sus procedimientos constituyen una *política del cuerpo y de la experiencia*. Para Foucault el suplicio no cubre cualquier castigo corporal: se trata de una producción diferenciada de sufrimientos, un ritual organizado para la marcación de las víctimas y la manifestación *aletrúrgica* del poder soberano de castigar. En esos “excesos” toda una tecnología política sumamente racionalizada era la encargada de manifestar la economía del poder dentro de la *episteme* de la representación. Quisiera mostrar las *políticas del cuerpo* en la soberanía barroca.

En primer lugar, existe toda una maquinaria indagatoria de las pruebas e indicios que incriminan al acusado;⁴⁷⁹ por medio de ella, el acusado toma sitio en el ritual de producción de la verdad penal. Se trata de un *régimen de veridicción* sumamente concreto. El cuerpo del acusado –cuerpo parlante y sufriente- asegura el engranaje entre los mecanismos de la confesión y la tortura. “En la tortura para hacer confesar hay algo de investigación y hay algo de duelo.”⁴⁸⁰ Se trata, pues, de la verdad como una relación de guerra. Una vez que la verdad del delito ha sido “demostrada”, no en un régimen de veridicción dual –verdadero o falso- sino gradual, la siguiente fase de era el ceremonial del castigo público; en él le correspondía al culpable manifestar a la luz del día, ante la mirada de los demás, su condena y el crimen cometido. El cuerpo del condenado, exhibido y expuesto, paseado y supliciado, se convertía en el soporte público de un procedimiento que había sido oculto a los demás: “en él, sobre él, el acto de la justicia debe llegar a ser legible por todos.”⁴⁸¹ La ejecución pública adopta en el siglo XVIII cuatro facetas:

- 1) Difusión de las penas en voz del propio ajusticiado: esto se hacía a través de todo un acto sumamente codificado de producción y publicidad de la verdad jurídica. Hay que hacer, ante todo, que el culpable se constituya en el pregonero de su propia condena: pasea así por las calles con un cartel, colocado sobre la espalda, el pecho o la cabeza

⁴⁷⁸ Ver G. Agamben, *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.

⁴⁷⁹ Cf. M. Foucault, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 48.

para recordar la sentencia; había que retractarse públicamente a la puerta de las iglesias; se colocaban octavillas en postes y edificios mencionando los hechos y la sentencia; finalmente se daba lectura a la sentencia al pie del cadalso, donde el condenado llegaba cargando los instrumentos que le darían la muerte final.

- 2) Proseguir la escena de la confesión. Como muestra Foucault a la confesión le correspondía una retractación pública, para que el delito fuera reconocido por todos. Había que instaurar el suplicio como un momento de verdad público. Además estaba previsto que al subir al cadalso el condenado solicitara una tregua para hacer nuevas revelaciones incriminatorias. “El verdadero suplicio tiene por función hacer que se manifieste la verdad, y en esto prosigue, hasta ante los ojos del público, el trabajo del tormento.”⁴⁸² La escena del suplicio, bien representada por ambas partes –verdugo y supliciado-, tenía la eficacia de una prolongada confesión pública.
- 3) Exposición del castigo en el cuerpo del supliciado: Una vez ejecutada la sentencia, el cadáver del condenado era expuesto y colocado en el lugar de su crimen, o en algún sitio cercano. Hay toda una iconografía de alto impacto elaborada por el Antiguo Régimen. “Utilización de suplicios ‘simbólicos’ en los que la forma de la ejecución remite a la índole del crimen: se taladra la lengua de los blasfemos, se quema a los impuros, se corta la mano que dio muerte; a veces se hace que el condenado lleve, empuñándolo, el instrumento de su crimen.”⁴⁸³ Se constituye toda una poética del castigo, cuya superficie de inscripción es el cuerpo.
- 4) Finalmente, la ejecución como prueba de verdad litúrgica: la lentitud del suplicio, sus peripecias y el ceremonial de patetismo tenía, como toda agonía, la función de expresar una verdad, pero con mayor intensidad; “con más rigor puesto que es exactamente el punto de confluencia entre el juicio de los hombres y el de Dios; con más resonancia ya que se desarrolla en público.”⁴⁸⁴ En fin, en todo este ceremonial del suplicio, el cuerpo ha producido y reproducido la verdad del crimen. Constituye la articulación de todo un juego de rituales y pruebas, profiere lo que ha cometido, lleva inscritas en la piel una serie de signos que lo muestran culpable ante los demás, forma parte, en última instancia, de la maquinaria de las fiestas punitivas del soberano.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 49.

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 51.

El suplicio formaba parte de todo un ritual político en torno al cuerpo del súbdito. El delito era una afrenta al soberano: lo atacaba personalmente en la medida que la ley vale por ser su voluntad; de ahí que toda agresión a la fuerza de la ley sea una declaración de guerra lanzada contra la fuerza del príncipe. Consecuentemente, la actuación del rey no es la de un arbitraje entre dos adversarios: es una réplica directa contra quien le ofendió. El rey simplemente procura la venganza de una afrenta que se toma personal. El derecho de castigar no es otra cosa que el derecho del soberano a hacer la guerra a sus enemigos: “castigar pertenece a ese ‘derecho de guerra, a ese poder absoluto de vida y muerte de que habla el derecho romano con el nombre de *merum imperium*, derecho en virtud del cual el príncipe hace ejecutar su ley ordenando el castigo del crimen.”⁴⁸⁵ La función jurídico-política del suplicio pone de manifiesto todo un ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía ultrajada por un instante: restaura su esplendor, el brillo del poder y la gloria. Este despliegue de “fuerza invencible” muestra la disimetría entre el súbdito y el soberano en el ejercicio de su fuerza. Ante todo, configura un *espectáculo* del exceso.⁴⁸⁶ Esta ceremonia punitiva aterrorizante, construye todo un dispositivo técnico-estético de la *política del terror*: se trata de hacer sensibles a todos, en el cuerpo de criminal como metonimia, de la presencia desenfrenada del soberano. El suplicio, lejos de restablecer la justicia, reactivaba el poder. Entre los siglos XVII y XVIII, este teatro del terror mostraba su encarnizamiento, su resonancia, la violencia corporal, todo un juego desequilibrado de fuerzas, entablaba, en suma, un ceremonial esmerado para poner en marcha todo el aparato de los suplicios como ejercicio político. La justicia real era una justicia armada; la ejecución pública, una manifestación de su fuerza; la liturgia, en fin, una victoria, otra forma de lucha. Había una guerra entre el criminal y el soberano que dejaba restos, cuerpos anulados y reducidos a polvo. Pero ante todo, el suplicio lleva a cabo un ceremonial del triunfo, que contiene un núcleo dramático: se trata de toda una *política de la experiencia colectiva*. Y, a pesar de todo ello, en la convocatoria a la multitud había –sí, una solicitud de reconocimiento de la manifestación del poder soberano- algo que podía revertirse en cualquier momento; fuera en motines o francas revueltas, la presencia desmesurada del poder de la soberanía no siempre sembraba los efectos esperados. “Hay en esas ejecuciones, que no

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 53. La cita de Foucault es de Muyart, *Les lois criminelles de Frances*.

⁴⁸⁶ “(D)ebe existir, en esa liturgia de la pena, una afirmación enfática del poder y de su superioridad intrínseca. Y esta superioridad no es simplemente la del derecho, sino la de la fuerza física del soberano cayendo sobre el cuerpo de su adversario y dominándolo: al quebrantar la ley, el infractor ha atentado contra la persona misma del príncipe; es ella –o al menos aquellos en quienes ha delegado su fuerza- la que se apodera del cuerpo del condenado para mostrarlo marcado, vencido, roto.” *Ibidem*, p. 54.

deberían mostrar otra cosa que el poder aterrador del príncipe, todo un aspecto carnavalesco en el que los papeles están cambiados, las potencias escarnecidas y los criminales transformados en héroes. La infamia se invierte; su valentía, como sus llantos o sus gritos, no hacen sombra más que a la ley.”⁴⁸⁷ Habría que esperar a la reforma ilustrada de las penas para ver el final de esos días y ceremoniales donde se socializaba en la crueldad.

b) ¿Una semiótica política del cuerpo? Siglo XVIII

Pronto, el fasto del ceremonial litúrgico de la soberanía desaparecería ante un progresivo programa de reformas del sistema penitenciario. Foucault supone que habría que ver ahí una nueva distribución de la “economía política” del castigo. A partir de la reforma ilustrada aparece toda una nueva política respecto de los ilegalismos; éstos –los ilegalismos tolerados– eran una franja ambigua que permanecía intocada por el poder soberano. Siempre hay zonas de no aplicación de la norma en todo cuerpo social (podría ser que el narcotráfico en México hubiera sido una de ellas, hasta antes de las últimas estrategias de “guerra contra el crimen organizado”; nueva modalidad del poder punitivo durante el neoliberalismo), eran éstas unas zonas que permanecían intocadas por el poder del príncipe, por varias razones. La principal: las ceremonias de soberanía eran raras y no ejercían un control constante ni permanente sobre los *ilegalismos* generalizados entre la población. Esto se termina con las reformas penitenciarias. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII el proceso de tolerancia a los ilegalismos de abajo tiende a revertirse, a causa de las relaciones de producción basadas en la propiedad privada. La reforma penal ha nacido de la “conjunción entre la lucha contra el sobre poder del soberano y la lucha contra el infrapoder de los ilegalismos conquistados y tolerados.”⁴⁸⁸ Mutación de objetivo y escala, el criminal –que surge propiamente– se presenta como aquél que ha roto el pacto social; deviene el enemigo de la sociedad entera, pero reclama para sí penas equivalentes a su infracción. El derecho de castigar se traslada de la venganza real a la defensa de la sociedad. El castigo no se inscribirá más en la materialidad sufriente de los cuerpos, sino en las representaciones del sujeto; la ejemplaridad de las penas deberá remitir al crimen, pero de manera discreta, sólo para indicar la intervención del poder pero con la mayor economía. “El ejemplo no es ya un ritual que manifiesta, es un signo que obstaculiza. A través de esta técnica de los signos punitivos, que tiende a invertir todo el campo temporal de la acción penal, los

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 92.

reformadores piensan dotar el poder de castigar de un instrumento económico, eficaz, generalizable a través de todo el cuerpo social, susceptible de cifrar todos los comportamientos, y por consiguiente, de reducir todo el campo difuso de los ilegalismos.”⁴⁸⁹ Nace entonces una semiotécnica para castigar, tiene seis reglas mayores.

En primer lugar, *regla de cantidad mínima*: Dado que se comete un crimen por las ventajas que procura, habrá que mostrar siempre una mayor desventaja proporcional al acto. Segundo: *regla de la idealidad suficiente*: si el motivo de un delito reside en la ventaja comparativa a la ineficacia del castigo, habrá que mostrar que el nuevo sistema penal es mucho más eficaz proporcionalmente; lo que implica llevar al máximo la *representación de la pena*, no su realidad corporal. Tercera *regla de los efectos laterales*: la pena debe procurar mayores efectos de intensidad respecto de aquellos que no han cometido la falta; es decir, si se pudiera estar seguro de que el culpable no es capaz de reincidir, bastaría con hacer creer a los demás que ha sido castigado. Cuarto, *regla de la certidumbre absoluta*: hacer que a la idea del delito y sus ventajas se asocie la idea de que el castigo trae aparejados mayores inconvenientes. Quinto, *regla de la verdad común*: a diferencia de las semipruebas que incriminaban al delincuente en las sociedades de *soberanía*, aquí se trata de tener la certeza absoluta de que la infracción efectivamente se ha cometido. Por último, la sexta *regla de la especificación óptima*: para que la semiótica penal cubra bien todo el campo de los ilegalismos a reducir, se necesita que todas las infracciones estén clasificadas; se hace necesario, en consecuencia, un código sumamente preciso en el que cada infracción esté, como diríamos, tipificada.⁴⁹⁰ La individualización aparece como el objetivo último de un código adaptado a la nueva gestión punitiva de los ilegalismos; la economía del poder confiere al cuerpo social unos signos de castigo exactamente ajustados, “sin excesos ni lagunas, sin ‘gasto’ inútil de poder pero sin timidez, se ve bien que la codificación del sistema delitos-castigo y la modulación de la pareja criminal-castigo corren paralelas y se llaman la una a la otra.”⁴⁹¹ El delincuente, en todo caso, comienza a ser percibido como una alteridad extraña al cuerpo social, como un “anormal” sobre el cual se montará todo un complejo conjunto de saberes. Se trata, en fin, de una nueva política del cuerpo y un nuevo conjunto de tecnologías de ortopedia disciplinaria.

c) Disciplinas

⁴⁸⁹ *Ibidem*, p. 98.

⁴⁹⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 98-102.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 103.

Las disciplinas producen cuerpos dóciles en una “economía política” del castigo. Como señala Boullant, se trata de un concepto meridiano, “eje o interruptor que explicará el nacimiento de la cárcel como fenómeno surgido del advenimiento de las disciplinas.”⁴⁹² Este campo heterogéneo, haz de prácticas y saberes, excede ampliamente el dominio carcelario. Dentro de esta amplitud es posible encontrar, en su generalidad, el *panoptismo* como *dispositivo* señalado del poder. La “disciplina” le permite a Foucault dar cuenta de todo un conjunto delimitado de ejercicios de poder constitutivos de la microfísica, pero también le permite mostrar *procedimientos de individuación y totalización* políticos. Es muy probable que las circunstancias y modalidades del desempeño político hayan cambiado entre tanto, de ahí que nuestra experiencia de la política rebase en amplitud al modelo disciplinario analizado por el pensador francés; sin embargo, en las nuevas dinámicas que caracterizan a nuestro presente, el dispositivo carcelario lejos de haber desaparecido se ha fortalecido y continúa siendo una de las tecnologías preponderantes del poder político contemporáneo. La virtud de Foucault consiste en haber planteado la especificidad y materialidad de esta tecnología de poder, con un detalle que todavía nos permite dar cuenta de lo que somos en la ontología del presente.

Todavía en el orden de la *semiotécnica del cuerpo*, el soldado era aquél que portaba una buena cantidad de emblemas y signos que lo hacían reconocible a la distancia; había, como sostiene el francés, toda una retórica corporal del honor en la que el cuerpo se construía detalladamente en la cualidad de sus posturas ante la sociedad. Con el siglo XVIII las cosas cambian drásticamente: ya no se trata tanto de una técnica individualizante como de una producción en masa. El soldado se convierte en una pasta informe; deviene un artefacto producido en serie. La automatización de los comportamientos, la multiplicación de las fuerzas humanas, su racionalización perpetua y la eliminación rápida de gastos de energía innecesarios se convierten en modalidades propias de la *tecnología disciplinaria*. En última instancia, La Mettrie pudo pensar su hombre-máquina al mismo que tiempo que la nueva economía del poder producía sujetos dóciles. Las disciplinas son un ejercicio analítico de adiestramiento político del cuerpo: no se trata de elaborar una modificación del cuerpo-masa indiferenciado, sino de trabajarlo en sus partes, de ejercer sobre él una coerción débil con la finalidad de asegurar presas al mismo nivel de la mecánica; poder infinitesimal sobre el cuerpo activo, sus gestos y actitudes, movimientos y aptitudes; hay una *microfísica del poder*. Las disciplinas, todo un arte del cuerpo, han llegado a ser en el transcurso del siglo XVII y XVIII la fórmula general de la dominación. Desde

⁴⁹² F. Boullant, *op. cit.*, p. 42.

entonces, el cuerpo ha entrado en un mecanismo de poder analítico que lo explora y lo desarticula, sólo para volverlo a recomponer finalmente. Toda una “anatomía política” nace a la par de la “mecánica del poder”. Sobre todo: la disciplina fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos dóciles. Aumenta las “fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una ‘aptitud’, una ‘capacidad’ que trata de aumentar, y cambia por otra parte la energía, la potencia que de ello podría resultar, y la convierte en una relación de sujeción estricta.”⁴⁹³ Se ha encontrado a las disciplinas esparcidas en hospitales y talleres, en las escuelas pero sobre todo en la organización militar, a la que reestructuraron. Técnicas minuciosas; definen un modo de adscripción política y detallada del cuerpo. Esta “microfísica del poder” no ha cesado de invadir dominios cada vez más amplios y desde el siglo XVII tal vez la encontremos tratando de cubrir el cuerpo social entero. Ante todo, la disciplina es una anatomía política del detalle; su historia es la de la racionalización utilitaria del detalle en la contabilidad moral y el control político. Hay cuatro principios generales de la tecnología política de las disciplinas. Se trata de una *política del cuerpo* que opera 1) un arte de las distribuciones; 2) el control de las actividades; 3) la organización de las génesis; y 4) la composición de las fuerzas. Veamos a detalle el mecanismo analítico del poder disciplinario.

La tecnología disciplinaria

- 1) En primer lugar el *arte de las distribuciones*: La “analítica del poder” muestra que la disciplina procede mediante la distribución de los individuos en el espacio. Podría definirse el tipo de sociedad por la política del espacio que instaura. Técnica generalizable que puede ser aplicada en cualquier segmento de la sociedad, sea cual sea su función asignada. La disciplina distribuye los cuerpos según cuatro reglas precisas: 1) regla de *clausura*, especificación política de un espacio heterogéneo y cerrado sobre sí mismo; por ejemplo, los colegios adoptaron el modelo conventual, las escuelas militares el internado; su finalidad es evitar la dispersión de actividades mediante una cuadrícula muy similar a la de las fortalezas, de las ciudades encerradas tras sus muros para evitar inconvenientes. Pero las disciplinas también pueden trabajar de forma mucho más flexible. 2) principio de *localización elemental* o división en zonas: a cada

⁴⁹³ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 142.

individuo su lugar; en cada emplazamiento un sujeto. Se evitan activamente los emplazamientos grupales. El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos y elementos que repartir tiene bajo su control. La finalidad de este procedimiento individualizante, analítico, es poder vigilar a cada instante la conducta de los individuos. Emplea un viejo procedimiento arquitectónico y religioso: la celda de los conventos. Se trata, en el fondo, de un espacio celular. De ahí que la disciplina organice un espacio analítico. 3) regla de los *emplazamientos funcionales*: se trata de una codificación exhaustiva del espacio; un uso para cada lugar; economía máxima de la individuación. Se fijan lugares determinados para cumplir con la necesidad de vigilancia, romper las comunicaciones imprevistas y otorgar utilidad unidimensional al espacio. Su genealogía comienza en los hospitales navales y militares; junto a ella, la vigilancia médica de las enfermedades era correlativa. Esta *tecnología* puede aplicarse, de hecho, a cualquier relación social posible. Paulatinamente será una tecnología de sumo interés para la fiscalización de bienes; el espacio administrativo y político se articula con el terapéutico en la individualización de los cuerpos, las enfermedades, etc.; constituye un cuadro de singularidades yuxtapuestas y cuidadosamente diferenciadas. En las fábricas, junto con la división del trabajo, también se dividen y funcionalizan espacios unívocos, organizando de paso todas las fuerzas, vigor, rapidez, habilidad y constancia de los obreros. Su ventaja: economiza la vigilancia sobre todos los sujetos. Finalmente, 4) principio de *intercambiabilidad*: en las disciplinas todos los elementos son intercambiables y, a la vez, se definen por el lugar que ocupan en la serie, por la distancia que separa a unos de otros. Lo que les da unidad no es el territorio sino el *rango*; la disciplina constituye un verdadero arte del rango y una técnica para la combinación de mecanismos de vigilancia y control político. Individualiza los cuerpos por una localización que no los implanta, pero los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones (de producción, de aprendizaje, de salud, etc.). Toda esta tecnología de compartimentación de actividades, distribución de cuerpos, funcionalización de lugares y disciplinamiento-vigilancia de sujetos organiza un sistema de jerarquías segmentarias y hábilmente distribuidas entre las diversas celdas que forman parte de una determinada relación. De ahí que “en la forma de distribución disciplinaria, la ordenación en cuadro tiene como función (...) tratar la multiplicidad

por sí misma, distribuirla y obtener de ella el mayor número de efectos posibles.”⁴⁹⁴ La táctica disciplinaria se sitúa sobre el eje que une lo singular con lo múltiple: ordena y caracteriza a cada individuo, mientras organiza a la multiplicidad de sujetos. “Es la condición primera para el control y el uso de un conjunto de elementos distintos: la base para una microfísica de un poder que se podría llamar ‘celular’.”⁴⁹⁵

- 2) *El control de las actividades*: Si las disciplinas constituyen toda una política del espacio, donde tiene lugar la gestión política del cuerpo, con base en el cuadro –no clasificatorio, como en las taxonomías de la historia natural; sino jerárquico y regulativo del sujeto- y los *rangos*, es porque ésta organización analítica del espacio da su lugar también a un control celular de las actividades de los sujetos inmersos en su *tecnología*. Cinco reglas: 1) *empleo del tiempo*: la industrialización de las relaciones de producción tomó la vieja tecnología monástica del empleo del tiempo, en ella había tres procedimientos centrales: establecer ritmos, obligar a ocupaciones muy determinadas, regular los ciclos de repetición; muy pronto colegios, talleres y hospitales implementaría esta vieja tecnología. El tiempo medido y pagado debía ser también un tiempo sin impurezas ni defectos, un tiempo de buena calidad y exactitud; la vigilancia se encargaría hacer que el cuerpo estuviera aplicado a su ejercicio. 2) *La elaboración temporal del acto*: arduo control de la actividad humana desde el interior de su desarrollo y sus fases, sean estas marchas, aprendizajes escolares, fabricación de mercancías, etc.; se trata de una especie de esquema anatomo-cronológico del comportamiento. El acto se descompone en la siguiente serie: posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones completamente definida; cada movimiento con una dirección, amplitud, duración, sucesión prescrita. Hay todo un control minucioso del cuerpo y la temporalidad. 3) *El establecimiento de correlación del cuerpo y del gesto*: un cuerpo bien disciplinado forma el contexto operatorio del menor gesto. Las disciplinas se caracterizan por definir la mejor relación entre un gesto y la actitud global del cuerpo; en realidad se trata de producir la economía más austera de la eficacia y la rapidez con el menor gasto de fuerzas necesarias para la elaboración de una actividad determinada. 4) *La articulación cuerpo-objeto*: la disciplina define las relaciones que el cuerpo puede establecer con un objeto cualquiera, sea este un arma, un instrumental, etc., entre uno y

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁹⁵ *Ídem*.

otro dibuja un engranaje cuidadoso, un cifrado instrumental del cuerpo. Para Foucault éste consiste en la descomposición del gesto global en dos series: los elementos del cuerpo, los elementos del objeto; se ponen en correlación según una cantidad mínima de combinaciones y se ejecuta el procedimiento de conjunto (colocar una bala en un cañón, por ejemplo). Esta sintaxis corporal-objetual es lo que la milicia ilustrada llamaba “maniobra”. La disciplina constituye un complejo cuerpo-arma, cuerpo-instrumento, cuerpo-máquina. En fin, por último, 5) regla de *utilización exhaustiva*: la economía de la disciplina es positiva, plantea la utilización creciente del tiempo; su estrategia: la intensificación del uso del menor instante. Pues bien, en toda esta técnica de sujeción se forma un nuevo objeto: el cuerpo mecánico, portador de fuerzas y sede de duración, es susceptible de operaciones especificadas, que tienen un orden, un tiempo y condiciones internas. La disciplina organiza muy bien sus elementos constitutivos. El cuerpo se ofrece a nuevos mecanismos de poder. “Cuerpo del ejercicio, más que de la física especulativa; cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animales; cuerpo del encauzamiento útil y no de la mecánica racional, pero en el cual, por esto mismo, se anunciará cierto número de exigencias de naturaleza y de coacciones funcionales.”⁴⁹⁶ En última instancia, es el cuerpo el centro de las relaciones de poder.

- 3) La *organización de las génesis*: Diseño analítico del espacio y control extremo de las actividades, las disciplinas también han compuesto una tecnología para sumar y capitalizar el tiempo. La forma de servidumbre va mezclada con una transferencia de conocimiento. A partir de la escuela de los Gobelinos la época clásica supo diseñar toda una nueva técnica para ocuparse del tiempo de las existencias singulares; para regir las relaciones del tiempo, de los cuerpos y de las fuerzas; en fin, para asegurar la acumulación de la duración, capaces de aumentar el provecho o la utilidad de las actividades. Cosa que le interesará al capitalismo. Esta tecnología consta de cuatro procedimientos: 1) dividir la duración en segmentos, sucesivos o paralelos, cada con una conclusión especificada; 2) organizar las ocupaciones y actividades de acuerdo con un esquema analítico tan simple como sea posible, graduando escaladamente los niveles de complejidad en las actividades; 3) finalizar dichos segmentos temporales asignando pruebas que tienen una triple función: indicar si el sujeto ha alcanzado el

⁴⁹⁶ *Ibidem*, p. 159.

estatus suficiente, garantizar la conformidad de su aprendizaje con el de los demás, y diferenciar las dotes y cualidades de cada individuo, por cierto que las escuelas se han apropiado y desarrollado ampliamente esta tecnología; finalmente 4) disponer series de series, es decir, prescribir a cada serie de actividades –según su nivel, antigüedad, grado- los ejercicios que le convienen. El ejercicio, convertido en elemento de una tecnología política del cuerpo, tiende a una sujeción que no acaba jamás de completarse. Aquí el poder se articula completamente sobre el tiempo. Los procedimientos disciplinarios lo hacen aparecer lineal y en una sucesiva integración de momentos; un tiempo “evolutivo”. “En cuanto a las técnicas disciplinarias, hacen emerger series individuales: descubrimiento de una evolución en términos de ‘génesis’.” Foucault argumenta que la idea ilustrada de progreso de las sociedades, génesis de los individuos, bien podría ser correlativa de las nuevas técnicas de poder, y, más precisamente, de una nueva manera de administrar el tiempo y hacerlo útil. “Una macro y una microfísica de poder han permitido, no ciertamente la invención de la historia (hacía mucho tiempo que no tenía ya necesidad de serlo), sino la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulativa en el ejercicio de los controles y la práctica de las dominaciones.”⁴⁹⁷ La *dinámica* de la temporalidad continua y progresiva tiende a reemplazar la *dinástica* de los acontecimientos solemnes de la soberanía.

- 4) Por último *la composición de fuerzas*: es indudable que el desarrollo del capitalismo en las sociedades industrializadas de Europa, junto con la solidificación del Estado como centro regulador de la soberanía y la política continental, han sido acontecimientos fundamentales para comprender la historia moderna. También lo ha sido la necesidad de encontrar una práctica calculada de los emplazamientos individuales y colectivos, de los desplazamientos de grupos o elementos aislados, de los cambios de posición, del paso de una economía del cuerpo a otra; “en suma, de inventar una maquinaria cuyo principio no fuera ya la masa móvil o inmóvil, sino una geometría de segmentos divisibles cuya unidad de base fuera el soldado móvil con su fusil”.⁴⁹⁸ Y sin duda, más allá de los ejércitos estacionarios, también se trataba de una organización disciplinaria de la fuerza de trabajo y el ejército de reserva de la producción; quizá, en todo caso, lo que estaba en juego en aquellas nuevas relaciones y modos de producción, en aquellas

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 165.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 167.

formas de acumulación de la riqueza socialmente producida, en suma, era el cuerpo y siempre el cuerpo, con sus fuerzas y desgaste, en su materialidad lo que había que disciplinar finalmente. Se trataba, pues, de construir una máquina cuyo efecto se llevara al máximo por la articulación concertada de las piezas elementales de que está compuesta. 1) El cuerpo singular se convierte en un elemento que se puede colocar, mover, articular sobre otros en un *dispositivo* bien definido; 2) una vez que el cuerpo-segmento se constituye en una pieza de una maquinaria productiva multisegmentada, se lo inserta en las diversas series cronológicas que la disciplina debe combinar para formar un tiempo compuesto. 3) De ahí que la combinación medida de las fuerzas del cuerpo requieran de un sistema de mando preciso: toda la actividad del individuo debe ser ritmada y sostenida por órdenes terminantes cuya eficacia reposa en la brevedad y la claridad; la orden debe ser precisa, ni explicada ni meditada. Se trata de una relación de señalización: basta con percibir la señal.

La disciplina fabrica una individualidad dotada de cuatro características: “es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de las fuerzas).”⁴⁹⁹ Sus cuatro grandes técnicas son: la construcción de cuadros, la prescripción de maniobras, la imposición de ejercicios, y la combinación táctica de las fuerzas. La táctica, arte de construir –con los cuerpos localizados en los espacios celulares del poder analítico- las actividades codificadas, constituye aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada; es la forma más lograda de la disciplina. Combina diversos saberes (arquitectónicos, militares, productivos, escolares, etc.). Como dice Clausewitz, podría ser que la guerra -como estrategia- sea la continuación de la política. “Pero no hay que olvidar que la ‘política’ ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil.”⁵⁰⁰ La política –técnica de la paz y el orden internos- ha tratado de utilizar el *dispositivo* del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil. No se trata tanto de una “militarización” de la política como del empleo de *dispositivos disciplinarios* en el ordenamiento interior y civil. Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, también hay una serie ejército-política que pasa por la táctica. La estrategia nos permite comprender la guerra como manera de conducir

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁰⁰ *Ídem*.

la política entre Estados; la táctica nos permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil. Junto con el desarrollo de la técnica militar y los ejércitos nacionales, también surgió toda una minuciosa táctica militar y política por la cual se ejerce en el Estado-nación moderno un control de los cuerpos y sus fuerzas individuales sometidos al aparato de producción. Orden y silencio obediente de la paz: ese “ha sido también el sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática.”⁵⁰¹ Podría ser que este sueño no ha cambiado...

Panoptismo, visibilidad, normalización

I

Las disciplinas son un dispositivo de poder analítico; su extensión y generalización en el aparato de vigilancia no ha terminado. La modernidad ha generado maquinarias sumamente eficaces de la observancia social. La visibilidad, que para los situacionistas determinaba la nueva etapa de la producción capitalista, es una trampa. En el fondo, el aparato disciplinario perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente. Este ideal político ha conformado como correlato de las disciplinas el poder de vigilar para castigar mejor. Su tecnología ortopédica no sólo busca castigar las conductas infractoras, sino, particularmente, las conductas *desviadas* de la norma establecida. La *anormalidad* ha sido, a buen seguro, el blanco del poder disciplinario. Prevenir para ordenar mejor, ordenar mejor para la seguridad; quizá se trate de la trama generalizada más ambiciosa y, en todo caso, la que ha dado paso al ejercicio del poder en nuestro propio tiempo. La vigilancia formó parte del proceso de producción en fábricas, pero también en las instituciones formativas de la civilidad. Los sistemas de evaluación escolar actuales, basados en el modelo empresarial de las competencias, no han eliminado esta problemática, si bien han flexibilizado el método de enseñanza-aprendizaje. El comportamiento sigue siendo un criterio evaluativo singular e individualizante. El sueño panóptico se ha convertido en el proyecto de la sociedad. La estricta división del espacio –la *política del espacio disciplinario*– que caracteriza el desempeño político de la vigilancia es el

⁵⁰¹ *Ibidem*, p.173.

panoptismo, dispositivo político de alto impacto: pone en juego la división de la ciudad en secciones distintas, en las que se establece el poder de un intendente; cada calle bajo la autoridad de un síndico-vigía; emplazamiento de una inspección que funciona sin cesar. Algún día habrá que escribir la historia del poder disciplinario en México; pues ésta existe, sigue vigente.

La modernidad conoció dos grandes esquemas de racionalización espacial: el modelo de la lepra y el modelo de la peste. La lepra, sobre la que se monta la tecnología del Gran Encierro de los hospitales psiquiátricos, consiste en la *reclusión de exclusión*: aleja a los enfermos y los recluye en espacios condenados al cierre social, de preferencia en las afueras de las ciudades. El esquema de la peste, por otra parte, produce toda una cuadrícula analítica rigurosamente compartimentada en donde la racionalización de la vigilancia y el control de la ciudad en distritos, barrios, calles y casas, constituye el circuito del poder exitoso. Este diagrama político prescribe a cada cual su lugar, a cada cuerpo su enfermedad y muerte; constituye un efecto de poder al que quiere omnipresente y omnisciente, que se subdivide de manera regular e ininterrumpida hasta la determinación final del individuo, de lo que lo caracteriza, de lo que le pertenece, de lo que le ocurre. Espacio celular, proveniente del desarrollo de la medicina demográfica y el control poblacional, el diagrama político de la peste podría muy bien formar parte del panoptismo moderno. A través de sus particiones estrictas el reglamento penetra hasta los más finos detalles de la existencia, delinea en suma el funcionamiento capilar del poder. “La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, de escritura, la ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre todos los cuerpos individuales, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada.”⁵⁰² Ella marca la pauta de todo un control legitimado por la *veridicción* de los saberes humanos.

No es de sorprender que de estos extraños mecanismos de la salubridad occidental surgiera el *Panóptico* de Bentham. En la periferia una construcción en forma de anillo rodea una torre central, con anchas ventanas que se abren sobre las celdas que se encuentran dispuestas alrededor de la torreta de vigilancia. Dispositivo panóptico, máquina de ver sin cesar y reconocer al punto; todo ello sin que el vigilante sea visto en reciprocidad por los custodiados. Maquinaria de visibilidad plena. La importancia de este dispositivo reside en la automatización y desindividualización del poder. Esta máquina garantiza la asimetría y el desequilibrio, perfecciona el poder de castigar; en el extremo, el preso, el estudiante o el obrero, nunca saben

⁵⁰² *Ibidem*, p. 202.

si son vistos y por ello nunca pueden evitar el control internalizado, *subjetivado*, de su ardua actividad. Una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia. El ejercicio del poder tiende a ser incorpóreo; su geometría punitiva lleva al extremo de la simplicidad el uso de la coerción. “El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega su propio sometimiento.”⁵⁰³ Pero a diferencia del orwelliano *1984* -tan distinta, por otra parte-, esta maquinaria no es una *distopía* literaria, la pesadilla de un mundo a caballo entre el fin de los totalitarismos y el inicio de la Guerra Fría. El panóptico: máquina de individualización extrema. Su función es correctiva, *normalizadora*.⁵⁰⁴

Foucault suponía, no sin razón, que el panoptismo tiende a difundirse por el cuerpo social; su función generalizada consiste en identificar y eliminar la *anomalía* en el orden político; su amplificación tienden a correlacionar el “exceso de poder” con el “exceso de producción” capitalista.

II

El panoptismo está en el inicio de una nueva anatomía política del cuerpo. Frente a la disciplina-bloque, aquella más tradicional de las instituciones cerradas, se sitúa el otro extremo: las disciplinas-mecanismo: dispositivos funcionales que hacen más eficiente el ejercicio del poder, un diseño de las coerciones sutiles para la sociedad. Esto ha tenido varios efectos: 1) *la inversión funcional de las disciplinas*: antes formadoras de cuadros militares, ahora productoras de individuos obedientes en el cuerpo social; 2) *la enjambrazón de los mecanismos disciplinarios*: la disciplina clásica se organizaba en torno de instituciones bien delimitadas y cerradas; en la modernidad se han ido extendiendo y desinstitucionalizando hasta verlas correr libremente en todas las esferas de la existencia; como escribe Foucault: “El poder policiaco debe actuar ‘sobre todo’: no es en absoluto, sin embargo, la totalidad del Estado ni del reino, como cuerpo visible e invisible del monarca; es el polvo de los acontecimientos, de las acciones, de las conductas, de las opiniones –‘todo lo que pasa’; el objeto de la policía son esas ‘cosas de cada instante’, esas ‘cosas de nada’ de que hablaba Catalina II en su Gran Instrucción.”⁵⁰⁵ Panoptismo, poder de las infinitas bagatelas. Estos sistemas de micropoder no están necesariamente regulados por

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 206.

⁵⁰⁴ “Pero el panóptico no debe ser comprendido como un edificio onírico: es el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o rozamiento, puede muy bien ser representado como un sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que se puede y que se debe desprender de todo uso específico.” *Ibidem*, pp. 208-209.

⁵⁰⁵ M. Foucault *op. cit.*, pp. 216-217l.

los aparatos jurídicos de las sociedades; su nivel de aplicación es el poder sobre los cuerpos, no el ámbito de la ley. Lo que generaliza el poder de castigar ha sido menos la conciencia universal de la ley que los procedimientos capilares de las disciplinas, esos panópticos de todos los días: “Y para volver al problema de los castigos legales, la prisión, con toda la tecnología correctiva de que va acompañada, hay que colocarla ahí: en el punto en que se realiza una torsión del poder codificado de castigar, en un poder disciplinario de vigilar; en el punto en que los castigos universales de las leyes vienen a aplicarse selectivamente a ciertos individuos y siempre a los mismos; hasta el punto en que la recalificación del sujeto de derecho por la pena se vuelve educación útil del criminal; hasta el punto en que el derecho se invierte y pasa al exterior de sí mismo, y en que el contraderecho se vuelve contenido efectivo e institucionalizado de las formas jurídicas.”⁵⁰⁶ En suma, el panoptismo es la utopía del poder en la modernidad.

III

Hoy mismo, cuando pasamos de la conquista tecnológica de la visibilidad a la conquista de la transparencia, so pretexto del terrorismo la mirada también se ha globalizado. En el fondo el hecho de la videovigilancia -en modo alguno el único campo de la visibilidad contemporánea- es una mutación civilizatoria que debemos pensar. Hay una paradójica democratización del panoptismo: su condición no es la invisibilidad del vigilante, es la pulsión absoluta del control social. La sociedad contemporánea es como una cárcel abierta; la simple presencia de artefactos de vigilancia en espacios públicos nos hace “presuntos culpables” de crímenes que no hemos cometido... todavía. Hoy el control se ejerce sobre la sociedad abierta; es el fin de la cárcel como la conocemos, es el inicio de la criminalización de la sociedad. Tras el 11 de septiembre de 2001, existe una globalización securitaria donde lo Otro amenazante ha desaparecido; las nuevas tecnologías informáticas, capaces de fotografiar el planeta, han desplazado todo “afuera” posible. Las cárceles eran espacios cerrados donde permanecía un “afuera” en el que la vida podía transcurrir, ¿cuál es el “afuera” del mundo? En las sociedades globales las ciudades se han convertido en panópticos abiertos. La sociedad criminalizada por la videovigilancia se encuentra lista para encontrar la amenaza, cualquier amenaza, en el seno de ella misma. El “enemigo” viene de adentro. La sociedad global está lista para defenderse de sí misma. La paz forzada es la guerra de todos contra todos. Bien dice Wajzman, en respuesta a las nuevas políticas de seguridad de la Unión Europea, el *continuo de seguridad* es la “unificación de todos los territorios. Semejante *continuo* contiene la idea de un espacio Schengen que

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 226.

extiende las fronteras exteriores de cada Estado europeo hasta los límites del continente. Ahora bien, si la lógica del *continuo de la seguridad* termina aquí, no es sólo por razones políticas: todo *continuo* es, por esencia, universal. Implica una extensión continua en el espacio, de la ‘colectividad nacional’ a Europa y de Europa al mundo.”⁵⁰⁷ Si la obsesión excesiva por la seguridad parece ilimitada, es porque también ha terminado con el “espacio” como lo conocemos. El *continuo* no tiene fin. Frente a este desbordamiento de la mirada, del paso del *prever* al *sobrever*, cabría preguntarnos ¿por qué todos somos vigilados en nuestras ciudades bajo pretexto de que algunos deben serlo?

En este mundo donde la *seguridad* es irracional, es urgente preguntarnos: ¿dónde está lo Otro? ¿Cómo es posible Otro mundo? Es urgente que la imaginación política gane esta batalla por un mundo radicalmente distinto, sin él no hay más esperanza.

IV

Las prisiones, esas instituciones austeras, forman parte del *dispositivo panóptico*. Para Foucault la forma-prisión se constituyó al exterior del sistema judicial; las tecnologías de normalización y vigilancia disciplinaria son su lugar de emergencia. El aislamiento, el trabajo como medio de reformar al individuo delincucional, la regulación de las penas y castigos la constituyen. Esta tecnología, que extrae conocimiento de los individuos por medio de los saberes y las ciencias humanas, conserva la misma estructura que en el siglo XX; si algunos cambios la han atravesado, ello ha sido para reafianzar su gestión dentro de la “economía política del poder”. El archipiélago penitenciario, en efecto, tiene un papel *positivo* dentro de la distribución política de los castigos. Lejos de reformar a los sujetos o disminuir la tasa criminal, la prisión es una fábrica de delincuentes.⁵⁰⁸ Pero ¿si esto es así, entonces para qué las conservamos? Para administrar los ilegalismos en la sociedad. “No se debe, pues, concebir la prisión, su ‘fracaso’ y su reforma mejor o peor aplicada, como tres tiempos sucesivos.”⁵⁰⁹ Este sistema simultáneo que ha sobrepuesto la privación de la libertad, es un “suplemento” que refuerza el sobre poder del Estado y la policía: ha producido todo un sistema de racionalidad y veridicción encarnado en saberes sobre el *sujeto*; construye, en fin, toda una arquitectura de lo punible que rebasa a la mera institución penitenciaria. Es un punto de relevo del *sobre poder* actual. La pertinencia de la cuestión delincucional en nuestras relaciones sociales, la inducción de la reincidencia, la transformación del infractor ocasional en delincuente habitual, y la

⁵⁰⁷ Gérard Wajcman, *El ojo absoluto*, Buenos Aires, Manantial, 2011, p. 85.

⁵⁰⁸ Cf. M. Foucault, *op. cit.*, p. 270.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 276.

organización del medio cerrado de la delincuencia son sus *efectos productivos*. No cabe duda de que actualmente muchos Estados gobiernan a través de la criminalidad; bajo la excusa de combatirla belicosamente, con el pretexto de eliminar en ella –que siempre permanece- los problemas estructurales de la inseguridad social, de fortalecer, finalmente, las instituciones gracias a la gran maquinaria panóptica del encierro todos somos vigilados. En suma: “la prisión ha logrado muy bien producir la delincuencia, tipo especificado, forma política o económicamente menos peligrosa –en el límite utilizable- de ilegalismo; producir los delincuentes, medio aparentemente marginado pero centralmente controlado; producir el delincuente como sujeto patologizado.”⁵¹⁰ El éxito de la prisión consiste en producir la “delincuencia” para administrar y explotar –política y económicamente- los ilegalismos tolerados. La delincuencia es útil al poder.

Vigilar y castigar termina la genealogía de las prisiones en el siglo XIX. A partir de la pregunta por la genealogía constitutiva de estas instituciones, que combinan mecanismos de exclusión e inclusión –excluyen porque se sitúan en el margen de las preocupaciones sociales dominantes, incluyen porque en ellas la gestión de los ilegalismos se hace eficaz- el pensador francés pudo lanzar una *problematización* mucho más global: ¿cómo se ejerce el poder?, ¿mediante qué mecanismos en específico es que se constituye toda una *tecnología política del cuerpo*?, ¿qué herramientas de análisis nos permiten dar con la especificidad material del poder? Sobre todo le permitió constituir el *modelo de la guerra* como rejilla de inteligibilidad a partir de la cual poder y deber plantear el problema del poder político. Nosotros mismos, en el siglo XXI, no hemos dejado de estar obsesionados por la cuestión penitencial y la criminalidad asociada a ella. La criminalidad, en sus diversas formas –terrorismo, tráfico de estupefacientes, criminalización de la protesta civil y aún de las masas depauperadas por el capital financiero-, sigue estando en el centro del debate político contemporáneo. Incluso hay una ideología de *vox populi* para la cual los derechos humanos –cuestionables, pero no prescindibles- son un instrumento que defiende solamente a los delincuentes. En el fondo de estos planteamientos late intensamente un nervio autoritario en nuestras sociedades, nervio que habrá que apaciguar mediante la desmovilización de las pasiones tristes (como las llamaba Spinoza); dado que es más fácil inducir en un cuerpo social temeroso la idea de que la seguridad deseada sólo vendrá con la mano dura y el refuerzo policiaco de los controles políticos.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 282.

Quisiera concluir este apartado haciendo un par de señalizaciones de la manera en que Foucault, a través de su militancia en el GIP o por su cuenta, problematizó la cuestión carcelaria después de *Vigilar y castigar*. Sin duda, es imposible volver a un estado de cosas anterior al nacimiento de las prisiones. ¿Cuáles podrían ser las “alternativas” frente a tan tremenda cuestión? Boullant, autorizado lector, resumía la posición de Foucault en 4 grandes intentos de dar respuesta al problema:

- 1) Redefinir, ante todo, el conjunto de lo punible. Contra las penas a cadena perpetua, Foucault sostenía que toda pena debería tener un término en el tiempo.
- 2) Disociar castigo y enmienda. Esto es, eliminar paulatinamente las penas vinculadas a lo terapéutico –otro de los circuitos del poder-. A decir de Boullant, Foucault mostraba predilección por las multas antes que por la criminalización de las conductas. De ahí que descriminalizar o despenalizar ciertos delitos fuera una idea que rondara sus planteamientos e intervenciones públicas. Finalmente, la sexualidad no debía nunca ser objeto de ningún tratamiento judicial.
- 3) La cárcel debía dejar de ser una zona de no derecho. Lejos de abolir las prisiones, Foucault proponía someterlas al derecho común: terminar con la penalidad de excepción y aumentar el control ciudadano.
- 4) Finalmente, era preciso terminar con la idea de que el sistema penal podría ser leído a la luz de una teoría de la culpabilidad.⁵¹¹

Pues bien, estas ideas foucaultianas podrían volver a ser discutidas en la actualidad. Sobre todo cuando, después de Foucault, investigadores como Loïc Wacquant han mostrado que las cárceles funcionan mejor cuando se trata de los pobres que de otros infractores. Lentamente, con una genealogía que es preciso trazar, se ha conformado una tecnología de gobierno sustentada en la idea de que mediante el uso de instituciones penales es posible restaurar la justicia social. Falso debate que elude la cuestión de fondo: no se trata de un problema de control social, sino de distribución y apropiación de la riqueza socialmente producida. Entre tanto, en nuestros neoliberales tiempos la mano dura del autoritarismo continúa creciendo indiscriminadamente junto a la liberalización del mercado.⁵¹²

⁵¹¹ F. Boullant, *op. cit.*, pp. 100-101.

⁵¹² De Loïc Wacquant conviene ver *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Manantial, 2000. He tratado de reflexionar brevemente sobre estos problemas en un pequeño ensayo para el portal #1Dmx. Ver [www.http://1dmx.org/2012/12/27/protesta_global/](http://1dmx.org/2012/12/27/protesta_global/) [Consultado el 14 de enero de 2012].

Políticas del cuerpo en la modernidad II: el biopoder

Para Deleuze lo interesante de *Vigilar y castigar* reside en su funcionalismo crítico y en desmontar los supuestos prácticos y teóricos de la izquierda francesa.⁵¹³ Aquél libro-artefacto nos permitía salir de la pregunta ontológica ¿qué es el poder? Para comenzar a preguntarnos ¿cómo se ejerce? Procedimientos y desempeños en oposición a esencialismos políticos. El *modelo de la guerra* está expuesto allí con toda claridad. Durante buena parte de los años setenta fue así. El texto en el que se muestran las conclusiones de este modelo analítico es *La voluntad de saber*, texto que marca el surgimiento de la noción de biopolítica en el pensamiento foucaultiano. Como es bien sabido, *La voluntad de saber* de 1976 es el primer volumen de la proyectada genealogía de la sexualidad que Foucault deseaba culminar con una serie de estudios sobre la sexualidad cristiana y el régimen de psiquiatrización de las histerias femeninas del siglo XIX. Lo que muestra este libro, uno de los más polémicos que se hayan escrito en la filosofía contemporánea, es que la *sexualidad* occidental forma parte de un *dispositivo de poder* que sujeta a los individuos a un aparato de saberes y procedimientos de veridicción que buscan *normalizar* su comportamiento. Sobre todo, es la cuestión de la sexualidad y las técnicas de confesión —primero religiosas, luego clínicas— la que hizo surgir, en el registro de los procedimientos de poder, a la población como dimensión biológica del ejercicio político en nuestras sociedades.

Esto debe entenderse en el contexto post-68. Luego de la revuelta estudiantil europea, para muchos la partera de las movilizaciones civiles y políticas contemporáneas —aquella de los llamados movimientos “anti-sistema”—, las alianzas de Freud y Marx procuraban sugerir que la “sexualidad burguesa”, esa moral victoriana, era uno de los frentes necesarios para la emancipación integral. Todos los tabús sobre la moral sexual, sobre la homosexualidad y el disfrute de los placeres, fueron activamente cuestionados, invertidos, desplazados y a menudo eran concebidos como parte de una civilización que la acción revolucionaria debía extinguir. Hablar de la sexualidad, sobre todo, era una práctica alentada por todas las técnicas *psi* de la subjetividad. Dentro de este contexto de hedonismo contracultural podía surgir lo que el

⁵¹³ G. Deleuze, *op., cit.*, p. 51. A pesar de que la microfísica analizada por Foucault es uno de los arsenales más finos de la “analítica del poder”, no comparto la opinión de Deleuze acerca del “funcionalismo”. En Foucault no hay nada de funcionalismo, no existe el supuesto de que las relaciones de poder sean positivas únicamente por ser funcionales; de otra forma no entenderíamos la crítica a la racionalidad penitenciaria que hace el francés, pues, en el fondo, las prisiones no son útiles de acuerdo a sus finalidades autolegitimadoras (diseñar un espacio de custodia permanente sobre la criminalidad, reformar a los individuos para reinsertarlos en las relaciones de producción, etc.) sino todo lo contrario. Es la *infuncionalidad* penitenciaria la que hace que estas ciegas maquinarias sean conservadas en el régimen global.

filósofo Herbert Marcuse –ambiguamente admirado por Foucault- llamaba el Gran Rechazo: la posibilidad de una oposición que lograra realizar los aspectos utópicos que el mundo unidimensional había clausurado.⁵¹⁴ Aunque las ideas de Marcuse son de gran interés no sólo para comprender a las movilizaciones que surgían en los años sesenta y setenta contra el capitalismo, sino para entender muchos de los problemas contemporáneos en el orden de la relación entre pensamiento crítico e imaginación política, lo cierto es que eran combatidas activamente por Foucault en este volumen del que hablamos.

Desde el siglo XVIII nace una propensión política a solicitar discursos sobre la sexualidad de los individuos, y alrededor de ellos se forma toda una racionalidad encargada de tomarlas a buen resguardo. Desde esta época, dirá Foucault, el sexo no es algo que se juzgue únicamente, sobre todo es algo que se administra. “Participa del poder público; solicita procedimientos de gestión; debe ser tomado a cargo por discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de ‘policía’.”⁵¹⁵ De ahí que esperar la liberación justamente de un *dispositivo de poder* que sujeta a los individuos a controles administrativos fuera un despropósito. Durante el siglo ilustrado –que junto a las libertades inventó a las disciplinas- surgió el problema económico y político de la “población”: “la población-riqueza, la población-mano de obra o capacidad de trabajo, la población en equilibrio entre su propio crecimiento y los recursos de que dispone. Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un ‘pueblo’, sino con una ‘población’ y sus fenómenos específicos, sus variables propias”.⁵¹⁶ Desde entonces la natalidad, la morbilidad, la duración de vida y fecundidad, las formas de alimentación y vivienda son preocupaciones políticas de orden gubernamental. Surge toda una economía política alrededor del sexo de las poblaciones; su análisis raya en el límite entre lo económico y lo biológico. Hay de hecho toda una ingeniería política capaz de hacer hablar del sexo. El crecimiento de las perversiones es en realidad el producto de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres. Desde el siglo XVIII existen tres grandes códigos que regulan las prácticas sexuales: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil.⁵¹⁷ Cada una dará lugar a diversos procedimientos de poder; en particular, la pastoral cristiana dará lugar a la conducción y el problema del gobierno de las almas, que forma parte de la amplia genealogía de la gubernamentalidad. Como bien dice Foucault:

⁵¹⁴ Ver Herbert Marcuse, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 4ª edición, 1986.

⁵¹⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 30ª edición, 2005, p. 34,

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 49.

“Poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan.”⁵¹⁸ Esta nueva genealogía no sólo muestra que sobre la sexualidad y los placeres modernos no pesa una *represión* y ni siquiera una *inhibición*, sino que se monta todo un gran aparato de saber-poder que nunca ha tenido otra finalidad que hablar y hacer hablar de la sexualidad. La sexualidad es aquello en donde estamos más íntimamente sujetos a los dispositivos de poder. Es constitutiva de la subjetividad contemporánea. No sólo ha cambiado la táctica de poder; cambió la táctica de análisis: hay un punto de inflexión en el estudio del poder. Ya no se trata de las técnicas que *individualizan* y *normalizan* al sujeto de las disciplinas, encadenado en un espacio urbano analíticamente segmentado por las tecnologías de un panoptismo diseminado en todo el espesor de las relaciones sociales; estamos lejos, bien lejos de las prisiones, quizá reclusos en el consultorio del psiquiatra o del psicoanalista, acosados en el diván por mil y un pesadillas e imágenes dantescas de la infancia-destino, murmurando y regodeándonos en el goce de nuestros síntomas, o simplemente comprando las mercancías de la sexología devenida ideología y forma de vida-consumo. Estamos en el orden de la sexualidad, que no es naturaleza menos que invento del poder. Se trata ahora de mostrar los procedimientos políticos que operan sobre el cuerpo de la población. La densidad demográfica ha entrado en escena. Con ella también aquello que de más biológico tiene el cuerpo de la especie.

La investigación foucaultiana opera una crítica al nivel del “deseo”: el poder no es la investidura exterior a los sujetos que, transformándolos, los hace más obedientes; el poder es aquel conjunto táctico-estratégico de procedimientos que induce *deseo* o, mejor, aquella historia del cuerpo-población que constituye al hombre como *sujeto deseante*. Esta es la genealogía que Foucault se propone trazar.

Como se ha mencionado, Foucault hace menos una “teoría” del poder que un “análisis” de sus procedimientos. “La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una ‘teoría’ que hacia una ‘analítica’ del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo.”⁵¹⁹ Sin embargo, Foucault no hará tanto la historia de la sexualidad y del sujeto de deseo como la genealogía de las prácticas de sí a lo largo del periodo clásico y helenístico.

⁵¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 100.

La voluntad de saber es algo más que un libro introductorio para el proyecto general de la historia de la sexualidad; su núcleo es el concepto de *biopoder* que Foucault postula en el capítulo final. Si las *disciplinas* son un descubrimiento en el nivel de los micro-poderes, la *biopolítica* es la rejilla de especificación de la macro-política contemporánea. En torno al cuerpo-población, desde hace mucho tiempo, se han establecido una serie de controles políticos que pesan sobre la vida misma de los colectivos humanos. Biopolítico es también el engarce desde el cual podemos distinguir un *modelo del gobierno* para pensar las relaciones de poder. Quizá el neoliberalismo no sea más que una tecnología biopolítica de gobierno poblacional.

Foucault reflexionó sobre el *biopoder* –como Arendt sobre la violencia y Marcuse sobre la sociedad unidimensional- durante la carrera armamentística de las potencias mundiales, con el problema de la bomba atómica como peligro sobre la vida misma en su generalidad, y luego de las experiencias totalitarias del nazismo y el estalinismo. El *sobrepoder* de los Estados no quería desaparecer del escenario político sin hacer alarde de su desproporcionalidad. Hay una inversión que es característica de la política contemporánea: si antes la soberanía consistía en el derecho de *hacer morir* o *dejar vivir* a los súbditos, actualmente el poder político consiste en *hacer vivir* y *rechazar* hacia la muerte. El soberano podía emprender la guerra contra sus súbditos –según vimos-; ahora la gestión del poder está destinada a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir del siglo XVIII el derecho de muerte se desplazó para apoyarse “en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias.”⁵²⁰ A pesar de ello, las guerras nunca tuvieron tanta capacidad mortífera como en el siglo XX. Las matanzas llegaron a ser vitales en la modernidad. El principio de guerra “matar para poder vivir”, se convirtió en la principal estrategia entre Estados. “Si el genocidio es por cierto el sueño de los poderes modernos, ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y se ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población.”⁵²¹ Adorno y Horkheimer hablaron de cómo el nazismo y el mundo administrado dominaban la naturaleza interior, pero Foucault muestra aquello que puntualmente supone esta mutación en las relaciones políticas: la modernidad ha visto la emergencia de la *biopolítica*.

Junto a la *anatomo-política del cuerpo disciplinario* han surgido nuevos controles reguladores al nivel de la población. En torno al siglo XVIII, el ejercicio del poder se “fue centrando en el

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 165.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 166.

cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores*: una *biopolítica de la población*.⁵²² Desarrollo de toda una organización del poder sobre la vida. Inicia la era del *bio-poder*, elemento fundamental de desarrollo del capitalismo. Por primera vez en la historia, lo biológico se refleja en lo político. Este “umbral de modernidad biológica”, situado en el momento en que la especie entra en el juego de las relaciones de poder, diseña todo un conjunto de estrategias cuya genealogía, modalidades y objetivos habrá que continuar investigando. Pero también modifica drásticamente todo el saber que creíamos tener sobre lo humano. “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.”⁵²³

Éste *dispositivo de la sexualidad* le mostró a Foucault la generalidad de la política moderna, ejercida al nivel del cuerpo-poblacional y, en él, de lo biológico en su nivel más básico. Podría decirse que, en el límite, la vida es un invento de las tecnologías de poder occidentales, y un invento cuya historia todavía no termina de hacerse. En la sexualidad la modernidad habrá descubierto la *simbólica de la sangre*, cuya lógica guerrera y demencial, daría lugar a los racismos de Estado que desde el siglo XIX han acompañado el desarrollo de la cuestión nacional al interior de los Estado europeos y aún en la ocupación de las colonias de los países imperialistas. Este poder biologizante se encuentra en la matriz del nacionalsocialismo; es la matriz también de todo racismo de Estado. El nazismo fue la combinación más brutal de las fantasías de la sangre con los paroxismos del poder disciplinario. “Una ordenación eugenésica de la sociedad, con lo que podía llevar consigo de extensión e intensificación de los micropoderes, so capa de una estatización ilimitada, iba acompañada por la exaltación onírica de una sangre superior; ésta implicaba el genocidio sistemático de los otros y el riesgo de exponerse a sí misma a un sacrificio total.”⁵²⁴ Finalmente, el *modelo de las relaciones de poder como una guerra al interior de la sociedad* le permitían a Foucault dar una explicación del sobre poder totalitario. A través de estas experiencias y rodeos, el *modelo de la guerra* muestra la conclusión de

⁵²² *Ibidem*, p. 168.

⁵²³ *Ibidem*, p. 173.

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 181. En *Defender la sociedad* el nazismo aparece como una mezcla entre el poder soberano y el biopoder.

la analítica del poder: el dispositivo de la sexualidad es tan efectivo, que nos hace creer que “liberándolo” encontramos nuestra emancipación.

II. Modelo del gobierno (1977-1984)

En 2004 Thomas Lemke sostuvo que Michel Foucault había cuestionado paulatinamente el “modelo de la guerra” como rejilla analítica privilegiada para estudiar el ejercicio del poder. A partir de 1977 es notorio un vuelco en la cuestión. Durante un tiempo considerable, e incluso al final de su vida, el teórico francés se había mostrado interesado en abordar los problemas contemporáneos desde la perspectiva del *biopoder* que había iniciado en 1975. Las nuevas políticas económicas y el desmantelamiento del keynesianismo en Europa imponían una serie de procedimientos políticos de nuevo tipo. Era el problema del gobierno aquello que, con mayor ahínco, estaba sobre la mesa del debate. A distancia de la disyuntiva entre el consensualismo racional-comunicativo de Habermas y la violencia y coerción como modalidad analítica del poder, Foucault asumió el trabajo de realizar una *genealogía de la gubernamentalidad*. Habría que distinguir, con todo, tres momentos de esta genealogía sistemática aunque dispersa. El primero de ellos es el análisis del “arte del gobierno” en Europa durante el siglo XVI; posteriormente, a partir de ella, Foucault analiza al neoliberalismo como una tecnología de gobierno biopolítico; finalmente, el francés remontará su genealogía hasta la antigüedad clásica y helenística, donde rastrea las prácticas y tecnologías del yo como técnicas de autogobierno que los individuos pueden ejercer sobre sí mismos para darle forma a su libertad. De esta manera, el abanico que abarca los análisis de la gubernamentalidad son amplios y heterogéneos. En este trabajo sólo me detendré a examinar los primeros dos momentos de esta genealogía, pues nos permiten pensar el presente como un umbral gubernamental que es decisivo cuestionar.

Gubernamentalidad I: razón de Estado, dispositivos de seguridad, biopolítica

En 1977 Foucault dicta su importante curso *Seguridad, territorio, población*. Este trabajo presenta un punto de inflexión sobre sus anteriores planteamientos. Si para el artificiero el poder se ejercía como una batalla, a partir de este momento comienza a plantearse como un problema de gobierno. El *gobierno* aquí no se entiende como una disposición o facultad política propia del Estado, sino más bien como un *arte*, desarrollado durante el siglo XVII, que tenía la finalidad de *conducir a los hombres*; de esta forma el *gobierno* es una práctica racional y meditada a

la que podemos definir como el *arte de la conducción de los hombres*. Por cierto que su aplicación era diversa; ésta *tejné* constituía un régimen de *gubernamentalidad* disperso: de las almas a los niños, de las mujeres a las embarcaciones, finalmente de los hombres sobre sí mismos Occidente dio lugar a técnicas en las que la libertad se conducía y dirigía hacia diversos *télos* (salvación, navegación, pedagogía, domesticidad, etc.). Sobre todo, el *gobierno* no es coercitivo por naturaleza, es *productivo*. Distinto de la soberanía (ejercida sobre cosas y territorios), el arte del gobierno conforma un complejo tecnológico que toma en cuenta la necesidad de dirigir y fortalecer las fuerzas del Estado en un momento en el que los Estados-nación comienzan a aflorar y consolidarse en el escenario continental. El siglo XVII marca, pues, el nacimiento de la *Gubernamentalidad* como modalidad política.

A la par que los estados desarrollan estructuras *gubernamentales* también se conforma la doctrina de la *razón de Estado*. Entre otras cosas, esta preocupación por la veridicción y el arte racional de guiar poblaciones enteras, diseña *dispositivos de seguridad* que forman parte de la genealogía de nuestras contemporáneas tecnologías políticas. Su peculiaridad es que ejerce el poder desde la economía política.

El cambio, la inflexión o la discontinuidad son patentes: ya no se trata de describir la “economía del poder” disciplinario y biopolítico, se trata más bien de hacer aparecer el *biopoder* como una *tecnología de gobierno* que se ejerce principalmente por medio de la “economía política”. El *umbral de la gubernamentalidad* señala, así, el punto final del abordaje foucaultiano sobre la política. La política debe pensarse como un arte del gobierno y no como una guerra de razas y clases. Ya no se trata de *defender la sociedad* sino de *gobernar a las poblaciones*.

Sin duda que ello forma parte de la historia de la racionalidad occidental. Aquí sólo interesa en la medida en que la *gubernamentalidad* ha sido problematizada por el pensamiento crítico de Foucault. Ha ocurrido que la política es la continuación de la guerra por otros medios, pero también podría ser que la política sea un sistema de racionalidad que procura conducir la subjetividad. Y, contra la opinión al uso, esta gubernamentalidad, este umbral biopolítico, no requiere de la astuta *virtú* del príncipe de Maquiavelo sino de la dispersión de tecnologías gubernamentales por medio de la *policía*. Si el príncipe marca el inicio de la ciencia política moderna, aquél arte de conservar el principado y consolidar el Estado-nación por medio del león y el zorro soberanos, la *razón de Estado* aparece como el arte de conducir las poblaciones para fortalecer la seguridad del Estado; sobre todo: el príncipe de Maquiavelo, con su soberanía, funcionan como un principio trascendente a la población; mientras que el gobierno

y su racionalidad son inmanentes a ella. Si *De principatibus* inaugura el estudio de la política en su positividad –tal como la política se ejerce, según la experiencia diplomática del genio de Florencia-, el *arte del gobierno* hace uso de las técnicas de conducción ya iniciadas en Occidente para fortalecer al Estado.⁵²⁵ Si hay una *virtud* del poder, no será más la del astuto soberano sino la del cuerpo gubernamental que conduce a las poblaciones.

El campo de aplicación propio de la gubernamentalidad es, entonces, el conjunto urbano de las ciudades en creciente desarrollo mercantil y no la corte del príncipe. Antes de analizar estos elementos constitutivos de la gubernamentalidad, conviene aclarar de entrada que éste arte de la conducción subjetiva debe entenderse como una aplicación del *biopoder*: el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que constituye los rasgos biológicos de la especie humana forma parte de la política moderna. Forma parte del biopoder la constitución de *dispositivos de seguridad*. Muy probablemente la “sociedad securitaria” contemporánea consolidó sus técnicas y estrategias globales mucho antes de la administración Reagan, como suele decirse hoy en día. En todo caso, su genealogía se remonta mucho más atrás de los años ochenta del siglo XX. La seguridad se ejerce sobre la población;⁵²⁶ sí, como control, pero también como algo más. La forma general de la seguridad, como indica Foucault, está en función de acontecimientos que es preciso regularizar en un marco polivalente y transformable: “El espacio propio de la seguridad remite entonces a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y lo aleatorio, una temporalidad y una aleatoriedad que habrá que inscribir en un espacio dado.”⁵²⁷ Los *dispositivos de seguridad* acondicionan un medio sobre el cual pueden operar. El espacio políticamente diseñado excede al cuerpo poblacional, podríamos hablar incluso de una *política del espacio securitario*, sobre la que volveremos. Hay que comprender primero el mecanismo general de la *razón gubernamental*.

En esta sección me detendré a analizar arqueológicamente la formación de tres conceptos fundamentales para el estudio del biopoder: gubernamentalidad, seguridad y ciudad. Ellos nos darán una visión de conjunto de este segundo modelo dentro de la problematización foucaultiana del poder.

Gubernamentalidad

⁵²⁵ Ver Nicolás Maquiavelo, *De principatibus*, México, UACM, 2010. Edición bilingüe de gran importancia.

⁵²⁶ M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 27.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 40.

¿De dónde proviene la *Gubernamentalidad*?, ¿cuál es su genealogía? Con el desarrollo del mercantilismo la “economía política” comenzaba a entrar dentro del cálculo de beneficios para el Estado-nación. Pero también la vida de las poblaciones. La densidad demográfica, la emergencia de nuevos riesgos bacteriológicos y la mercantilización de la economía impusieron nuevas relaciones de gobierno sobre los hombres. Sobre todo nuevas relaciones de gobierno de las poblaciones; se la percibía sobre todo, sí, como hecho biológico. La naturalidad de la población no era, empero, un esencialismo, constituía más bien una “naturalidad penetrable”, moldeable, racionalizada y técnicamente aprovechable para el Estado.⁵²⁸ “La población es un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes; también se puede destacar en ella el aspecto universal del deseo que produce regularmente el beneficio de todos, así como las variables de las que depende y son capaces de modificarlo.”⁵²⁹ Ello inaugura una nueva secuencia de mecanismos: seguridad-población-gobierno son la triada de lo que llamamos política. Si comprendemos a fondo la importancia y la formación de la gubernamentalidad podremos comprender cómo se desprende la problemática de la seguridad en Foucault. Ahora bien, es posible afirmar que el problema del “gobierno” estalla en el siglo XVI: por un lado, como decíamos, la proliferación de técnicas de conducción que podríamos simplemente llamar “problemática estoicista” (¿cómo tener un buen gobierno de sí mismo?), en fin, problema que será ampliamente elaborado por la pastoral católica, las técnicas pedagógicas, etc.; por otra parte hay un problema muy distinto en lo concerniente al gobierno: es la preocupación de los príncipes por conservar el Estado. Hay, pues, dos movimientos, dos procesos: “el proceso que, al deshacer las estructuras feudales, está instalando, introduciendo los grandes Estados territoriales, administrativos, coloniales, y un movimiento muy distinto que, por lo demás, no carece de interferencias con el primero, pero es complejo (...) y, con la Reforma y luego con la Contrarreforma, pone en cuestión la manera de ser espiritualmente dirigido en esta tierra hacia la salvación.”⁵³⁰ Movimiento de concentración estatal, movimiento de dispersión y disidencia religiosa. Bien, ambas plantean la problemática general de “cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, mediante qué métodos”; problemática de la cual la *crítica* será como su exacto inverso, como veremos más adelante.

⁵²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 95.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 101.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 110-111.

Foucault analiza únicamente el problema del gobierno del Estado; es decir, el gobierno en su forma política. Lo interesante es que para Foucault, el gobierno es lo opuesto o lo otro de la soberanía del príncipe pensado por Maquiavelo, como apuntamos arriba. Pero, entonces, ¿cuál es la *positividad* del gobierno como arte de la conducción de poblaciones? En general puede decirse que hay pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de las prácticas de gobierno con respecto al Estado; multiplicidad e inmanencia, entonces.

En François La Mothe Le Vayer, escritor del siglo XVI, Foucault encuentra una triple caracterización del gobierno: el gobierno de sí mismo, que depende de la moral; el gobierno de la familia, que depende de la economía en su sentido de gestión doméstica –todavía griego, demasiado griego-; finalmente, la ciencia de gobernar bien el Estado, que depende de la policía.⁵³¹ Las policías son, entonces, el saber y la tecnología propia del arte de gobernar. Gobernar un Estado será, consecuentemente, el trabajo de la economía, pero una economía en el nivel del Estado en su totalidad: se trata de ejercer, con respecto a los habitantes, a las riquezas, a las conductas y a los individuos una forma de vigilancia y control; el arte de gobernar es una cadena progresiva y descendente que va del Estado a la policía, de la policía a los padres, de los padres a la familia, de la familia a los bienes, etc. Una cadena de gobierno. Más precisamente: el arte de gobernar es el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía. Gobierno: política económica.⁵³² Ahora bien, si el gobierno es la recta disposición de las cosas, a las que hay que conducir hasta su *télos* oportuno, entonces el gobierno es esa racionalidad técnica que no se relaciona con el territorio sino con un complejo constituido por los hombres y las cosas. “Significa además que esas cosas de las que el gobierno debe encargarse son, señala La Perrière: los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son las costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y por último, los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios, como el hambre, las epidemias, la muerte.”⁵³³ Pues bien, este arte de la conducción estuvo ligado a lo largo del siglo XVI a las transformaciones del aparato administrativo de las monarquías territoriales, al conocimiento

⁵³¹ *Ibidem*, p. 118.

⁵³² “La palabra ‘economía’ designaba una forma de gobierno en el siglo XVI, y designará en el siglo XVIII un nivel de realidad, un campo de intervención para el gobierno, a través de una serie de procesos complejos y, creo, absolutamente capitales para nuestra historia.” *Ibidem*, p. 121.

⁵³³ *Ibidem*, p. 122.

del Estado mediante la formación de la “estadística”, y, finalmente, al mercantilismo como esfuerzo para racionalizar el ejercicio del poder para acrecentar la riqueza del Estado.

Para Foucault el mercantilismo fue, en realidad, la primera racionalización del ejercicio del poder como práctica del gobierno. La población, la emergencia de ella en la historia epidemiológica de Europa, desbloqueó la cuestión del gobierno también; en adelante, la población se manifiesta como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones, pero también objeto del gobierno. De ahí que la constitución de un saber de gobierno sea indisoluble de la formación de la “economía” justamente. En consecuencia, tres procesos dentro de la *gubernamentalidad*: “el paso de un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de soberanía a un régimen dominado por las técnicas del gobierno, se da en el siglo XVIII en torno de la población y, por consiguiente, del nacimiento de la economía política.”⁵³⁴ Ello marca el nacimiento de la “gubernamentalidad” biopolítica. Para Foucault esta palabra, este neologismo, significaba tres cosas distintas: 1) se trata de un conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas, en fin, que permiten ejercer una forma de poder que tiene por blanco principal la población, por forma de saber a la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad; 2) la “gubernamentalidad” es una tendencia, una línea de fuerza en todo Occidente que no ha dejado aún hoy de conducir el ejercicio del poder hacia un “gobierno de los hombres”; 3) finalmente, la “gubernamentalidad” es el resultado de un proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, devenido administrativo durante los siglos XV-XVI, paulatinamente incorporó técnica de “gobierno” para conducir las fuerzas de producción hacia el fortalecimiento del Estado-nación moderno. Hay, pues, todo un proceso de “gubernamentalización” del Estado. A partir de entonces fueron las tácticas de gobierno las que permitieron definir lo que es público y privado, lo que es estatal y lo que no lo es. “Por lo tanto, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo deben comprenderse sobre la base de las tácticas generales de la gubernamentalidad.”⁵³⁵ Son los *dispositivos de seguridad* de este Estado gubernamental lo que me interesa analizar a continuación.

Dispositivos de seguridad, población, ciudad biopolítica

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 133.

⁵³⁵ *Ibidem*, p. 137.

El 11 de febrero de 1978 Foucault indicó los aspectos generales de la nueva gubernamentalidad que aparecía como modelo político para analizar el ejercicio del poder. En esta nueva genealogía de la *problematización* de la política durante el siglo XVII, el francés mostraba una diferencia entre el poder disciplinario, la soberanía y el *dispositivo securitario* emergente. Como habíamos analizado, el problema jurídico plantea la penalidad desde el modelo de lo legal y lo ilegal; el problema disciplinario elaboraba una compleja trama analítica en la que la cuestión giraba siempre en torno a lo normal y lo anormal; pero con las tecnologías de la seguridad, cuya genealogía se remonta muy atrás en el tiempo, tenemos el diseño de espacios securitarios que inauguran una problemática distinta. Ante todo, la seguridad se ejerce sobre el conjunto de la población. Siempre y cuando consideremos tentativamente la problemática del poder desde el punto de vista de la penalidad, veremos que los *dispositivos securitarios* no enfocan el problema desde la vigilancia y la corrección del cuerpo individual sino, de manera global, a partir de la serie de acontecimientos probables: habrá, pues, una estadística de robos para establecer una media considerada como óptima y fijar los límites del ilegalismo aceptable, más allá de los cuales no habrá que pasar. Esta tecnología, por otra parte, sigue vigente; pensemos en el hecho de que las empresas actualmente tabulan una media de pérdidas debidas a robos, asaltos e infracciones de ese tipo; hay una contabilidad de la que el riesgo forma parte y está previsto y calculado de entrada. Sin ser antigua, la estadística criminal no data de hoy. Como bien señala Foucault: “En la evolución contemporánea, no sólo de la problemática, de la manera como se piensa la penalidad, sino también de la manera como se la ejerce, es indudable que por el momento, desde hace años, al menos una decena, la cuestión se plantea esencialmente en términos de seguridad. En el fondo, la cuestión fundamental es la economía y la relación económica entre el costo de la represión y el costo de la delincuencia.”⁵³⁶ La solución contemporánea, neoliberal, radica en atacar los estragos del trabajo precario mediante el reforzamiento de la penalidad; respuesta paradójica en la que un “Estado mínimo” es reforzado para convertirse en un “Estado penal”.

Pero no sólo en la penalidad es que se estrenan los mecanismos securitarios. Éstos aparecen también en la problemática de salubridad demográfica. Así como la lepra estaba en el inicio del Gran Encierro de la locura, y la peste en la cuadrícula analítica del poder disciplinario; así la viruela aparece dentro de la genealogía de la seguridad moderna. Si para el encierro de los locos se destinaban los espacio de la exclusión, y para la población apestada se

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 24.

disponía de un sistema de vigilancia permanente para obtener conocimiento de los individuos, para la viruela se elaboraba toda una estadística que tabulaba riesgos, media de curación, de muertes, y un espacio diseñado para contener el riesgo estadístico manteniéndolo en cuarentena. ¿Cuál era ese espacio de la seguridad? La respuesta es única: la ciudad.

De nueva cuenta encontramos al espacio urbano figurando en primera línea dentro del pensamiento crítico. Sus espacios, órdenes y regímenes son lo que habrá que pensar; pero esta no es más la problematización iniciada por Benjamin y Kracauer, no recibe el mismo tratamiento ni forma parte de las mismas condiciones. Si para los dos pensadores judeoalemanes, y para muchos dentro de su campo problemático y experiencial, la ciudad configuraba ese modelo de la racionalización del poder al cual la crítica podía y debía cuestionar desde la perspectiva revolucionaria de los movimientos de masas, para Foucault es más bien la racionalización del poder la que agencia y constituye espacios securitarios y urbanos. Hay, si se quiere, una suerte de inversión en la *discursividad de la crítica* en la segunda mitad del siglo XX. La ciudad ya no vale por ser el campo de experiencia fundamental a partir del cual pensar la mutación en las formas de subjetividad de los individuos; vale por ser un campo de racionalización del ejercicio del poder, en el que la crítica tendrá que incidir en su oposición a las *artes del gobierno*. La ciudad de las fantasmagorías es sucedida por un análisis genealógico de las *tecnologías de la seguridad*; el nuevo espacio, la nueva distribución y problematización política del espacio, no es más la de la circulación de las mercancías en las grandes bóvedas de los Pasajes y los ornamentos de masas, es, antes bien, el lugar de la *policía* y el cálculo de riesgos poblacionales. Podría ocurrir muy bien que la capitalista *ciudad de las fantasmagorías* hubiese comenzado su formación justamente en este proceso por el cual la *ciudad, la ville, de la seguridad* comenzara su historia moderna; historia que atraviesa de cabo a rabo toda nuestra actualidad biopolítica. A mi juicio, el espacio predominante o, cuando menos, el más significativo del presente, aquél contra el que las voluntades se levantan y la indignación crece, es el “espacio securitario global”. Pues bien, la problemática de la seguridad, como eje o significativo amo de la política contemporánea, ha sido estudiada por Foucault; en él encontramos una genealogía fundamental para comprender lo que somos hoy día. Hay una ontología crítica del presente en la que la seguridad ha resultado vital; así sea para oponernos a ella, como efectivamente ocurre.

Veamos cómo se constituye este espacio securitario-gubernamental.

Ciudad

Ante todo, el espacio de la seguridad es la *ciudad*.⁵³⁷ El urbanismo, por cierto, nace en su forma moderna durante esta época. El diseño de las ciudades portuarias, la elaboración de sus calles y trazos eran modelados por toda una tecnología de la seguridad moderna. Las ciudades de masas que analizamos desde los siglos XIX y XX no son sino un episodio de esta genealogía global; un episodio fundamental, sin duda, pero forman parte de una trama que no ha terminado de desarrollarse. Ahora bien, ¿qué era una ciudad en el siglo XVII? “Aún en el siglo XVII y también a principios del siglo XVIII, la ciudad se caracterizaba en esencia por una especificidad jurídica y administrativa que la aislaba o la marcaba de una manera muy singular con respecto a las demás extensiones y espacios del territorio. En segundo lugar, la ciudad se destacaba por el encierro dentro de un espacio amurallado y estrecho, en el cual la función militar distaba de ser la única. Y para terminar, se caracterizaba por una heterogeneidad económica y social muy pronunciada en comparación con el campo.”⁵³⁸ La descripción de Foucault es rigurosa en todos los sentidos. Las ciudades europeas eran, ante todo, ciudades amuralladas; lo que, entre otras cosas, obligó a las potencias en expansión a considerar si sus ciudades coloniales debían amurallarse también. La ciudad de México fue, por cierto, la excepción a la regla; “amurallada” por una cerca natural de cordilleras y ríos, el espacio urbano construido en el Valle de México no requirió de la protección contra el ataque de bandidos externos; si acaso, su trazado securitario obedeció mejor a una problemática fiscal y de contabilidad de bienes para la riqueza de la corona española.⁵³⁹ Pero si dejamos de lado la excepción de esta ciudad resguardada por muros de agua y límites fiscales, la norma fue el amurallamiento y fortificación de las grandes urbes del capital en expansión.

Por supuesto que la preocupación del capitalismo en ascenso era hacer de la ciudad un espacio de circulación de las mercancías, en el siglo XVII tanto como en el siglo XX. Para el pensamiento urbanístico expresado en *La Métropolitée* de Le Maître el problema era el siguiente: ¿es preciso que un país tenga una capital?, ¿en qué debe consistir esa capital? Para este escritor francés el Estado se componía de tres elementos, tres órdenes e incluso tres estamentos: los

⁵³⁷ De otra manera, más contemporánea y sumamente sugerente, Andreas Cavalletti analiza una probable genealogía de la ciudad biopolítica como espacio securitario. Ver *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 28.

⁵³⁹ Ver Guadalupe de la Torre Villalpando, *Los muros de agua. El resguardo de la ciudad de México, siglo XVIII*, México, GDF, 1999. Excelente monografía sobre las tecnologías del resguardo, que incluye documentos de la época de carácter invaluable.

campesinos, los artesanos y lo que él llamaba el tercer estado, es decir, el soberano y sus funcionarios. Con respecto a estos tres órdenes, el Estado debía ser como un edificio; podemos imaginar el orden: sus cimientos debían ser los campesinos; las partes comunes al servicio del conjunto, los artesanos; finalmente, la parte noble del edificio-Estado lo constituía el monarca y su entorno cortesano. Debía haber una relación geométrica e igualmente equidistante entre el círculo y la capital, al centro de los Estados. Este lugar revestía, además, una relación estética y simbólica: la capital debía ser el ornamento mismo del territorio, aquél donde la majestad soberana brillaba por encima de los elementos. No estamos lejos de Kracauer. Pero la relación debía ser sobre todo política: leyes y ordenanzas serían las encargadas de tener el territorio en una especie de implantación, de tal forma que ninguna red general escapara de la voluntad real. La capital habría de tener un papel moral y difundir lo que es necesario en materia de conducta y maneras de obrar. Finalmente éste sueño, si bien utópico, de Le Maître consistía en conectar la eficacia política de la soberanía a una distribución espacial. Hay aquí una superposición del Estado soberano, el Estado territorial y el Estado comercial; se fortalecían recíprocamente.⁵⁴⁰

Donde el territorio no estaba poblado se construían ciudades siguiendo el ejemplo de los campamentos romanos, cuyo empleo sería instrumentado en la milicia según vimos al analizar el poder disciplinario. Esa forma era sumamente interesante. Si con Le Maître la ciudad se pensaba bajo la forma global del territorio, el campamento haría de ésta una suerte de microcosmos con una forma que correspondía al Estado-edificio mismo. Todo ese juego de microcosmos y macrocosmos atravesaba la relación entre la ciudad, la soberanía y el territorio. Para estas ciudades el modelo no sería algo mayor que ellas mismas; se concebía a las urbes como una figura geométrica que es una suerte de módulo arquitectónico: el cuadrado o el rectángulo subdivididos a su vez por medio de cruces, u otros cuadrados o rectángulos. Los primeros diseños de la ciudad de México, por cierto, obedecían a este patrón, sin duda modelado por la forma campamento militar. A partir de aquí crecerán los espacios cerrados y analíticos de las disciplinas clásicas. Si para La Maître se trataba de “capitalizar” un territorio, con todos los valores morales, estéticos y simbólicos del caso, aquí se trataba más bien de “arquitecturar” el espacio. Ahora bien, uno de los problemas importantes de las ciudades ilustradas era justamente permitir la vigilancia: problema de eliminación de las barrocas murallas, por ende; ante todo éstas habían devenido un problema por su eliminación, ya que

⁵⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 28-32.

sin las murallas se hacía imposible cerrar las ciudades por la noche o fiscalizar con exactitud las idas y venidas durante el día; de ahí que la inseguridad urbana se incrementara debido a la afluencia de poblaciones flotantes. “En otras palabras, se trataba de organizar la circulación, suprimir sus aspectos peligrosos, distinguir entre la buena y la mala circulación, maximizar la primera y reducir la segunda.”⁵⁴¹ La ciudad se percibía a sí misma como un proceso en desarrollo.

El medio: espacio de aplicación de la seguridad

Ahora bien, ¿qué ocurre con los *dispositivos de seguridad*? Hemos visto la manera en que la ciudad entraba en un proceso de racionalización que procuraba asegurar la circulación durante la formación de la economía mercantilista, veamos lo que ocurre en el ámbito del poder. Las disciplinas trabajaban sobre un espacio vacío, artificial, que habría de constituirse por entero mediante su labor analítica sobre el cuerpo de los individuos; con la seguridad ocurre algo por completo diferente: la seguridad se apoyará en una serie de datos materiales y no en el nivel de los cuerpos individuados. Como dice Foucault, la seguridad va a trabajar con el emplazamiento, con los desagües, con las islas, el aire; trabajará sobre datos, siempre a partir de ellos. “Se trata simplemente de maximizar los elementos positivos, que se circule lo mejor posible, y minimizar, al contrario, los aspectos riesgosos e inconvenientes como el robo, las enfermedades, sin desconocer, por supuesto, que jamás los suprimirá del todo.”⁵⁴² Cálculo del riesgo, en consecuencia. La seguridad trabajará, pues, sobre datos naturales y cantidades que son relativamente reducibles, aunque nunca eliminables por completo. Es dentro de esos ordenamientos racionales, dentro de esta racionalidad securitaria, que en las ciudades se organizarán elementos que justifiquen su polifuncionalidad. Por ejemplo, para que las calles sean útiles a la circulación de fuerzas de trabajo y mercancías, es preciso reducir los miasmas y las enfermedades estadísticamente, así como disminuir la delincuencia en medidas igualmente proporcionales. A partir de entonces las ciudades comienzan a tener el dinamismo que les reconocemos: lejos de ser un orden estático e imperturbable, la ciudad se abrirá hacia un porvenir no exactamente controlado ni controlable; su buen ordenamiento deberá tener en cuenta lo que puede pasar, el riesgo eventual. Para ello, los mecanismos de la seguridad habrán de tener en cuenta la problemática fundamental de la serie de eventos: tantos barcos habrán de

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 38.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 39.

desembarcar, hay tantos habitantes en la ciudad, de ellos tal media es proclive al hurto, tal otra al atraco, etc.

Lo que caracteriza el mecanismo securitario es la gestión de esas series abiertas, a las que sólo puede controlar mediante un cálculo de probabilidades. El espacio propio de la seguridad remite a una serie de acontecimientos posibles, remite a lo temporal y lo aleatorio que se inscribe en un espacio dado. Ese espacio es lo que llamamos un *medio*: la noción de medio pone en cuestión el problema de circulación y causalidad; noción que, por otra parte, aparece ya en la biología de Lamarck y en la física de Newton: un *medio* es aquél emplazamiento en donde los eventos ocurren al ser correlacionados sin necesidad de ser directamente causados unos por otros (una bola se detendrá irremediamente, al ser disminuido su impulso por la aspereza o lisura del *medio* por el que circula, sin que éste sea la causa de la detención, por ejemplo.) Los dispositivos de seguridad acondicionan, fabrican, organizan un medio para eventos posibles. El medio es el ámbito en el cuál se da la circulación. Son datos naturales (ríos, cordilleras, colinas, pantanos) tanto como datos artificiales (aglomeración de individuos y casas, hacinamientos, etc.). Por esa razón, el medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él; es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es un efecto de un lado se convertirá en causa del otro. De tal forma que el medio aparece como un campo de intervención en el que se tratará de afectar a las poblaciones. La seguridad es una técnica política que se dirige al medio. “Para resumir todo esto, digamos que, así como la soberanía capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede del gobierno, y así como la disciplina arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o de series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable.”⁵⁴³ La ciudad se convertirá paulatinamente en un medio histórico-natural, un blanco de la intervención del poder y sus dispositivos de seguridad. Dentro ellos, la “economía política” habrá de ser fundamental... hasta la fecha.

Eliminar la escasez mediante la liberalización del mercado

Hemos visto la manera en que los diversos dispositivos analizados por Foucault se entrelazan en una intrincada madeja urbana: la soberanía se asienta en la capital del Estado-

⁵⁴³ *Ibidem*, p. 40.

edificio, las disciplinas en los dispositivos urbanos cerrados sobre sí mismos, finalmente la seguridad configura una relación entre el gobierno y el acontecimiento aleatorio. Esta última, además, hay que pensarla desde la biopolítica: los dispositivos de seguridad son una tecnología gubernamental de administración de poblaciones. Ejercicio de racionalización que produce su propio esquema y cartografía en las urbes. El mayor de los problemas dentro de este terreno era la *escasez*. Era para el gobierno francés, en todo caso, aquello que había que evitar; modelo de insurrección y revuelta urbana, el siglo XVII asumía que la escasez era el flagelo que asolaba a la población, era la crisis o catástrofe por el lado del gobierno. Los fisiócratas, al iniciar el análisis de las riquezas, lanzaron toda una racionalidad que recubría este fenómeno de las penurias demográficas. La escasez era ante todo una mala fortuna. Flagelo que ponía en marcha la reflexión política, la escasez fue pensada bajo la forma de la fortuna, que tan importante fuera para la cosmogonía renacentista y aún para Maquiavelo; la fortuna era, en suma, una manera de pensar filosóficamente la desventura política o, al menos, aquello que escapa del control humano. El mercantilismo surge para introducir este flagelo dentro de los cálculos de la “estadística” o ciencia del Estado. Habría que pensar aquí al mercantilismo menos como un fenómeno ideológico para racionalizar las relaciones económicas que como un conjunto de técnicas de gobierno y gestión de la economía que dominó a Europa durante los siglos XVII y XVIII. El mercantilismo es, pues, una *tecnología de gobierno*. Era, sobre todo, un sistema antiescasez: se centraba en un acontecimiento eventual que podía o no ocurrir, pero que había que regular para evitar las revueltas populares.⁵⁴⁴

En este sentido, el principio de la libre circulación de granos –tan fundamental en la época- puede leerse como la consecuencia de un campo teórico y de una mutación en las tecnologías del poder, que buscaban afianzar los dispositivos de seguridad que caracterizan a las sociedades modernas. Esta intervención gubernamental sobre los precios de los granos puede verse dentro de la genealogía de estos dispositivos. El problema pasaba por el binomio abundancia/escasez con miras a su administración. Ahora bien, la regulación de esta problemática de escala poblacional y no individual se resolvía, como sabemos, mediante el viejo principio del “*laissez faire*”: ¿cómo se elimina la escasez? Dejando que el mercado se regule por sí mismo, interviniendo lo menos posible en la fijación de precios y fomentando la competencia entre especuladores. La escasez se frena en virtud de cierto “dejar hacer”, cierto “dejar pasar”; una “permisividad” liberal se anuncia aquí, para dejar que las cosas caminen

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 49.

solas. El soberano hará bien en inmiscuirse lo menos posible en una economía cuyo saber ha sobrepasado su grado de especialización debido al incremento y variabilidad de las relaciones comerciales de Europa con el mundo (o sea, sus colonias). “Pero dentro del propio saber-poder, dentro de la propia tecnología y gestión económica, tendremos ese corte entre el nivel pertinente de la población y el nivel no pertinente, o bien el nivel simplemente instrumental. El objetivo final será la población. La población es pertinente como objetivo y los individuos, las series de individuos, los grupos de individuos, la multiplicidad de individuos, por su parte, no va a serlo como objetivo. Lo serán sencillamente como instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población.”⁵⁴⁵

Pueblo/ población: la antinomia moderna

Ciertamente la “población” englobará la idea antigua del pueblo, pero de modo tal que los fenómenos se escalonan respecto a ella y se incrementan los niveles que es preciso conservar estadística y probabilísticamente. Curiosamente el “pueblo” se distinguirá paulatinamente de la población en el saber del mercantilismo. ¿Cómo? Pues bien, el “pueblo” es el que, respecto de la población, se comporta como si no fuera parte de ese sujeto-objeto colectivo que es la densidad demográfica; todo parece indicar que el pueblo se sitúa al margen de ella y, por ende, se compone de aquellos que, en cuanto pueblo que se niega a ser población, van a provocar el desarreglo del sistema en cada ocasión. Pueblo es la resistencia a la regulación de la población, un exceso que supera la ordenación biopolítica de la gubernamentalidad al no someterse dócilmente; el pueblo es más y es menos que una población, su materialidad se compone únicamente por su rebelión activa contra las medidas del “dejar hacer” de la racionalidad mercantilista. Hay una oposición pueblo/población. Actualmente esta oposición, este doblez que vuelve a la población en cierta medida contra sí misma, es pensada por Negri y Hardt con la figura de la “multitud”, sujeto emergente de las relaciones económicas globales. Pero el “pueblo” emerge también en aquellas acciones civiles que ejecutan la praxis política actualmente. Habría que leer la famosa consigna de la “primavera árabe” bajo esta clave: cuando se afirma *performativamente* “el pueblo quiere que caiga el régimen”, al mismo tiempo que se constituye un proceso colectivo de *subjetivación emergente* que rompe los esquemas y circuitos tradicionales de dominación, se divide el “pueblo” de la

⁵⁴⁵ *Ibidem*, p. 63.

“población” regulada por la biopolítica neoliberal. En cierta manera el pueblo es el que deja de reconocer el contrato social. Habría que reflexionar esto último con mucha atención.⁵⁴⁶

Volviendo a Foucault, en esto reside la diferencia fundamental entre los dispositivos de seguridad y los disciplinarios. Éstos últimos lo regulan todo, establecen un andamiaje de reglamentación y ortopedia correccional sobre los *sujetos sometidos*; por su parte, la seguridad simplemente deja hacer: mantiene un nivel en el que la permisividad es indispensable; por ejemplo, dejar productivamente que suban los precios, que se instale la penuria, que la gente tenga hambre para que no ocurra la calamidad general de la escasez. Nada más alejado a la seguridad que tratar de regular los mercados mediante medidas gubernamentales. La disciplina procura impedir incluso el menor desvío, la seguridad se apoya en detalles no valorados en sí mismos, tomándolos como procesos necesarios e inevitables e incluso naturales. Al apoyarse en ellos, la seguridad buscará obtener algo que en sí mismo es pertinente por tratarse del nivel poblacional. “La política tiene que actuar en el elemento de una realidad que los fisiócratas llamaban precisamente física; y a causa de ello éstos van a decir que la política es una física, la economía es una física.”⁵⁴⁷ Trabaja sobre el medio. Y en este principio, los fisiócratas se sitúan como iniciadores del liberalismo. Hay en el siglo XVIII un “umbral liberal” que será fundamental para la deriva económica de la modernidad. Hay que concebir esta “libertad” en la historia de las técnicas de gobierno: la libertad no es nunca otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad. “Un dispositivo de seguridad (...) sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad, en el sentido moderno que esta palabra adopta en el siglo XVIII: ya no las franquicias y los privilegios asociados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas.”⁵⁴⁸ Inicia el gobierno por medio de la economía política.

Mercantilismo, urbanización, epidemiología: constitución de la seguridad biopolítica

Tres elementos constitutivos de los dispositivos de seguridad: mercantilismo, urbanización y epidemiología. Todos ellos incluyen una categoría que ha sido fundamental dentro de la racionalidad moderna: el riesgo. Actualmente, afirma Ulrich Beck, vivimos todos en sociedades del riesgo. Eso ya lo sabíamos desde el siglo XVII. La formación de la estadística, del mercantilismo de los fisiócratas y de la medicina poblacional con la viruela, son

⁵⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 65.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, p. 69.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, p. 71.

constitutivas de la deriva securitaria de la razón contemporánea. Por otra parte, esta razón vive en una permanente crisis. La crisis es el fenómeno de la intensificación circular que sólo puede ser detenida por un mecanismo natural y superior que va a frenarlo, o bien por una intervención artificial. La modernidad se vive en crisis. “Caso, riesgo, peligro, crisis: se trata, creo, de nociones novedosas, al menos en su campo de aplicación y en las técnicas que exigen, pues va a haber precisamente toda una serie de formas de intervención cuya meta no será la misma que antes, a saber, anular lisa y llanamente la enfermedad en todos los sujetos en los cuales ésta se presenta, o impedir que los sujetos enfermos tengan contacto con los sanos.”⁵⁴⁹ A partir de ahora se trata de cuantificar los coeficientes de morbilidad probables en los fenómenos poblacionales, tras el descubrimiento de la vacuna. Bien, estos tres fenómenos, estos tres regímenes de “veridicción” (economía política, urbanismo, medicina preventiva) tienen un lazo notorio: la ciudad: el problema de la escasez y el grano es el problema de la ciudad mercado; el contagio y las enfermedades epidémicas es el problema de la ciudad como foco infeccioso. “La ciudad como mercado es también la ciudad como lugar de revuelta; la ciudad, foco infeccioso, es la ciudad como lugar de miasmas y muerte. Sea como fuere, creo que en el centro de estos diferentes ejemplos de mecanismos de seguridad está el problema de la ciudad.”⁵⁵⁰

La ciudad, que para el feudalismo, había constituido una excepción, ha devenido la norma de la razón gubernamental europea. La ciudad por excelencia era la “ciudad franca”. Era aquella a la que se le concedía el derecho de gobernarse a sí misma, pero sólo hasta cierto punto; la ciudad constituía una suerte de ámbito de autonomía respecto de los grandes mecanismos territoriales del feudalismo. ¿Será posible que el experimento se repita en los caracoles zapatistas? Su integración a los mecanismos centrales del poder, aquello que la hace un enclave primordial en la nueva economía general del poder securitario, es un vuelco situado entre el siglo XVII y el principios del XIX. El problema era conciliar la existencia de la ciudad y la legitimidad de la soberanía. En fin, se trate de nuevas formas de investigación urbanística, de impedir la escasez mediante el “dejar hacer”, o de controlar las epidemias, todos los mecanismos securitarios comparten la misma problemática común: no se trata de investir a las relaciones de poder con una obediencia absoluta a la voluntad regia, sino de hacer interactuar elementos de la realidad. “En otras palabras, el mecanismo de la seguridad no debe implantarse

⁵⁴⁹ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 84.

en el eje de la relación entre el soberano y los súbditos, para garantizar la obediencia total y en cierto modo pasiva de los segundos al primero. Se articula con procesos que los fisiócratas calificaban de físicos y que también podrían caracterizarse como naturales y como elementos de la realidad.”⁵⁵¹

La seguridad no actúa en el eje soberano-súbdito, sino que tiende a anular progresivamente los fenómenos de población a partir de los propios fenómenos. La población era un elemento fundamental en la dinámica del poderío de los Estados porque aseguraba toda una competencia en la mano de obra disponible, lo que aseguraba salarios bajos. De ahí las preocupaciones gubernamentales por la natalidad. La población, principio de riqueza, fuerza productiva, era también parte de la regimentación disciplinaria. La *naturalidad* de la población se manifestaba de tres maneras: 1) la población, dentro de la problematización gubernamental, varía con el clima, con el entorno natural, con la intensidad del comercio y la actividad en la circulación de las riquezas. Es fundamental para el fortalecimiento del Estado; 2) la población es un dato dependiente de toda una serie de variables que le impiden ser transparente a la voluntad del soberano. Este espesor o densidad de la población escapan al voluntarismo soberano en función de sus propias características. De ahí que su “naturalidad” se advierta en el hecho de que la población es permanentemente accesible a agentes y técnicas de transformación, siempre y cuando éstas sean efectivas. Su naturalidad penetrable a la técnica establece una mutación en la organización y racionalización de los métodos del poder. De ahí que el motor de la acción poblacional sea el *deseo*. Si se deja actuar ese *deseo* redundará siempre en virtud de la población, aunque vaya en perjuicio de los individuos. Si para la teoría política (de Hobbes a Rousseau) el problema consistía en cómo decirle no al deseo de los sujetos, “a través del pensamiento económico político de los fisiócratas vemos formarse una idea muy distinta: el problema de quienes gobiernan no debe ser en modo alguno saber cómo pueden decir no, hasta dónde pueden decirlo y con qué legitimidad. El problema es saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo.”⁵⁵² Finalmente 3) la naturalidad de la población se manifiesta en la constancia de variables que dependen de accidentes, azares, conductas individuales y causas coyunturales. Su densidad radica en el hecho de que la población es un conjunto de elementos en cuyo seno podemos señalar constantes y regularidades hasta en los accidentes; también se puede destacar en ella el aspecto universal del deseo que produce regularmente el beneficio de

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 86.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 97.

todos, así como las variables de que depende y que pueden ser modificadas. En fin, con la población tenemos un conjunto de elementos en el que se inscribe el régimen general de los vivos.

Pues bien, ahí es donde se va a insertar esa secuencia de mecanismos de seguridad-población-gobierno que caracterizan a la política moderna, según apuntábamos atrás. A partir del momento en que se pudo insertar a la población dentro del análisis de las riquezas se abrió el camino para la economía política propiamente. Como dirá Quesnay, el verdadero gobierno económico era el que se ocupaba de la población.⁵⁵³ Formación también de la bioeconomía con Malthus.

La policía: tecnología de saber-poder gubernamental

Aunque la *Enciclopedia* define al *gobierno* como una forma “de ejercicio de la soberanía en cada Estado”,⁵⁵⁴ lo que se perfila durante este periodo es, en realidad, un *gobierno* que ejerce el poder mediante la “economía política”. Ésta deviene una tecnología de poder entre los siglos XVII y XVIII. Como indica Foucault, existe una continuidad descendente en el dispositivo gubernamental de biopoder. Un Estado está bien gobernado cuando los padres de familia saben gobernar a su hijos, sus riquezas, bienes y propiedades. “En los primeros tiempos –decía de Jacourt-, un padre era por derecho el príncipe y gobernador nato de sus hijos: pues les hubiera resultado bastante mal vivir juntos sin alguna especie de gobierno. ¡Qué gobierno es posible imaginar más simple y conveniente que aquél por el que un padre ejerce en su familia el poder ejecutor de las leyes de la naturaleza!”⁵⁵⁵ Ocurre que esta línea descendente transmite el buen gobierno del Estado hacia aquello que en la época se llamaba “policía”. La “policía” no era aquí todavía el aparato estatal que ordenaba la seguridad pública en las ciudades mediante el uso de la fuerza “legítima”; se trataba de una técnica de conducción de las poblaciones que buscaba, ante todo, hacerse cargo de aumentar las fuerzas del Estado, embellecer a las ciudades y gobernar a las poblaciones. Bien, dentro de esta continuidad gubernamental, el elemento central era, sin duda, la economía. Un buen gobierno es un gobierno que se conduce mediante el ejercicio del poder en la “economía”. Ello implica que el régimen o gobierno doméstico se aleja de los muros de los hogares para entrar en la gestión gubernamental de las poblaciones.

⁵⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 104.

⁵⁵⁴ Ver la entrada “Gobierno” en Ramón Soriano y Antonio Porras (comps.), *Artículos políticos de la “Enciclopedia” Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert*, España, Tecnos, 1986, p. 65 y ss.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, pp. 65-64.

“La introducción de la economía dentro del ejercicio político será, creo, la apuesta esencial del gobierno.”⁵⁵⁶ A partir de ahí se plantea la relación entre gobernar y ser gobernado.

Guillaume de La Perrière lo dice así: “Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno”.⁵⁵⁷ Lo que aquí aparece es una nueva organización de las relaciones políticas; ya no la circularidad de la soberanía que depende de la obediencia de la ley, sino el arte de conducir a cosas y hombres hasta su “fin oportuno”, lo que implica que hay una pluralidad de fines específicos. El gobierno deberá velar por que se generen todas las riquezas posibles, suministrar a la gente de suficientes artículos de subsistencia, finalmente el gobierno habrá de procurar que la población pueda multiplicarse. En esta gubernamentalización del Estado, la supervivencia de éste sólo puede comprenderse sobre la base de tácticas generales de gubernamentalidad. Aunque Foucault explora la genealogía de estas técnicas hasta el poder pastoral cristiano, sólo me interesan aquí sus contribuciones al estudio crítico de la modernidad. Del gobierno de las almas, el siglo XVII conduce las técnicas de gobierno hasta la formación de la “razón de Estado”. Para el pensamiento político del siglo XVI, el Estado es la firme dominación sobre los pueblos; de ahí que la *ratio status* sea el conocimiento de los medios idóneos para fundar, conservar y ampliar dicha dominación. Se trata de una racionalidad política fundamental. Pallazo define el Estado de cuatro maneras: 1) es un dominio; 2) es una jurisdicción; 3) es una condición de vida del individuo; 4) es la cualidad de una cosa, cualidad que se pone en movimiento. Una república abarcará estos sentidos semánticos también. “Objetivamente, se llamará razón de Estado lo que es necesario y suficiente para que la república, en los cuatro sentidos del término ‘estado’, conserve intacta su integridad.”⁵⁵⁸ Se trata de una forma de racionalidad que secular, del orden de la historia abierta y no cíclica. Ante todo, se trata de salvar al Estado, de conservarlo y volverlo perenne en virtud de reglas inmanentes. La política aquí no se relaciona con las leyes tanto como con la necesidad de su autosubsistencia.

Foucault considera que este nacimiento de esta *ratio* gubernamental forma parte de una “transformación de la razón occidental”,⁵⁵⁹ que también se da por lado de las ciencias con Kepler, Galileo, Descartes, etc. La razón gubernamental encontraba su fundamento y su meta en el Estado; el cual sería como su “idea reguladora”: gobernar racionalmente porque hay

⁵⁵⁶ M. Foucault, *op. cit.*, p. 120.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 121.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 296.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, p. 328.

Estado y para que lo haya. Eso en el orden interior, evitando obviamente las sediciones y las revoluciones, mientras en el orden “internacional” se declara la guerra permanente entre los Estados hasta Westfalia. El arte de gobernar se establecerá mediante las relaciones de fuerza y en un espacio de competencia interestatal. Lo que implica la introducción de dos grandes conjuntos de tecnología política: por un lado, procedimientos necesarios para el mantenimiento de la balanza de Europa; por otro lado, la “policía” para el ordenamiento interior. Diplomacia y policía serán los grandes derroteros de la racionalidad estatal-gubernamental. Concluiré esta exposición con el análisis foucaultiano de la policía.

Entre los siglos XV y XVI la “policía” era toda forma de comunidad con una autoridad pública. A partir del siglo XVII la “policía” se constituye en el conjunto de medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene buen orden en éste.⁵⁶⁰ La policía se encarga de asegurar el esplendor del Estado. Belleza del orden, brillo de la fuerza del soberano. El buen uso de las fuerzas del Estado es el objetivo de la policía. Comienza la formación de lo que en Alemania se llama *Polizeiwissenschaft*. Así, la policía tendrá que ocuparse primero del número de los hombres y sus actividades para la integración de la unidad estatal; a su vez, esta actividad sólo le interesa al Estado por cuanto puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de sus fuerzas. El segundo objetivo de la policía son las necesidades vitales de los hombres. Por último, la policía se encarga de la circulación de los hombres y las mercancías. “Con la policía tenemos entonces un círculo que, a partir del Estado como poder de intervención racional y calculada sobre los individuos, va a volver al Estado como conjunto de fuerzas crecientes o que deben hacerse crecer; pero ¿por dónde va a pasar? Y bien, por la vida de los individuos, que ahora, como simple vida, va a ser preciosa para el Estado.”⁵⁶¹ De esta forma se organizará el proceso preocupado por el bienestar y la urbanización de Europa en un contexto moderno y, no hay que olvidarlo, biopolítico.

Gubernamentalidad II: neoliberalismo y biopoder

I

A finales de los años setenta Michel Foucault comenzaba a *problematizar* buena parte de los aspectos generales de la política contemporánea. En esos cursos el pensador francés ponía sobre la mesa del debate justamente lo que hay que pensar hoy en día. Sin el recurso a la teoría,

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 357.

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 376.

Foucault lanzaba una genealogía inquietante del biopoder contemporáneo. Mostraba la genealogía de los dispositivos de seguridad contemporáneos, mostrándolos como una invención histórica, sin duda operante, dentro de las grandes mutaciones globales de la racionalidad occidental. Ello confirma mi argumento, a saber, que durante la segunda mitad del siglo XX el *a priori histórico* de la *discursividad crítica* era la problematización de la razón moderna. Siguiendo su estrategia pluralista, el francés mostraba cómo el poder no se ejerce como bloque dentro de nuestras sociedades. En lugar de un bloque histórico homogéneo y hegemónico, nos las vemos con diversos sistemas de racionalidad que, mediante el “arte del gobierno” han diseñado la cara oculta del Estado contemporáneo. Éste es biopolítico. Sin duda, es posible afirmar que los dispositivos de seguridad y los sistemas punitivos no son sino sistemas regionales dentro de la gran cartografía del poder. En efecto, es así. Pero debemos tener en cuenta que la deriva actual, todavía vigente, de la política globalizada ha hecho justamente de ambos sistemas de racionalidad una estrategia predominante dentro de la articulación de nuestras relaciones políticas. Acaso, dentro de este presente tan problemático, la crítica de la razón securitaria sea una de las luchas políticas más relevantes para todo ejercicio político alternativo. De igual forma, podríamos comprender las recientes movilizaciones civiles, que realizan *performativamente* la ciudadanía global, menos como protestas y más como estrategias de resistencia que luchan por “no ser gobernados”. El problema del gobierno ha sido, pues, fundamental en las acciones políticas en resistencia en todo el globo. De Quebec a Chile, del Magreb a España, de Finlandia a México el problema radica justamente en cómo no ser gobernados por la racionalidad neoliberal. Eso es lo que tenemos que pensar hoy en día. Podríamos argumentar que, sin compartir necesariamente objetivos ni formas de lucha, la política de la resistencia ha elaborado una eficaz y francamente esperanzadora crítica de la gubernamentalidad neoliberal. En todo caso la libertad global depende de ella.

II

Frédéric Gros sostuvo en 1996 que el análisis foucaultiano de la gubernamentalidad destapaba un problema presente en los primeros trabajos del francés. Éste consistía en su concepción pasiva de las subjetividades, receptáculos blandos a los embates del poder. La genealogía consistía entonces en mostrar de qué modo relaciones de poder actuaban como *matrices* de formas de saberes y de formas de subjetividades. “Por el contrario, la problemática de la gubernamentalidad instalará la idea de una *articulación* entre formas de saber, relaciones de

poder y procesos de subjetivación, que son planos distintos.”⁵⁶² Comparto esta crítica. Realmente Foucault comenzó a considerar seriamente la cuestión de las formas de subjetivación y a ver en ellas la posibilidad de la resistencia. Pero antes de darle el lugar que merece a esta cuestión dentro de nuestro tratamiento arqueológico, es preciso mostrar de qué manera Foucault elaboró la genealogía del neoliberalismo, comprendiéndolo siempre dentro de la biopolítica contemporánea. Me parece que este trabajo nos provee de las pistas necesarias para comenzar a reflexionar sobre nuestro propio presente en futuros trabajos. En el curso *Nacimiento de la biopolítica* dictado en el Collège de France de 1978 a 1979, Foucault estudió el neoliberalismo como una tecnología de gobierno que ejerce el poder por medio de la “economía política”. Sin duda, toda la trama de nuestro presente se encuentra atravesada por esta problemática. Trataré de ser breve. Dividiré mi exposición en dos partes: por un lado, haré una revisión arqueológica de la problematización del liberalismo clásico dentro de ese curso, y, en segundo lugar, mostraré lo que a los ojos de Foucault constituye la *positividad* del neoliberalismo contemporáneo.

Liberalismo

Ante todo un contraste. Como hemos visto, *la razón de Estado* inauguraba las técnicas de la gubernamentalidad con un objetivo: acrecentar las fuerzas del Estado. Práctica inmanente, por ende, que no procuraba la salvación de los súbditos sino la administración de las poblaciones. A mediados del siglo XVIII el problema que se planteaba la razón gubernamental es muy distintos, podría resumirse de la siguiente manera: ¿cómo se puede limitar la práctica del gobierno? Tenemos el nacimiento del liberalismo clásico. Ciertamente había un “umbral liberal” que el siglo XVIII conoció desde su inicio, pero ahora nos encontramos en la época del desarrollo del capitalismo moderno. La consigna de Walpole en Inglaterra era: “*quieta non movere*” (“no hay que tocar lo que está tranquilo”). Ese es el planteamiento general del nuevo arte del gobierno. Regulación interna de la racionalidad gubernamental entonces. Habrá que analizar sus reglas. La discontinuidad reside en que entramos en una era de la razón gubernamental crítica; su especificidad: ¿cómo no gobernar demasiado? “Las objeciones ya no recaerán en el abuso de la soberanía sino en el exceso de gobierno”.⁵⁶³ La racionalidad de esta práctica de gobierno recaerá, por tanto, en si se apega o no al límite que le marca la nueva

⁵⁶² Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 111.

⁵⁶³ M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 29.

“economía política” liberal. Esta noción, que todavía entre los siglos XVIII y XIX oscilaba semánticamente entre el análisis de la circulación de las riquezas y el método de gobierno que permite que la nación prospere, asegurará la autolimitación de la razón gubernamental. El éxito o el fracaso serán los nuevos criterios de la acción gubernamental, en lugar de la legitimidad o ilegitimidad del poder político. A partir de entonces el máximo o mínimo del gobierno sustituyen la noción de equilibrio equitativo que ordenaban la sabiduría del príncipe. Surge entonces un nuevo régimen de veridicción a partir de la autolimitación gubernamental.

Foucault explicaba el contraste entre la vieja y la nueva racionalidad política en la apertura del curso. Decía ahí: “en los siglos XVI y XVII, con la razón de Estado: ¿gobierno lo bastante bien, con la intensidad, profundidad y el detalle suficientes para llevar el Estado al punto fijado por su deber ser, para llevarlo al máximo de su fuerza? Y ahora el problema va a ser: ¿gobierno bien en el límite entre demasiado y demasiado poco, entre ese máximo y ese mínimo que me fija la naturaleza de las cosas, esto es, las necesidades intrínsecas a las operaciones de gobierno? Esto, el surgimiento de ese régimen de verdad como principio de autolimitación del gobierno, es el objeto del que querría ocuparme este año.”⁵⁶⁴ Esto forma parte de una investigación mucho más general. Es a partir del análisis de la biopolítica que el régimen general de la razón gubernamental puede emprenderse. El biopoder moderno sólo puede comprenderse dentro del régimen de verdad de la economía política. Sin duda, ese sigue siendo nuestro problema. Se trata de la razón del menor gobierno, del “dejar hacer”. Esto tiene su razón de ser, pues se descubre que los mecanismos del mercado son “naturales”, su naturalidad se convierte en un patrón de verdad que permitirá discernir las prácticas gubernamentales entre las correctas y las erróneas. Es la “irrupción del mercado como principio de veridicción.”⁵⁶⁵ Pero junto a ello *emerge* un nuevo problema: es preciso plantear la libertad del mercado, pero para ello se requiere de plantear el derecho público como limitación del poder público. Correlación, entonces, de la liberalización del mercado y del derecho público como principios de limitación del gobierno moderno.

Foucault defiende que hubo dos respuestas a ese problema en el siglo XVIII. La primera fue el camino rousseaniano, hasta cierto punto el de la Revolución Francesa: consiste en partir justamente del derecho clásico, tratando de definir los derechos naturales u originarios que corresponden a todo individuo. El *iusnaturalismo* ilustrado tendría que leerse dentro de este

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 51.

arsenal que se opone al gobierno máximo en busca de un gobierno mínimo. El otro camino no parte del derecho, sino de la propia práctica gubernamental; es el transitado por el radicalismo inglés: se trata de establecer la esfera de competencia del gobierno en función de aquello que le es inútil tocar. Problema de las competencias gubernamentales, entonces. Habría que leer, así, el utilitarismo como una tecnología del gobierno. “Dos caminos, pues: el camino revolucionario, articulado esencialmente con las posiciones tradicionales del derecho público, y el camino radical, articulado esencialmente con la nueva economía de la razón de gobernar.”⁵⁶⁶ Entre la ley como expresión de la *volonté general* y el criterio de la utilidad que separa la esfera de intervención del poder político y la independencia de los individuos, se establecen las operaciones teóricas modernas. Finalmente se impondría el criterio del radicalismo inglés, pues definía el límite de lo político en virtud de la utilidad gubernamental. Este camino marca los derroteros de la historia del poder público en Occidente. Foucault resume de la siguiente manera esta genealogía:

A partir de la nueva razón gubernamental –y allí está el punto de desenganche entre la vieja y la nueva, la de la razón de Estado y la de la razón del menor Estado-, en lo sucesivo, el gobierno ya no tiene que intervenir, ya no tiene influjo directo sobre las cosas y las personas ni puede tenerlo, sólo está legitimado, fundado en el derecho y la razón para intervenir en la medida en que el interés, los intereses, los juegos de los intereses hacen que tal o cual individuo o tal o cual cosa, tal o cual bien o tal o cual riqueza o proceso, tenga cierto interés para los individuos, para el conjunto de éstos o para los intereses de tal o cual individuo enfrentado a los intereses de todos, etc. El gobierno sólo se interesa en los intereses. El nuevo gobierno, la nueva razón gubernamental, no se ocupa de lo que yo llamaría esas cosas en sí de la gubernamentalidad que son los individuos, las cosas, las riquezas, las tierras. Ya no se ocupa de esas cosas en sí. Se ocupa de fenómenos de la política –y que constituyen precisamente la política y sus objetivos- que son los intereses o aquello por lo cual tal individuo, tal cosa, tal riqueza, etc., interesan a los otros individuos o a la colectividad.⁵⁶⁷

Gobierno: república fenoménica de los intereses. El arte liberal de gobernar tiene tres aspectos constitutivos: problema de la veridicción del mercado; problema de la limitación gubernamental mediante el cálculo de utilidad; el tercer aspecto es el de los equilibrios internacionales o, en todo caso, intereuropeos. Foucault había tocado este problema de la balanza europea apuntalando el nacimiento de la diplomacia dentro de la razón de Estado

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 65.

clásica; ahora muestra el ingreso de Europa a la historicidad económica que estará gobernada por un enriquecimiento recíproco por obra del juego mismo de la competencia. Casi podría decirse que la correlación entre enriquecimiento y empobrecimiento recíprocos en el viejo continente es como el antecedente de la actual interdependencia de mercados de la Unión Europea en tiempos de la globalización. El siglo XIX conoció a Europa como sujeto económico colectivo y el mundo colonial lo padeció en carne propia. La competencia entre los Estados avanza por un camino de progreso económico ilimitado, o eso creía el siglo XIX. “De tal modo, entonces, se invita a una mundialización del mercado desde el momento en que se postula como principio, y también como objetivo, que el enriquecimiento de Europa se alcance no gracias a la pobreza de unos y la riqueza de otros, sino por un enriquecimiento colectivo, y además indefinido.”⁵⁶⁸ Aparece un nuevo cálculo planetario en la práctica gubernamental europea. Comenzó a creerse que la garantía de la paz perpetua era la planetarización comercial. Ahora conocemos la ironía de esa utopía capitalista. Pero ante todo, el siglo XVIII conoció un naturalismo gubernamental. El mercado, la paz, el derecho se percibían como una naturalidad sobre la cual era posible y necesario fundar la gubernamentalidad limitada. Y sin embargo, en esa misma época comienza a plantearse la cuestión de la libertad con una innovación que habría que atender. Como dice Foucault en su curso: “La libertad nunca es otra cosa –pero ya es mucho– que una relación actual entre gobernantes y gobernados, una relación en que la medida de la ‘demasiada poca’ libertad existente es dada por la ‘aún más’ libertad que se demanda.”⁵⁶⁹ En este sentido, el “liberalismo” clásico, de la modernidad temprana en todo caso, es ante todo una práctica gubernamental que consume libertad.

El liberalismo: gubernamentalidad consumidora de libertad. ¿En qué sentido? En primer lugar, el liberalismo sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: de mercado, del vendedor y el comprador, del derecho de propiedad, de expresión, etc. En segundo lugar: el nuevo arte de gobernar está obligado a producir esa “libertad” y a organizarla. Este nuevo arte se presentará entonces como el administrador de la libertad en el sentido de sentar las bases y condiciones requeridas para el ejercicio de las “libertades” en su sentido burgués. Su paradoja es que el liberalismo produce libertades al mismo tiempo que establece limitaciones, controles, coerciones, obligaciones y amenazas como las que conocemos: eres libre de hacer uso de tus garantías, siempre y cuando no aspire a cuestionar los límites de las

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 83.

“libertades”. Una paradoja inmanente al liberalismo, por otra parte, sería justamente la de cómo poder ejercer las libertades de comercio sin que se conformen monopolios y hegemonías que restrinjan la misma libertad de comercio. En fin, son los debates contemporáneos. En fin, el nuevo arte de gobernar debe garantizar la producción de libertad necesaria justamente para *gobernar*. De ahí que el liberalismo sea menos la aceptación de la libertad y más su producción gubernamental y, en último término, restringida. ¿En dónde se establece el límite? La respuesta es particularmente contemporánea: en la seguridad.

“Problema de seguridad: proteger el interés colectivo contra los intereses individuales. A la inversa, lo mismo: habrá que proteger los intereses individuales contra todo lo que pueda aparecer, en relación con ellos, como una intrusión procedente del interés colectivo.”⁵⁷⁰ Esto implica que el gobierno debe velar porque la libertad de los procesos económicos no represente un peligro para las empresas y un peligro para los trabajadores. Curiosamente la nueva misión de la gubernamentalidad es velar por que la mecánica de los intereses no genere peligros; las “estrategias de seguridad” son, en cierto modo, el reverso y la condición misma del liberalismo. Libertad y seguridad: principios de la economía del poder propia del liberalismo. Como bien ha descifrado Foucault la cultura del liberalismo no es otra que la cultura del peligro: “vivir peligrosamente” -he ahí la consigna del liberalismo, inventada por la economía política antes que por Nietzsche; sigue siendo la consigna de nuestros oscuros tiempos. En el fondo, si el liberalismo es el arte de gobernar sobre los intereses individuales y colectivos, no puede hacerlo sin convertirse al mismo tiempo en el administrador de los peligros y los mecanismos de seguridad/libertad para que los gobernados estén expuestos a los menores peligros posibles. ¿De dónde provienen estos peligros? Irremediabilmente del “juego de los libres intereses”. “El liberalismo participa de un mecanismo en el que tendrá que arbitrar a cada instante la libertad y la seguridad de los individuos alrededor de la noción de peligro.”⁵⁷¹ En el balance general podemos afirmar que han sido más los peligros que las seguridades en el liberalismo; aún hoy, la “seguridad” se ha convertido en un peligro para todos. En todo caso, la política del *welfare* habrá de garantizar el plus de libertad en medio de la peligrosa situación de desempleo, al precio de toda una serie de intervenciones directas sobre el mercado que no le agradaron nada a los ideólogos del neoliberalismo contemporáneo. Entre la intervención o el

⁵⁷⁰ *Ibidem*, pp. 85-86.

⁵⁷¹ *Ibidem*, p. 86.

riesgo infinito, aconteció la crisis del liberalismo; crisis agudizada por el temor ante el *sobrepoder* del fascismo, el nazismo y el socialismo real.

En eso consiste precisamente la crisis actual del liberalismo, es decir que el conjunto de los mecanismos que desde los años 1925, 1930, intentaron proponer fórmulas económicas y políticas que dieran garantías a los Estados contra el comunismo, el socialismo, el nacionalsocialismo, el fascismo, esos mecanismos, garantías de libertad, establecidos para producir ese plus de libertad o, en todo caso, para reaccionar ante las amenazas que pesaban sobre ella, fueron en su totalidad del orden de la intervención económica, es decir, de la obstrucción o, de un modo u otro, de la intervención coercitiva en el dominio de la práctica económica.⁵⁷²

En esta crisis de la gubernamentalidad liberal el nombre de Keynes estará en boca de todos durante la economía política de postguerra. Como sabemos, la solución final a la *fobia al Estado* fue el neoliberalismo.

La fobia al Estado

Al comienzo de este capítulo vimos cómo el nacionalsocialismo y el stalinismo fueron los detonantes del análisis contemporáneo del poder, de igual forma ambos regímenes totalitarios fueron problematizados desde una filosofía que volvía problemática a la razón en su conjunto y no sólo en determinados aspectos. Tal es la radicalidad del pensamiento crítico contemporáneo. Foucault regresa a este problema en el curso que analizamos. Lentamente se ha formado en el pensamiento europeo una suerte de *fobia al Estado* que se encuentra anclado justamente en las experiencias del *sobrepoder* totalitario. Para el francés dicha *fobia* es uno de los grandes signos de la crisis de la gubernamentalidad clásica. Sin duda, uno de los grandes problemas de la política contemporánea ha sido justamente el problema de la estatización. Para Foucault el Estado, lejos de ser una entidad, conforma un régimen de gubernamentalidades múltiples. Curiosamente Foucault insistirá en que el neoliberalismo y el totalitarismo comparten rasgos estructurales comunes: lejos de la opinión mayoritaria, el nazismo no fue un superestado monstruoso sino que fue el declive de la estatización dentro del orden político. En esto, Foucault ostenta su singularidad; a diferencia de la Escuela de Frankfurt, quienes verían en el fascismo un Estado que rige los destinos de la economía en tiempos del capitalismo monopólico, Foucault considera que el totalitarismo desmantelaba al Estado desde

⁵⁷² *Ibidem*, p. 91.

su interior. En esto el fascismo sería radicalmente idéntico al neoliberalismo. Volveré sobre este punto, que me parece indispensable. De igual forma, Foucault se pregunta por la manera en que el programa gubernamental comienza a plantearse en el neoliberalismo contemporáneo. A su juicio, éste reviste dos formas: el anclaje alemán que se conecta con la República de Weimar y el tránsito al nazismo, por otra parte, estaría el anclaje norteamericano con la formación de un neoliberalismo que se refiere a la política del *New Deal* de Roosevelt.⁵⁷³ En todo caso, el neoliberalismo surge como respuesta al problema de la postguerra: ¿cómo instaurar un arte de gobernar que no caiga en el exceso de Estado? Veamos cómo es que Foucault *problematiza* el neoliberalismo contemporáneo. A partir de ahí podremos comprender cabalmente el significado de la crítica en su pensamiento.

a) Neoliberalismo

El neoliberalismo surge en las antípodas del intervencionismo de corte keynesiano. Es bien sabido. Éste último se constituía alrededor de tres exigencias –reconstrucción, planificación y objetivos sociales– los cuales requerían una política de intervención estatal en materia de recursos, equilibrio de precios y políticas de empleo. Pues bien, en Alemania surge todo un movimiento de oposición a esta política de bienestar de la postguerra. Su discurso planteará el principio de la libertad de precios.⁵⁷⁴ De esta forma el problema de fijar límites a la intervención estatal vuelve a surgir con toda su fuerza. Aunque de acuerdo con Foucault el neoliberalismo tiene una doble *emergencia* alemana y norteamericana, se ocupa casi exclusivamente de la primera de ellas. Seguiré su exposición apuntando las cuestiones en su generalidad. Únicamente un estudio minucioso y dedicado específicamente a la cuestión podría abundar. Aquí sólo me interesa esta problematización en la medida en que forma parte del pensamiento foucaultiano. A pesar de ello, como señalé, Foucault piensa aquello que hay que pensar hoy. Pues bien, frente al keynesianismo los nuevos liberales alemanes sostienen que sólo la libertad económica puede funcionar como un incentivo para la formación de la soberanía política. En este sentido la economía es creadora de derecho público.⁵⁷⁵ Se da una especie de proceso inverso al que vimos en el siglo XVIII: si entonces se concebía al derecho como el límite de la acción gubernamental y el posibilitador de la libertad de mercado, ahora ocurre que es la liberación del mercado lo que puede instituir poder público. “Y el crecimiento

⁵⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 97.

⁵⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 102.

⁵⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 106.

económico, la producción de bienestar gracias a ese crecimiento, va a producir, en forma simétrica a la genealogía institución económica-Estado, un circuito institución económica-adhesión global de la producción a su régimen y su sistema.”⁵⁷⁶

Ocurre así que la economía produce signos políticos que permiten el funcionamiento de las estructuras, mecanismos y justificaciones del poder político. En Alemania surge una apertura comercial estatizante, que da lugar al Estado. Como decíamos, esto produce un problema inverso al de la Ilustración. No se trata de la fórmula clásica de que, dado un Estado, cómo podrá regularse su acción; el problema alemán es: dado un Estado inexistente, ¿cómo hacerlo existir a partir del espacio no estatal que es el de una libertad económica? “Es adhesión a un tipo de gubernamentalidad, que ha sido justamente el medio por el cual la economía alemana sirvió de base al Estado legítimo.”⁵⁷⁷ Para Foucault aquello que le hacía falta al socialismo era, justamente, una razón gubernamental, es decir, una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental. El socialismo, en todo caso, propone una racionalidad histórico-económica pero no una racionalidad política. Habrá que pensar en ello más a fondo. Foucault centra su análisis del neoliberalismo en dos ejes: ley y orden, Estado y sociedad civil, ambos forman parte del biopoder contemporáneo.

Como bien indica Foucault, el problema de la Escuela de Frankfurt era determinar cuál podría ser la nueva racionalidad social capaz de definirse y formarse con el objeto de anular la irracionalidad económica. Ya Adorno sostuvo que lo real no es racional y lo racional no es real. Por su parte, la Escuela de Friburgo también tuvo la experiencia del nazismo en el centro de su reflexión; pero sus consecuencias fueron distintas. El nazismo define el campo de adversidad desde el cual postularon el neoliberalismo los alemanes.⁵⁷⁸ Incluso entre la pugna de los ordoliberales y los nuevos liberales alemanes, el verdadero problema se establecía entre una política liberal y cualquier otra forma de intervencionismo económico, fuera moderada como el keynesismo o autárquica como el nacionalsocialismo. Era la variante antiliberal lo que estaba en la mira. De ahí que para Foucault fuera necesario leer el nazismo no como un Estado monstruoso, por cuyo medio constataríamos el avance hacia el mundo enteramente administrado (Horkheimer), sino como la mayor tentativa de debilitar al Estado.

El nazismo es la decadencia del Estado por una serie de razones. Esta característica se deja ver, primero, en la estructura jurídica de la Alemania nacionalsocialista, porque, como saben,

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 114.

⁵⁷⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 134-135.

en ella el Estado había perdido su jerarquía de persona jurídica en la medida en que, desde un punto de vista legal, sólo podía definirse como el instrumento de otra cosa que, por su parte, era el verdadero fundamento del derecho, a saber, el pueblo, el *Volk*. El *Volk* en su organización de comunidad, el pueblo como *Gemeinschaft*: esto es a la vez el principio del derecho y el objetivo último de toda organización, de toda institución jurídica, incluido el Estado. El Estado puede expresar al pueblo, puede expresar a la *Gemeinschaft*, puede ser la forma en la que esa *Gemeinschaft* va a manifestarse y al mismo tiempo a producir sus actos, pero no será otra cosa que esa forma o, mejor, que ese instrumento.⁵⁷⁹

Así, el Estado nacionalsocialista es secundario con respecto a la comunidad racial del *Volk*, que aquí figura en primer orden dentro de la jerarquía política. En segundo lugar, el Estado bajo el nacionalsocialismo es secundario frente al principio de conducción, al *Führertum*, al cual debían responder la fidelidad y la obediencia; en la estructura estatal no debía conservarse nada de la comunicación vertical entre los diferentes elementos de esa *Gemeinschaft* y ese *Volk*. La unidad política alemana dependía, en última instancia, del *Führertum*. Finalmente el Estado es reducido a su mero carácter instrumental por la existencia del partido, que tanto complicaba la vieja regulación jurídica alemana. De esta forma, Foucault muestra que, en el fondo, el nacionalsocialismo era antiestatalista. La *Gemeinschaft*, la obediencia al Führer y la existencia del partido nazi se proponían la destrucción del Estado burgués. Sin embargo, lo cierto es que la crítica del nazismo ha intentado mostrar a la sociedad totalitaria como la partera, según hemos visto, del punto culminante de la sociedad de masas, del hombre unidimensional, de la sociedad de consumo y del espectáculo. Es indudable que esta crítica atina a ver, en todo caso, al nazismo como un régimen político opuesto al liberalismo de cabo a rabo.

Y a pesar de ello, el totalitarismo o, mejor, los Estados fascista, nacionalsocialista y stalinista se le presentan a Foucault menos como la exaltación estatal del poder que como la limitación o subordinación de su autonomía. En su generalidad, el Estado totalitario esconde su secreto no en la gubernamentalidad estatizante, cuya genealogía hemos visto desde el siglo XVII, sino en una gubernamentalidad no estatal. El totalitarismo dibuja algo así como una *gubernamentalidad de partido*.⁵⁸⁰ Esta innovación política surgió en Europa a fines del siglo XIX. Para Foucault la organización partidista está en la genealogía del totalitarismo. Justamente la

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 142.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 224

cuestión que se debatía en Europa en esos momentos era la disminución de la gubernamentalidad de partido y el desarrollo de la gubernamentalidad liberal de nuevo tipo.

Los nacientes liberales de postguerra veían justamente estas características en el nazismo, a saber, aquellas de la sociedad de masas, de consumo uniformador y normalizador, una sociedad de signos y espectáculos en fin, como aquellos que Kracauer mostraba desde una perspectiva crítica mediante los filmes de los grandes espectáculos de Nüremberg anteriormente referidos. También el nazismo fue una economía planificadora que intervenía el mercado, como supieron Horkheimer, Pollock y Neumann de la Escuela de Frankfurt. “De Saint-Simon al nazismo tenemos, por lo tanto, el ciclo de una racionalidad que entraña intervenciones, intervenciones que entrañan un crecimiento del Estado, crecimiento del Estado que entraña el establecimiento de una administración que funciona de acuerdo con tipos de racionalidad técnica, que constituyen precisamente la génesis del nazismo a través de toda la historia del capitalismo desde hace dos siglos o, en todo caso, un siglo y medio.”⁵⁸¹

Con estas problemáticas mediante, es claro que la nueva racionalidad neoliberal no surge como una mera prolongación de las viejas preocupaciones ilustradas y decimonónicas. Antes bien, el neoliberalismo instauro un nuevo régimen de veridicción, que rebasa completamente los planteamientos clásicos. Como hemos visto, su problema no es ponerle límites a la regulación estatal del mercado, sino hacer surgir un Estado a partir de la libertad económica. Mercado, nuevo principio de legitimidad estatal. Nuevos desplazamientos: si lo esencial para el liberalismo radicaba en el intercambio, para el neoliberalismo reside en la competencia. Así, lo que va a constituir el problema fundamental de una teoría del mercado es el problema competencia/monopolio, mucho más que el clásico problema del valor y la equivalencia. Si el “Estado mínimo” ha de actuar, será únicamente para impedir que esa competencia sea alterada por el fenómeno del monopolio. Es justamente el principio de la competencia lo que otorga su forma organizadora al mercado neoliberal. Para los ordoliberales la competencia, lejos de ser un dato natural como el mercado para el liberalismo clásico, es más bien un privilegio formal: la competencia es una esencia, un *eidos*, es un principio de formalización. Como bien indica Foucault: “Habrá, por lo tanto, una suerte de superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia. El gobierno debe acompañar de un extremo a otro una economía de

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 148.

mercado.”⁵⁸² Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado: esa es la forma del poder político contemporáneo. Indudablemente, el problema del neoliberalismo pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. Para ello establece los principios formales de éste último.

De esta forma la matriz problematizadora del neoliberalismo contemporáneo es conformada por tres preocupaciones globales: el monopolio, la acción económica concorde y las políticas sociales. De muchas maneras estas tres problemáticas están en juego en las actuales movilizaciones globales. En México #YoSoy132 ha planteado el problema de los monopolios mediáticos, en España y Grecia los *Indignados* han planteado la cuestión de las políticas sociales, ¿qué ocurre con la acción económica? Para Eucken un gobierno liberal debe mantener una vigilancia y actividad permanentes de dos maneras: mediante acciones reguladoras y acciones ordenadoras. Las primeras no intervienen sobre los mecanismos de la economía de mercado sino sobre sus condiciones; estas son de tres tipos, marcadas por una tendencia a la reducción de costos, de ganancias y finalmente marcadas por una tendencia al incremento de ambas. Si habrá regulación, ésta no deberá tener la forma de la planificación sino apenas la regulación de las condiciones para que la actividad económica pueda desarrollarse libremente. Así, un desocupado no es una víctima social, sino un “trabajador en tránsito”, como bien se han encargado de decirnos los organismos internacionales del capitalismo global. Por su parte, las acciones ordenadoras “son acciones cuya función es intervenir sobre las condiciones del mercado pero sobre condiciones más fundamentales, más estructurales, más generales”.⁵⁸³ EL gobierno habrá de intervenir sobre las poblaciones y sobre datos previos que no tienen un carácter económico directo, pero que condicionan una eventual economía de mercado. “Población, técnicas, aprendizaje y educación, régimen jurídico, disponibilidad de tierras, clima: todos ellos, elementos que, como podrán advertir, no son directamente económicos, no afectan los mecanismos mismos del mercado, pero para Eucken son las condiciones en las cuales será posible hacer funcionar la agricultura como un mercado, la agricultura en un mercado.”⁵⁸⁴

En lo concerniente a la política social el neoliberalismo, evidentemente, combate la economía del bienestar de la posguerra, la cual se fijaba como objetivo una distribución relativamente equitativa en el acceso a los bienes consumibles. Este modelo –sea keynesiano,

⁵⁸² *Ibidem*, p. 154.

⁵⁸³ *Ibidem*, p. 172.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, p. 174.

New Deal o plan Beveridge- obedecía a tres principios: se presentaba como un contrapunto frente a procesos económicos salvajes y desregulados, elaboraba una socialización de consumo, y establecía que mientras mayor fuera el crecimiento, mayor serían sus recompensas. El neoliberalismo elimina estos tres principios. Como bien indica Foucault, una política social -según la nueva gubernamentalidad- no puede fijarse la igualdad como objetivo, al contrario, hace que la desigualdad sea la misma para todos.⁵⁸⁵ Y esto porque el juego económico es una especie de regulador general de la sociedad misma. El instrumento de esta “política social” no será la socialización del consumo y los ingresos, sino la privatización: no se le pedirá a la sociedad que proteja a todos de los riesgos eventuales del trabajo, la salud, el empleo, etc., simplemente se le pedirá a la economía “que procure que cada individuo tenga ingresos lo bastante altos para poder, ya sea directamente y a título individual o por el medio de las mutuales, autoasegurarse, sobre la base de su propia reserva privada, contra los riesgos existentes e incluso contra los riesgos de la existencia, así como contra esas fatalidades de la vida que son la vejez y la muerte.”⁵⁸⁶ Individualización de la política social, por tanto, y rechazo de toda forma de colectivismo. El razonamiento es: mientras más crezca la economía, eso debería permitirle a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficientes para tener acceso a cualquier forma de aseguramiento durante su existencia. Sabemos la falacia de ese argumento, pero su realidad es peor. El neoliberalismo, lo afirman rampantemente, no tiene que corregir los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad. Justo lo que se busca con el neoliberalismo no es dar lugar a una sociedad sometida al efecto mercancía –aquél que Benjamin y Kracauer mostraron tan lúcidamente-, sino someterla a la dinámica de competencia. Se trata de una sociedad-empresa: “El *homo oeconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción.”⁵⁸⁷ Surgen así las grandes estrategias generales de la gubernamentalidad contemporánea. Röpke las caracteriza de la siguiente manera: 1) permitir el acceso a cada hombre-empresa a la propiedad privada; 2) reducción de los gigantismos urbanos, sustitución de la política y economía de los grandes complejos habitacionales y desarrollo de las ciudades medianas, en las que se alientan las viviendas individuales y el desarrollo de industrias no proletarias, lo que llamamos el “pequeño comercio”; 3) descentralización de los lugares de vivienda, producción y gestión, acompañada de una modificación correctiva de la

⁵⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 176.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 177.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 182.

especialización y división del trabajo, todo lo cual forma parte de una reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de comunidades naturales (familias y vecindarios); 4) finalmente, organización, ordenamiento y control de todos los efectos ambientales que pueden ser producto de la cohabitación de la gente o del desarrollo de las empresas y los centros productivos. Todo ello enmarca el paulatino diseño de lo que Rüstow llama *Vitalpolitik*, la política de la vida; esta gestión biopolítica y gubernamental procura constituir una trama social en la que las unidades básicas tengan la forma de la empresa, en su registro existe un desarrollo impresionante de la empresarización de la sociedad. De la propiedad privada a la administración de las pequeñas comunidades del vecindario, se generaliza la forma empresa en pequeña escala. Como dice Foucault: “Se trata de hacer del mercado, de la competencia, y por consiguiente de la empresa, lo que podríamos llamar el poder informante de la sociedad.”⁵⁸⁸ De ahí que el objetivo de la crítica de la sociedad no puedan ser más esos fenómenos totales de dominación. No vivimos en el fascismo ni en los estados totalitarios. El arte de gobernar programado hacia la década de 1930 por los ordoliberales, devenido hoy en la programación de los gobiernos capitalistas, transforma a la sociedad que no será ajustada a las mercancías sino a la multiplicidad y la diferenciación de las empresas. Junto a la multiplicación de las empresas como proyecto social, el neoliberalismo requiere de un arbitraje jurídico. “Sociedad de empresa y sociedad judicial, sociedad ajustada y sociedad enmarcada por una multiplicidad de instituciones judiciales; son las dos caras de un mismo fenómeno.”⁵⁸⁹

El desarrollo de esta nueva racionalidad gubernamental, ajena por completo a la vieja *razón de Estado* y ajena también al liberalismo clásico, organiza una problematización nueva también frente a la forma estatal del poder y transforma radicalmente las preocupaciones securitarias dentro de la gran cuestión del mercado desregulado. De alguna forma, el ordoliberalismo alemán aseguraba que hubiera una economía libre mientras fomentaba una política social, una *Gesellschaftspolitik* intervencionista. Su planteamiento era el siguiente: en lugar de eliminar los efectos antisociales que toda economía basada en la competencias generan necesariamente, lo que hay que anular en realidad son los mecanismos anticompetitivos que pudieran suscitarse en la propia sociedad. Esta “política social” giraba, sobre todo, en torno a dos grandes ejes: la formalización de la sociedad según el modelo de la empresa –programa vigente y que ha hecho estragos en todos los sectores de la gestión pública, incluida la

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 187.

educación- y la redefinición de la institución jurídica y de las reglas del derecho indispensables para una sociedad regulada a partir y en función de la economía competitiva de mercado. Estrategia global, entonces, que instrumenta el mínimo de intervención económica y el máximo de intervención jurídica. No es de extrañarse que Estados Unidos, por ejemplo, ostente una sociedad hiperjuridizada en todas sus relaciones sociales, pues ello forma parte de la propia racionalidad gubernamental del mercado. ¿Cómo se logra esto? ¿cómo se instaura un *Wirtschaftsordnung*, un “orden de la economía”? Mediante el Estado de derecho. La innovación institucional que inventaron los ordoliberales fue la aplicación a la economía de lo que la tradición alemana llama *Rechtstaat* y los anglosajones denominan *rule of law*. Estado de derecho o imperio de la ley. ¿Qué es este imperio de la ley? En el siglo XVIII el Estado de derecho se definía por oposición al despotismo –donde rige la voluntad de los hombres- y del *Polizeistaat* que establecía un continuo administrativo que le otorgaba un valor coercitivo al poder público. De este modo, el Estado de derecho se definía positivamente como una forma política en la cual los actos del poder público no pueden tener valor si no se enmarcan en leyes que los delimitan de antemano. “El poder público actúa en el marco de la ley y no puede actuar sino en el marco de la ley.”⁵⁹⁰ Lo jurídico garantiza la político. Dentro del marco de la ley, el Estado de derecho distinguía entre la naturaleza de las disposiciones legales que son expresión de la soberanía, y las medidas administrativas meramente. En el siglo XIX, esta teoría fue objeto de una reelaboración en profundidad, según la cual el ciudadano tiene posibilidades institucionales de tener garantías contra el poder público –lo que implica que el *Rechtstaat* ya no actúa sólo dentro del marco de la ley-, sino que asume un sistema de instancias judiciales que arbitrarán las relaciones entre los individuos y el poder público. Este era un problema de tribunales administrativos. A finales del siglo XIX, “el Estado de derecho se define con claridad como un Estado que no tiene a su cargo la organización de los tribunales administrativos que arbitrarán entre el poder público y los ciudadanos; antes bien, es un Estado cuyos ciudadanos pueden presentar ante la justicia ordinaria esos recursos contra el poder público.”⁵⁹¹ Es a partir de esta tecnología que los nuevos liberales intentaron renovar el capitalismo. De este modo el Estado sólo puede intervenir en la economía si sus acciones asumen la forma de una sanción sobre los principios formales que rigen al mercado competitivo. En esto consiste la renovación del arte liberal de gobernar. Tanto para el Estado como para los individuos la economía debe ser un

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 202.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 205.

conjunto de actividades reguladas, sí, pero en las cuales cada uno debe poder jugar sin intervenciones ni orientaciones gubernamentales en materia de competitividad. Se trata más bien de un juego regulado de empresas dentro de un marco jurídico institucional garantizado por el Estado, ésa es la nueva forma del capitalismo.

Una de las consecuencias generales que extrae Foucault de este análisis es que no existe *el* capitalismo con *su* lógica dialéctica, sino que nos las tenemos que ver con *un* capitalismo económico, institucional y jurídico. Dicho de otra forma, no hay un principio inmanente de desarrollo histórico del capitalismo, sino diversos sistemas diferenciales de racionalidad que se constituyen política, económica e históricamente. Si puede haber una sociedad nueva, ésta no surgirá ni está contenida *en sí* dentro de las relaciones de producción, esperando devenir *para sí* según la lógica del autoreconocimiento. Sin duda, se trata de un argumento polémico, sobre el que habrá que reflexionar en otro lado. Lo registro únicamente como parte de los enunciados foucaultianos.

De todo lo anterior, se desprende que la famosa expresión del conservadurismo norteamericano, *law and order*, deba leerse como la limitación del poder público: el Estado sólo puede intervenir en el orden económico bajo la forma de la ley, si ese poder limita sus intervenciones legales podrá verse aparecer algo así como un orden económico, efecto y principio de su propia regulación. Argumento circular, que para muchos es de una evidencia clarividente. Foucault observa que la ley, mera regla del juego económico, adquiere una relativa autonomía.

En una sociedad donde el sujeto económico no es el productor ni el consumidor, sino la empresa, ésta última dista de ser una institución; la empresa es, más bien, una manera de comportarse en el campo económico bajo la forma de la competencia. En esta sociedad de empresa, “cuanto más deje la ley en manos de los individuos la posibilidad de comportarse como quieran en la forma de la libre empresa, cuanto más se desarrollen en la sociedad las formas múltiples y dinámicas que caracterizan la unidad ‘empresa’, más numerosas y grandes serán al mismo tiempo las superficies de fricción entre esas diferentes unidades y más se multiplicarán las oportunidades de conflicto, de litigio.”⁵⁹² Eso es lo que exigirá el intervencionismo jurídico desmesurado.

Se trata, para el neoliberalismo, de procurar que ninguna persona se quede fuera del juego económico. Si la política del Estado de bienestar se situaba en el abanico de la pobreza

⁵⁹² *Ibidem*, p. 211.

relativa, en la redistribución de los ingresos, siempre en la línea divisoria de los más ricos y los más pobres, con el neoliberalismo tenemos una política que va a definir cierto umbral absoluto para la sociedad, en el que se dividirá a los pobres y los no pobres, los asistidos y los no asistidos. Surge así una nueva problematización de la seguridad. Ésta deja de ser entendida como “seguridad social”. Esta preocupación, como dice Foucault, “por abajo”, consistirá en lograr que en el resto de la sociedad se dejen actuar los mecanismos económicos de la empresa. “Por encima del umbral, cada uno deberá ser para sí mismo o para su familia, en cierta forma, una empresa. Una sociedad formalizada como la empresa –y como la empresa competitiva– será posible por encima del umbral, y habrá simplemente un piso de seguridad, vale decir, la anulación de una serie de riesgos a partir de determinado umbral fijado por lo bajo.”⁵⁹³ Se constituye una población que estará en perpetua movilidad entre una asistencia otorgada sólo si se concretan determinados riesgos y se cae por debajo del umbral. Población flotante al servicio de los grandes capitales.

Por otra parte, el 14 de marzo de 1979, Foucault comienza a analizar el neoliberalismo norteamericano, que presenta diferencias notables con respecto del ordoliberalismo alemán, que hemos seguido a través de la lectura del propio Foucault. La vertiente norteamericana, que ha sido fundamental para nuestro propio tiempo, del liberalismo no se enfrentó a los problemas de la *razón de Estado* y el Estado policial en el viejo continente, pues desde su fundación reivindicaba principios liberales. Su rasgo principal es, justamente, que la exigencia de un liberalismo es constitutiva de la fundación del Estado norteamericano. Para Foucault: “En Norteamérica, el liberalismo es toda una manera de ser y pensar. Es un tipo de relación entre gobernantes y gobernados mucho más que técnica de los primeros destinados a los segundos.”⁵⁹⁴ Este liberalismo es, ante todo, un estilo general de pensamiento, análisis e imaginación. Constituye una especie de utopía *sui generis*. La innovación fundamental del neoliberalismo norteamericano es la teoría del capital humano, cuyo enfoque se implementa indiscriminadamente en la realidad social vigente. A partir de ello, Foucault analizará, también, un problema fundamental de nuestro tiempo: el enfoque neoliberal sobre la criminalidad y la delincuencia. Veamos el primero.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 247.

⁵⁹⁴ *Ibidem*, p. 254.

Capital humano

La teoría del capital humano representa, según Foucault, dos procesos; el primero es el adelanto del análisis económico en dominios inexplorados por la versión clásica del liberalismo; el segundo, dependiente del anterior, permite reinterpretar en términos económicos todo un dominio de objetos y relaciones que hasta ahora se habían percibido como no económicos. Neoliberalismo: grilla de inteligibilidad.

Para los neoliberales norteamericanos, si bien la economía política clásica indicaba que la tierra, el capital y el trabajo eran los factores de los que dependía la producción de bienes, no se había analizado el trabajo desde un punto de vista estrictamente económico. Así se presenta al trabajo menos que como una *fuera* vendida como mercancía por los obreros al capitalista, que como un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad, una “máquina” que debe ser acumulada por el individuo para poder prestar servicios a las empresas. ¿Qué es el capital cuya renta es el salario? “Bueno, es el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario, de modo que, visto desde el lado del trabajador, el trabajo no es una mercancía reducida por abstracción a la fuerza de trabajo y el tiempo durante el cual se lo utiliza.”⁵⁹⁵ El capital se define como aquello que asegura una renta futura, se trata de un capital indisociable de su poseedor. De ahí que la idoneidad del trabajador sea un “máquina”, una artefactualidad que no se puede separar del trabajador mismo. Ese “capital humano” se va acumulando y desarrollando mediante inversiones sociales que serán redituables, como la educación y especialización en alguna de las ramas de la división del trabajo empresarial. El trabajador tiene un capital humano que es una máquina, pues ésta va a producir flujos de ingresos. Lo que esta racionalidad gubernamental hace es sustituir la problemática de la *fuera de trabajo* por la de la renta-salario asociada al trabajo como capital humano. En esta racionalización se encuentra, por cierto, la cuestión “empresa”. La economía neoliberal está hecha de unidades-empresas, se trata de una sociedad compuesta de este tipo de organización económica. La empresa es el principio de inteligibilidad del neoliberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía.

El neoliberalismo dicta el retorno del *homo oeconomicus* no es el socio en el proceso de intercambio: es el empresario, y ante todo un empresario de sí mismo; capaz de gestionar sus “recursos” como si de una unidad económica se tratara. Empresario es quien sabe gestionar sus competencias y habilidades. Este nuevo *homo oeconomicus* es el empresario de sí mismo, es su

⁵⁹⁵ *Ibidem*, p. 262.

propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos. El consumo, en este orden de racionalidad gubernamental, no es otra cosa que la propia satisfacción sobre la base de un capital determinado del que se dispone. El salario es la remuneración, la renta afectada a cierto capital, que será humano en cuanto deviene máquina productora e indisociable del cuerpo humano. ¿De qué se compone este capital? De algunos elementos innatos –hereditarios o congénitos, como la resistencia biológica a enfermedades y condiciones climáticas que explora la genética⁵⁹⁶ - y otros adquiridos –por medio de la educación, la experiencia, etc.-. es evidente que esta política tiene efectos sobre la sociedad. Si bien el ordoliberalismo alemán inventó la *Gesellschaftspolitik* propia del neoliberalismo, serán los norteamericanos quienes la lleven a sus últimas consecuencias. Ante todo, es preciso que la vida del individuo no se inscriba en el marco de la gran empresa o corporación, sino en una multiplicidad de empresas de diverso tipo. A una con ello, es preciso que la vida misma del individuo lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple.⁵⁹⁷ Se trata, por supuesto, de multiplicar el modelo económico de la oferta y la demanda, de la inversión con sus costos y beneficios, para convertirlo en *el* modelo de las relaciones sociales, una manera de conducir la propia existencia, una forma de relación del individuo consigo mismo, el tiempo, su entorno, el futuro, la familia y la colectividad. “El retorno a la empresa es a la vez, entonces, una política económica o una política de economización de la totalidad del campo social, pero también una política que se presenta o se pretende como una *Vitalpolitik* cuya función será compensar el frío, impasible, calculador, racional, mecánico juego de la competencia propiamente económica.”⁵⁹⁸ Con esto, Foucault ha hecho una de las mejores críticas del neoliberalismo, y ello sin poner en cuestión sus supuestos económicos sino su racionalidad técnico-gubernamental.

En consecuencia, el neoliberalismo, su racionalidad tecnológica de poder, hace de la forma económica del mercado el principio de inteligibilidad de la sociedad en su totalidad, incluidos los individuos, según vimos con la teoría del capital humano. Ello lo lleva a hacer un análisis economicista de lo no económico, al hacer del niño un capital humano que producirá una renta, por ejemplo, y además analizar en términos de inversión, costo del capital, ganancia

⁵⁹⁶ Foucault no era ciego a los problemas que esto puede plantear. En su opinión, era preciso, con todo, dejar de plantear este problema en términos del viejo racismo. “Y en consecuencia, el problema político de la utilización de la genética se formula entonces en términos de constitución, crecimiento, acumulación y mejora del capital humano. Los efectos racistas de la genética, por decirlo de algún modo, son por cierto algo que debemos temer y que distan de haberse enjugado. Me parece que esa es la gran apuesta de la actualidad.” *Ibidem*, p. 269.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, p. 277.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, p. 278.

del capital invertido, ¡ganancia psicológica! a la relación formativa o educativa, e incluso a las relaciones interpersonales. Hay una invasión del capitalismo en todas las esferas de la existencia y de la vida humanas. EL biopoder es ahora empresarial y domina a créditos y abonos chiquitos. En el orden político, el neoliberalismo trata de filtrar la acción del poder público en términos del juego de la oferta y la demanda, en términos de eficacia sobre los datos del juego y, finalmente, en términos de costo e inversión por la intervención del poder público en el mercado. Se trata del cinismo de la crítica mercantil opuesta a la acción del poder público. El *laissez-faire* se convierte en una suerte de tribunal económico frente al gobierno.

Criminalidad en el neoliberalismo

A partir de la generalización de la economía de mercado como grilla de inteligibilidad de la sociedad entera, el neoliberalismo problematizó la criminalidad y el funcionamiento de la justicia penal midiéndolas en términos, claro está, económicos. La ley, de esta forma, se aparecía como la mejor solución para castigar por ser la menos costosa. El crimen, así, se define como la infracción a una ley formulada. Si durante el siglo XVIII y XIX el *homo penalis* de los suplicios había devenido *homo criminalis* en las sociedades normalizadoras, el neoliberalismo introduce una nueva figura de lo punible. Como una suerte de inversión del *homo oeconomicus*, el criminal ya no requiere de ser psicologizado, el sujeto gubernamentalizable sólo puede ser pensado en su unidad de empresa, sin ninguna antropologización de por medio, en este sentido, señala Foucault, el sistema penal ya no tendrá que ocuparse del desdoblamiento del crimen y el criminal: se ocupará de una conducta, de acciones de las que los actores esperan ganancias, pero que son afectadas por un riesgo que no es la pérdida de ganancias sino una nueva pérdida económica, sí, pero infligida por el sistema penal. El sistema penal, de ahora en adelante, no se las tendrá que ver con sujetos, sino que tendrá que reaccionar ante una oferta de crimen.⁵⁹⁹

Aquello que responderá a tal oferta en el mercado negro será el *enforcement of law*, esto es, el conjunto de instrumentos de acción sobre el mercado del crimen que opone a su oferta una demanda negativa. La política penal sólo tiene como principio regulador la mera intervención en el mercado delincencial; esa intervención limitará esa oferta, y sobre todo jamás deberá superar el costo de la criminalidad cuya oferta se procura reducir. De ahí que la actual política penal no apunte a eliminar el crimen, sino sólo a gestionarlo mediante incentivos

⁵⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 293.

negativos. Es el fin de las disciplinas, pero no del panoptismo y el delirio paranoide de las potencias del mercado global –piénsese en Inglaterra y su gasto extremado en materia de videovigilancia-. Las políticas penales sólo buscan ahora equilibrar la curva de oferta criminal con una demanda negativa. “La sociedad no tiene ninguna necesidad de obedecer a un sistema disciplinario exhaustivo. Una sociedad está cómoda con cierto índice de ilegalidad y estaría muy mal si quisiera reducirlo indefinidamente.”⁶⁰⁰ Tal es la nueva racionalidad punitiva en el extremo de la sinceridad.

La droga y el neoliberalismo: breve paréntesis sobre nuestro presente securitario

De esto, Foucault saca conclusiones extraordinarias sobre la manera en que la cuestión de la droga ha pasado en esta interfaz entre la racionalidad punitiva y económica, la cual diseña las políticas de seguridad globales que han invadido nuestra existencia desde los años ochenta. Foucault muestra claramente cómo la droga se presenta como un mercado más o menos hacia 1970, cuando la política del *enforcement* de la ley buscaba reducir su oferta. Lo que implica reducir la droga que circula por el mercado. En términos instrumentales y estratégicos se trataba de controlar y dismantelar las redes de refinación, y dismantelar las redes de distribución. Los efectos de esta política, ya en los años sesenta, fueron el incremento del precio unitario de la droga, el fortalecimiento de monopolios de los grandes vendedores, traficantes y redes de refinación/distribución de droga, y el alza de precios en la medida en que estos monopolios u oligopolios –cárteles se les llama hoy- no respetan las leyes del mercado y la competencia. Otro efecto, referido a la propia criminalidad, fue que los adictos se enfrentaron a una suerte de inflación artificialmente producida, lo que ocasionó aumentara la delincuencia debido a que, ante medidas inflexibles, los infractores menores incurrieron en formas delincuenciales para obtener la droga. “De modo que, desde ese punto de vista, la legislación, el estilo de legislación o, mejor, el estilo de *enforcement* de la ley que se había desarrollado durante la década de 1960 demostró ser un fracaso sensacional.”⁶⁰¹ Exactamente como lo fue la “guerra contra el crimen organizado” en México.

De ahí que sea interesante analizar la respuesta neoliberal que muestra Foucault en su genealogía de la racionalidad gubernamental contemporánea. Para el neoliberalismo, hay dos categorías de compradores y demandantes de droga: los principiantes, cuya demanda es elástica

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 298.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 299.

y pueden ser disuadidos por los precios elevados, y los reincidentes, cuya demanda no lo es y buscarán comprarla de cualquier modo. La estrategia del narcotraficante consistirá en ofrecer un precio bajo a los consumidores principiantes, y a los reincidentes o en vías de serlo les ofrecerá un precio elevado. El objetivo de la política del *enforcement of law* tendría que ser, según este razonamiento, elevar los precios de entrada para los nuevos consumidores, y a aquellos cuya demanda no sea elástica habrá que darles la droga a un precio bajo para evitar fenómenos de criminalidad con cifras estratosféricas. En su banalidad, éste es el mecanismo securitario que habría ideado el neoliberalismo norteamericano como medida exclusivamente económica. Destinada a fallar, por supuesto.

Homo oeconomicus

Este horizonte de problematización diseña la imagen o el programa de una sociedad que debe optimizar los sistemas de diferencia, es decir, dejar libres los procesos oscilatorios por los cuales se concede una cierta tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que la acción gubernamental –siempre en teoría- deberá intervenir menos sobre los individuos y más sobre las condiciones del juego económico; finalmente, la intervención buscará eliminar la sujeción disciplinaria interna de los *sujetos* para implementar un procedimiento ambiental, que permita la libertad de todo hombre-empresa, de esa máquina que llamamos capital humano. Bien sabemos, la experiencia reciente del mundo nos lo ha confirmado, que estos procedimientos no necesariamente se cumplen al pie de la letra. Varias fechas nos vienen de inmediato a la cabeza para cuestionar esta racionalidad gubernamental que Foucault dibuja magistralmente para el pensamiento crítico, pienso en 1994, 1999, 2011 y, por supuesto, 2012 como fechas vitales que muestran el estallido de movilizaciones sociales que, por lo pronto, ponen de manifiesto lo que podemos llamar una crítica de la razón neoliberal. Sin embargo, en gran medida el neoliberalismo en tanto que grilla analítica ha puesto sobre el tinglado la figura del *homo oeconomicus*; éste forma parte de esta racionalidad económico-política contemporánea. Ante todo, éste *homo* acepta la realidad. La racionalidad de la conducta debe ser sensible a las modificaciones en las variables del medio y habrá de responder a ellas de manera no aleatoria, de ahí que la economía pueda definirse como “la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio.”⁶⁰² Como hoy decimos, hay que impulsar un “desarrollo sustentable” basado en la operatividad racional de la libre empresa, en la que no hay “trabajadores” sino

⁶⁰² *Ibidem*, p. 308.

“socios”, aunque lo sean de manera temporal y precaria. Durante el siglo XVIII el hombre económico era aquél que seguía su propio interés, el interlocutor de la regla del *laissez-faire*; a partir del neoliberalismo el hombre económico es un hombre eminentemente gobernable. “Del interlocutor intangible del *laissez-faire*, el *homo oeconomicus* pasa a mostrarse ahora como el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables.”⁶⁰³ Problema de *governabilidad* por lo tanto.

Si para el siglo XVIII ésta figura subjetiva era ante todo la de un *sujeto de interés*, la de los individuos sujetos a su interés libre de la regulación gubernamental, y cuyas elecciones eran en cierto modo intransferibles –de ahí nuestra idea de la subjetividad como el núcleo de la voluntad y los procesos de consciencia racionalmente conducidos y calculados-, lo cierto es que había una especie de disociación con el *sujeto de derecho*. Esto en el sentido de que el sujeto de interés subsiste y prosigue mientras hay estructura jurídica, mientras hay contrato social. El interés desborda el derecho, que es la condición de su funcionamiento.⁶⁰⁴ Por su parte el *sujeto de derecho* renuncia a sus derechos naturales e inmediatos, se sujeta negativamente a la autoridad del orden gubernamental. Mercado y contrato funcionan como el envés del otro, instituyendo dos estructuras radicalmente heterogéneas entre sí; el interés irá por su lado, el derecho por el otro, sin interferirse de preferencia. Esto fundaba la racionalidad de las decisiones egoístas del individuo, que en su libre hacer coincidían con el interés general. Viejo tema de la mano invisible, de la naturalidad del mercado que no se puede regular por la voluntad de soberano alguno. Liberalismo clásico en suma. En cierta forma éste constituía una crítica de la razón gubernamental, toda vez que “la economía política había dicho al soberano, algunos decenios antes: tú tampoco puedes conocer la totalidad del proceso económico. No hay soberano en economía. No hay soberano económico.”⁶⁰⁵ Para Foucault el socialismo, en cierta manera, reintroducía la pregunta de si puede haber soberanía económica, mediante la planificación dirigida, el socialismo de Estado, etc. Finalmente, la ciencia económica no puede ser la ciencia del gobierno y el gobierno no puede tener la economía como campo de aplicación de su racionalidad interna. Hay una lateralidad de la economía respecto de la política. La economía no debía ser la racionalidad gubernamental. De ahí que ante esta problemática, la Ilustración postulara dos soluciones: 1) limitar la actividad del soberano a todo lo que no corresponde al mercado, postulado del Estado mínimo; 2) la segunda opción fue elaborada por los fisiócratas,

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 310.

⁶⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p. 315.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 327.

consiste en mantener la extensión de la esfera gubernamental, pero modificando su actividad para solucionar las crisis de escasez mediante el clásico *dejar hacer*. Esto hizo posible un reordenamiento de la razón gubernamental: el arte del gobierno debe ejercerse en un espacio de soberanía, su única traba es la existencia de los sujetos económicos. De ahí que el gobierno se ejerza menos sobre el *sujeto de interés* que sobre el *sujeto de derecho*. Los individuos sólo son gobernables por medio del derecho: se abre el campo de la “sociedad civil”. La sociedad civil es un concepto de tecnología gubernamental, es su correlato y asegura su racionalidad mediante el ajuste jurídico de una economía del intercambio. “Un gobierno omnipresente, un gobierno al que nada escape, un gobierno que obedezca las reglas del derecho y un gobierno que sin embargo respete la especificidad de la economía, será un gobierno que ha de administrar la sociedad civil, administrar la nación, administrar la sociedad, administrar lo social.”⁶⁰⁶ El *homo oeconomicus* puebla entonces a la sociedad civil: conjunto concreto dentro del cual es preciso resituar los puntos de aplicación del gobierno, para administrarlos convenientemente. De ahí que la sociedad civil no sea un espacio de libertad sino de sujeción a la gubernamentalidad biopolítica. Constituye la interfaz entre los gobernantes y los gobernados. Podemos definir al liberalismo como la tecnología de gobierno cuyo objetivo –la sociedad civil– es su propio límite, su principio de autolimitación. La “sociedad civil” es entonces un dato histórico-natural, un lazo económico surgido espontáneamente por la afinidad, pero a la vez un principio de disociación, capaz de desanudar el lazo societal. Para que esté unida hace falta un *pactum subjectionis*, un pacto de sujeción al poder político. Finalmente el libre juego de los intereses se lo planteaba el liberalismo clásico como el motor de la historia.

¿Qué ocurre hoy? “En los siglos XVII y XVIII se trataba de saber cómo podría recuperarse en el origen de la sociedad la forma jurídica que limitara de antemano, en la raíz misma de esa sociedad, el ejercicio del poder. Ahora, al contrario, estamos frente a una sociedad en cuya existencia hay fenómenos de subordinación y, por lo tanto, fenómenos de poder, y el problema va a ser precisamente saber cómo reglamentar el poder, cómo limitarlo dentro de una sociedad donde la subordinación ya actúa.”⁶⁰⁷ Pues bien, con la sociedad civil tenemos una redistribución, suerte de descentramiento y re-centramiento, de la razón gubernamental. Foucault hizo, así, una genealogía de la racionalidad política que se detiene ante la analítica de la gubernamentalidad occidental, cuyas raíces orientales no revisamos por

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 336.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 352.

razones de espacio, que ha resultado sumamente esclarecedora para una ontología crítica del presente. La política es el arte del gobierno, y lo sigue siendo de manera importante aún hoy. Nos corresponde a nosotros, en todo caso, emprender la ardua tarea de elaborar una crítica de la razón neoliberal y sus artes de gobierno biopolítico.

LOS FINES DE LA CRÍTICA

Este trabajo trata de reflexionar implícitamente, a lo largo de sus casi trescientas páginas, acerca de los *fines de la crítica*. Una de las preguntas fundamentales que se plantea aquí, y a la que intento dar una respuesta extensa con base en un intenso trabajo de archivo, es precisamente uno que acaso sea de los interrogantes imprescindibles de la modernidad, a saber: ¿Qué es la crítica? Todo parece indicar que, como sea que nos imaginemos a la modernidad (no sólo en el aspecto filosófico, sino en el más amplio sentido de proceso civilizatorio), lo cierto es que esta vieja palabra, noción o concepto se ha convertido en uno de los *fines* primordiales de este proyecto, cada vez más cuestionado. A lo largo de las páginas recorridas hasta este punto he tratado de mostrar que aquello que llamamos crítica, o al menos aquello que califica como crítica según un muy determinado “régimen de veridicción” en la cultura occidental, no puede pensarse solamente como una actividad fija y predeterminada que formaría parte de la división del trabajo intelectual. Por el contrario, he sugerido una vía alterna, una ruta de exploración en todo caso, para dar con la *positividad* de la crítica en tanto fenómeno que ha surgido dentro de la discursividad de una cultura determinada, dentro de un período histórico específico y singular. Todo mi estudio está centrado en el análisis de los textos de filósofos y escritores sumamente prolíficos como Siegfried Kracauer, Walter Benjamin y, naturalmente, Michel Foucault. Es evidente que me he circunscrito –más por cuestiones de método que de pertinencia- a un breve periodo dentro de la historia de Europa: la cronología abarcada se centra principalmente en la Alemania de los años veinte y treinta, y en segundo lugar en la Francia de la posguerra. Todo en el siglo XX. Cuando ha sido necesario, he recurrido a una historia de larga duración con la finalidad de situar al lector dentro de la constelación entera de problemas que intervenían, directa o indirectamente, en la formación del campo de problemas estudiado. Es igualmente evidente que el análisis del discurso practicado en este extenso trabajo se ha detenido en una selección de pensadores que forman parte de un campo discursivo mucho más extenso, complejo e intrincado de lo que he podido determinar con mis recursos actuales. Creo, pese a todo, haber contribuido a aclarar algunas de las condiciones que hicieron posible el surgimiento de toda una cultura dentro del pensamiento centroeuropeo así como a esclarecer, hasta donde me ha sido posible, algunas de las mutaciones y relieves dentro de la línea de fuerza que ha representado, para la filosofía contemporánea, el desarrollo de herramientas conceptuales provenientes del campo de la Teoría Crítica.

Mi tesis, en este sentido, ha sido sumamente básica: el pensamiento crítico, al igual que cualquier otra manifestación del pensamiento socialmente producido, tiene una historia que puede trazarse de manera rigurosa. Pero, por debajo de esa historia, de ese leve murmullo donde nombres y biografías se llevan los galardones de la memoria y reciben su registro en amplios volúmenes, persiste el subsuelo arqueológico donde se constituyen las reglas de formación del discurso.

Lo que he intentado en este trabajo es precisamente describir ese nivel arqueológico de los saberes, ese conjunto de reglas anónimas que han hecho posible la formación de los enunciados que, para la historia del pensamiento, son característicos de la Teoría Crítica. He tratado de mostrar que esta teoría no es otra cosa que un sistema de enunciados en dispersión. Juego de regularidades, arco enunciativo, proliferación de niveles y sedimentación de palabras, la Teoría Crítica –al igual que cualquier otro saber– tiene una densidad material específica: se trata de una práctica social que genera sus cruces con instituciones, experiencias, relaciones de poder y el basto mundo de lo histórico en general. Mi objeto de estudio ha sido justamente esa compleja trama, esa trabada madeja de relaciones que conforman, acaso, lo que podríamos denominar una *episteme*. Son los resultados de este trabajo, así como los obstáculos y retos que se abren ante mí, lo que ocupará las siguientes líneas finales.

1. Rupturas y discontinuidades: la episteme de la crítica en el siglo XX

Ante todo, la cuestión decisiva era plantear el pensamiento crítico como una formación discursiva singular que cuenta con sus propias reglas de formación de objetos, conceptos, modalidades enunciativas y estrategias discursivas. Es por ello que defino mi proyecto como un ejercicio arqueológico de análisis del archivo antes que como una historia continuista del pensamiento filosófico. Podría muy bien ser el caso de que la modernidad y la crítica sean correlativas del desarrollo de la razón en la historia, pero sin duda no toda crítica ha aspirado a constituirse como Teoría; al menos no en el sentido en que esto ocurre en la etapa analizada durante esta investigación. En el extremo, podría decirse que el trabajo barruntado aquí es precisamente el de una *arqueología de la teoría crítica*. Una vez dicho esto, cabe hacer una acotación: indudablemente no nos ha ocupado la Escuela de Frankfurt, ni ha sido un núcleo omniabarcante a lo largo de este texto; sin embargo, su presencia difuminada fue determinante en más de un sentido. Existe una rápida ecuación, según la cual Escuela de Frankfurt es directamente equivalente a Teoría Crítica sin más (muchos sostienen que existen más de dos

generaciones). Si se acepta lo anterior, para muchos los pensadores estudiados en este trabajo serían a lo sumo filósofos pre-críticos y pos-críticos. Sin embargo, me parece que uno de los mayores argumentos de mi texto consiste en mostrar que la Teoría Crítica forma parte de una discursividad que la rebaza y en la cual se encuentra simultáneamente inmersa, de tal forma que no puede considerarse como un islote flotando con autonomía dentro de la serie de enunciados registrados en su época. Si se me permite, diría que he planteado la historicidad del pensamiento en su radicalidad propia.

Si no nos ocupamos *in extenso* de la filosofía de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer y compañía fue por razones de espacio. Cosa que lamento más que nadie. Así, en lugar de una exposición del pensamiento filosófico de cada representante de la Teoría Crítica, lo que se llevó a cabo fue más bien un verdadero trabajo arqueológico que podría, de ser el caso, servir para ilustrar las condiciones que antecedieron a la emergencia de la Teoría Crítica propiamente dicha. Fue esta ruta la que me pareció más productiva por reducir los espacios del trabajo monográfico e incrementar la posibilidad de postular una teoría que abarcara y explicara el fenómeno de la crítica como tal. Esto llevó el proyecto a postular una cuestión metodológica decisiva: se trataba de mostrar el *apriori histórico* de esta formación discursiva, sus mutaciones, rupturas, discontinuidades ahí donde las hubiera, en lugar de asumir que el desarrollo del pensamiento crítico obedecía a un despliegue de la racionalidad ínsita en el proceso histórico de Occidente. Dicho de otra manera, en lugar de asumir la existencia de un proceso de racionalización del mundo, se trataba de hacer una historia materialista del discurso y tratar a los enunciados de la constelación próxima a la Teoría Crítica como acontecimientos inscritos en la curva que traza la formación del discurso crítico dentro de la Europa del capitalismo tardío.

Una vez elegido el criterio metodológico, logré identificar dos tipos de formación dentro del discurso crítico de Occidente o, mejor dicho, una discontinuidad en el interior de la *episteme* moderna. El análisis sugerido en el presente texto trata de perfilar, dentro del conjunto de enunciados y discursos que plagan y atraviesan la complejidad inabarcable del siglo XX, una sola de sus manifestaciones, y no de las menos importantes, a saber: la del pensamiento crítico. Se trataba de identificar la *positividad* de esta formación discursiva y de individualizar, a través de una rejilla de microanálisis muy fino, las condiciones históricas que hicieron posible la emergencia de un fenómeno que contribuye a delinear el gran perfil del saber en la cultura europea de entreguerras.

Me pareció encontrar lo siguiente: al estudiar la producción de Siegfried Kracauer y Walter Benjamin, y profundizar en los desarrollos teóricos que simultáneamente tenían lugar dentro de la cultura alemana de entreguerras, hallé una serie de preocupaciones que compartían los escritores y teóricos más diversos entre sí. Un recurso obsesivo por la *imagen de pensamiento*, la reflexión meticulosa sobre los fenómenos estéticos de superficie, la formación de sucesivas teorías –discontinuas y fragmentarias– acerca de la experiencia en el siglo XX y su relación con el entorno urbano, la guerra y la tecnología. Todos estos fenómenos se encontraban esparcidos un poco en todos lados a lo largo de la República de Weimar.⁶⁰⁸ Eso constituía algo más que una coincidencia: se trataba de un registro singular constitutivo del archivo y de la discursividad de la cultura alemana y, muy probablemente, europea a lo largo de toda la primera parte de aquél turbulento siglo. Lo único que hice fue practicar un corte sincrónico dentro de la serialidad de los enunciados para tratar de delimitar el régimen discursivo de la producción cultural de esta época, con una salvedad: en lugar de dirigirme hacia la estructura formal de la cultura centroeuropea, analicé el archivo de este período como un sistema de enunciados en dispersión.

Este sistema compartía un mismo *apriori histórico*, una misma condición que hacía las veces de punto de partida: la experiencia urbana. Por ello sostengo que las ciudades de masas constituyen la *sustancia* de la *discursividad crítica* a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Todos los recursos que he puesto en marcha se dirigen a comprobar esta tesis a lo largo del cuerpo de la investigación.

Pero algo distinto ocurría cuando analizábamos el período histórico de la posguerra, particularmente en Francia. En los textos de Michel Foucault es indudable que existe una atención muy rigurosa sobre las ciudades, la experiencia que constituye en ellas, su lugar dentro de las estrategias de gobierno y poder; pero es igualmente indudable que todo ello está circunscrito a una preocupación mucho más general que tiene que ver con la manera en que es posible delimitar, estudiar y describir el “régimen de veridicción” en nuestras sociedades. El eje se había desplazado definitivamente del entorno urbano como condición de posibilidad de la experiencia de la crítica, y pasaba a centrarse sobre la proliferación de un análisis abocado a indagar sobre la historia de los diversos sistemas de racionalidad de Occidente. Era como si, en sus planteamientos maduros, el filósofo francés hubiera aceptado el reto que la mirada de

⁶⁰⁸ Una cuestión interesante sería la de saber lo que ocurría simultáneamente en el continente americano, con la modernización autoritaria de las principales capitales latinoamericanas.

Frankfurt había desvelado al quehacer crítico, pero involucrándolo dentro de sus particulares formas de investigación. Es por ello que Michel Foucault, sin ser reductible a la Teoría Crítica del *Institut*, traza una línea de ruptura, un punto de quiebre y discontinuidad dentro de los planteamientos del pensamiento crítico. Mi tarea, en ese caso, era la de establecer una lectura, lo más específica posible, de los actos filosóficos con los que el francés delimitaba el trabajo impostergable de la crítica, una tarea fundamental del pensamiento.

Kracauer, Benjamin, Foucault: la distancia inasible

Esa fue mi manera de proceder y algunas de las principales decisiones metodológicas que el archivo revisado me obligó a tomar. Por otra parte, visto a la distancia, es por lo menos problemático colocar los nombres de estos tres pensadores juntos pues poco o nada tienen en común. Puede ser la fuerza del hábito, difícil de extirpar incluso dentro de los terrenos de la reflexión más mesurada, pero el simple hecho de colocarlos juntos, como si se tratara de una cadena humana o de una pirueta filosófica, podría sugerirle a más de uno que lo que he tratado de hacer aquí es homologar sus planteamientos haciendo caso omiso de sus impresionantes diferencias. Nada de eso. En realidad, he tratado de hacer justo lo contrario. La única cosa de la que me he ocupado en esta investigación es precisamente de mostrar las diferencias abismales que existen entre los primeros filósofos, de una cultura judeoalemana, y el teórico francés. Puestos a la luz de unos y otros, Kracauer y Benjamin son dos hombres de una época totalmente fenecida, que nos hablan desde los asombrosos impulsos con los que han galvanizado el pensar contemporáneo. A veces pienso en ellos como figuras de un daguerrotipo alarmado que, sin saberlo quizá, anunciaba a voces en cuello la catástrofe brutal que se avecinaba sobre su siglo. Suelo pensar que sus voces, hoy silenciosas pese a todo, llegan a nosotros con un brillo de actualidad justamente porque nuestro tiempo también es calamitoso. Pero el espejo debe romperse: nuestra catástrofe es absolutamente distinta a la que pronosticaban ellos. Nuestra experiencia es también irreductible a aquella de la que podían dar cuenta los filósofos de Weimar.

Muchas veces, escribir sobre tres filósofos tan dispares puede ayudarnos a comprender lo mucho que nuestro tiempo ha cambiado y que, en verdad, apenas unos cuantos años pueden transformar totalmente la manera de pensar de una cultura, pese a compartir el mismo continente, la misma geografía, problemas similares.

No obstante hay algo que sí comparten los tres pensadores, mal que le pese a los divulgadores del nuevo dogma de la discontinuidad. Hay una común preocupación por la crítica como una práctica o, mejor, como un acto de habla: la fuerza performativa de la crítica es capaz de galvanizar los objetos olvidados del pasado industrial para *iluminar* la experiencia empobrecida de la fantasmagoría civilizatoria (Benjamin), tiene la potencialidad de hacer de la dialéctica descripción y écfrasis de una calle la materia apuntaladora que permita la resistencia de las masas a su conversión en ornamento, puede incluso lograr que la insubordinación voluntaria haga de la gubernamentalidad un campo de batalla, un espacio de la resistencia impostergable. La crítica, parafraseando a Benjamin, es una *débil fuerza* con la que cada generación cuenta y a la cual es preciso reinventar una y otra vez, para que el enemigo no tenga la última palabra sobre los vencidos.

Es por ello que he tratado de mostrar las estrategias y problemáticas instauradas por estos tres pensadores disímiles, irreductibles.

En el caso de Kracauer, más desatendido que su colega Benjamin, he realizado un análisis minucioso de diversos textos acerca de la cultura de masas, de los empleados, de las formas de distracción y la cultura del cuerpo y el ocio en Weimar, e incluso del cine alemán. Lo que aparece con toda claridad es, me parece, que en Kracauer las estrategias de la crítica se dirigen a explorar las posibilidades emancipatorias (así sean utópicas) que radican en la racionalización de la sociedad alemana, principalmente en la figura del *ornamento de masas*. Por su parte, Benjamin, quien ha accedido a la fama póstuma, evidencia a través de sus *imágenes dialécticas* la compleja dominación organizada por el capitalismo tardío. Ambos, cada uno a su manera, tratan de repolitizar mediante una *política de la lectura* los emblemas del espacio urbano, para imprimir un núcleo de resistencia al loco correr de las narrativas del progreso. Por su parte, Michel Foucault haría del análisis del “régimen de veridicción” una de las estrategias más sugerentes para el estudio de la gubernamentalidad contemporánea, sobre el que bien vale la pena dirigir nuestra atención.

A mí me parece que profundizar en las diferentes experiencias de la crítica en Occidente no puede sino enriquecer las líneas de discusión académica, pero también las políticas; ya que somos capaces de analizar las estrategias esgrimidas por pensadores que han contribuido a delinear el archivo del que formamos parte. Si he elegido a estos tres pensadores, apenas tres nombres en un mar de filósofos que también valdría la pena haber estudiado, fue por cuestiones externas a mi voluntad. Sin duda, hubiera valido la pena analizar lo que, entre

tanto, Habermas y Derrida escribían, lo que ocurría del otro lado del atlántico, en la formación de la teoría poscolonial y decolonial, pero entonces nunca hubiera concluido la investigación. Por otra parte, estos autores son *paradigmáticos* y ofrecen un punto de enclave fundamental para comprender la *arqueología de las estrategias de la crítica* contemporánea. Con todo, su estudio medido sólo nos lleva a comprender la distancia inasible que existe entre nuestro mundo y el de ellos.

2. La crítica hoy

Lo que alarma del presente y del campo de experiencia por el que transita nuestra vida es, probablemente, que resulta igual de inasible que el pasado. El presente es oblicuo, tiene una curvatura un tanto indescifrable. Día a día, lo sabemos, acontecimientos se apilan sobre nuestras pantallas, los periódicos inundan de noticias locales, regionales y globales cualquier almanaque (digital o tradicional, eso no importa) y la impresión es la de enfrentarse a una situación que rebasa totalmente nuestros incipientes esfuerzos de conceptualización. Insurrecciones históricas como las de Medio Oriente aparecen unidas a golpes de Estado en el Caribe y América Latina, amagues de invasión que recuerdan lo peor de la política mundial de bloques de la Guerra Fría se aglutinan junto a noticias de crisis inmobiliaria que desencadenan fuertes estragos en los flujos del capital financiero al menos desde 2008, y por último soberanías erosionadas irremediabilmente por aplicar medidas de liberalización de mercados. Las naciones son ruinas. Dentro del contexto cada vez más interdependiente de la política global, los viejos metarrelatos parecen disolverse igual que todo lo sólido que se desvanece en el aire.

Me parece que es éste quiebre y la emergencia de nuevos órdenes lo que nos queda por pensar, siempre y cuando la filosofía quisiera asumir todavía el trabajo penoso de reflexionar sobre el acontecimiento.

En este sentido, todo el estudio sobre la *ciudad de las fantasmagorías* que fueron pensadas por Kracauer y Benjamin parecía situarme en coordenadas mucho más claras para analizar lo que, de forma contrastante, se constituye en nuestro presente. Hay al menos tres ejes que podríamos comenzar a perfilar como posibles objetos de análisis de la globalización: *i)* la emergencia de *dispositivos de seguridad* que exceden los estrechos límites de fronteras nacionales y ahora se constituyen por convenios internacionales, *ii)* la manera en que los fenómenos concomitantes a la globalización impactan sobre la experiencia y el *sensorium* humano, y *iii)* la

gramática generativa de las relaciones internacionales establecida en torno a la democracia y sus nuevas formas de gubernamentalidad.

Aunque ninguno de esos fenómenos sea nuevo dentro de las relaciones humanas, lo cierto es que como fenómeno de conjunto alcanzamos a perfilar desde hace mucho la formación de un nuevo *ordo* sobre el que los teóricos más diversos se han detenido a reflexionar. No esbozaré aquí una teoría que intente explicar todas estas problemáticas imperantes, porque carezco de ella. Pero puedo afirmar que la manera en que un teórico como Foucault se acercó a ellas resulta sumamente esclarecedora. El hecho de que Foucault haya avanzado hacia un *modelo gubernamental* para analizar las relaciones de poder y que en esa marcha hubiera lanzado su atención hacia la manera en que los *dispositivos de seguridad* se conformaban en la modernidad emergente, puede ser un antecedente para reflexionar rigurosamente sobre la emergencia de nuestro propio presente. Naturalmente, sería abusivo pensar que Foucault supiera la dirección que tomarían estas cuestiones y la rapidez con la que se impusieron dentro de las diversas relaciones sociales de la actualidad. Casi podría decirse que la manera en que las semánticas de la *seguridad* estructuran un aspecto decisivo del campo de lo político son de una novedad radical, inusitada. Pero igual de inusitada es la aceptación políticamente correcta de la democracia como forma de gubernamentalidad global. Esta noción debería ser cuestionada, no para deponerla rápidamente, ni para afirmar el fracaso de la democracia como forma de gobierno y de vida en nuestras sociedades. Por el contrario, lo que debemos cuestionar es el hecho de que esta esfinge, la democracia, devore a todo aquél que sea incapaz de descifrar su enigma; y entre sus primeras víctimas deberíamos contar, sin duda, a la voluntad popular, depositaria de la soberanía según rezan los lemas que la acompañan. Debemos cuestionar a la democracia unidimensional.

Una manera podría ser precisamente la de construir una teoría performativa de la soberanía popular, es decir una teoría sobre el poder popular en tanto caracterización persistente que pasa por realidad debido a la reiteración de actos en ceremonias civiles, liturgias públicas y escenas de contestación política a relaciones de poder autoritarias y establecidas desde hace largo tiempo. Esta teoría haría énfasis en los *actos de la nación*, vale decir, en la manera en que una nación se constituye a través de la actuación concertada de los ciudadanos; además, ello mostraría que no existe ciudadanía como mera condición jurídica vinculada a derechos de vario tipo, sino que lo fundamental de la ciudadanía reside en la acción: así como no hay libertad que no se constituya como acto, tampoco hay ciudadanía sin las acciones que,

recitando momentos fundacionales del poder político, hacen de la voluntad popular la puesta en marcha de la soberanía. Podría decirse que, si bien la democracia representativa delega la autoridad y hace que la voluntad general legitime un régimen determinado, existe también un *principio no-representativo* en toda democracia por el cual la voluntad popular también vuelve ilegítimo el ejercicio del poder de los gobernantes. Me parece que hay tres ejes sobre los cuales esta teoría podría trabajar: el género, las experiencias de autonomía indígena en América Latina y las escenas de contestación política que han hecho de Medio Oriente la partera de la historia contemporánea a partir de 2011. Como puede verse, en esta la dirección que quisiera explorar en futuros trabajos de investigación académica.

Los fines de la crítica

¿Por qué hablar de los fines de la crítica? Esta expresión encierra más significados de los que *prima facie* pueden presentarse a una mirada distraída. El sintagma podría designar una cierta escatología del pensamiento crítico, el hecho de que ha arribado a su fin, a la terminación de un camino, la aparición de un sendero que ya no se bifurca. La incapacidad de dar más pasos por una vereda inocua. El *skatón* de la crítica podría hacer referencia al hecho, lamentable, de que las humanidades cada vez esgrimen con mayor naturalidad un tono de celebración frenética del momento globalizado, y que las supuestas “críticas” de este jolgorio, de esta hoguera de las vanidades, se convierten en débil lamento, igual de inútil que el aplauso festivo. Los *fines de la crítica* podrían apelar a ese terrible momento en el que el espíritu crítico se exilia de las universidades, con tal de no morir sofocado. O de perecer por falta de espacio. Uno de los indicadores de que la actitud crítica en humanidades peligra radica justamente en el hecho de transformar aquello que es una condición del pensamiento en una suerte de “escuela filosófica” dentro de los planes de estudio. La crítica no es una corriente temática, es una exigencia del pensamiento como tal; inviable sin su dimensión de práctica constante. Aquí he tratado de mostrar que, a pesar de ello, la crítica puede tener cierta *estilística*, ciertas modalidades de enunciación, pero que ello no cancela la necesidad de reforzar a las humanidades con esta actitud emparentada con la *virtud* a decir de Foucault. Pues la crítica es, a su manera, una forma de esgrimir el *coraje de la verdad*; una forma de hacer valer la fuerza de la palabra en medio de la arenga de la historia, así sea para inducir un corte, una herida, dentro de los dispositivos que administran el orden del discurso.

Por fortuna, la propia inventiva y la capacidad particular de la imaginación política continúan abriendo espacios y modalidades de la crítica en tanto ejercicio de desujetación de relaciones de poder insoportables. En ese sentido, su futuro no está cancelado ni puede estarlo. Sólo cabe esperar más y posiblemente nuevas modalidades de la desujetación contemporánea, irrumpiendo en las más diversas escenas.

Otra acepción podría ser la de *finés* en el sentido de *finalidad*. Así, la crítica tendría que reflexionar agudamente sobre su dirección, su sentido y su ejercicio en el mundo contemporáneo.

De alguna manera es lo que me he propuesto hacer: reflexionar sobre la finalidad del pensamiento crítico. Si bien lo he hecho como parte de un ejercicio arqueológico, como parte de un estudio del discurso y de los acontecimientos enunciativos, me parece que la finalidad de la crítica no se encuentra en el área de la “productividad” industrialmente definida. Podría decirse que su finalidad, en todo caso, es *autocontenida*; un poco en el sentido en que los estoicos consideraban que la virtud no era una vía de acción para lograr algo externo (riquezas, poderes, etc.), sino una vía que es deseable transitar por sí misma. Tal vez por eso en el mercado de los libros la crítica y las humanidades en general parecen bienes de autoconsumo: no generan riqueza, sólo son adquiridas por un público cautivo. Con todo lo negativo que esto puede ser: es socorrido el argumento de que a los filósofos no hay quien los entienda, y mucho menos que los lea, en un mundo de mensajes cada vez más cortos, de flujos de información infinitamente más veloces y en los que la noticia digital da muestras del empobrecimiento de la experiencia diagnosticado por Walter Benjamin.⁶⁰⁹ Creo que este es un problema por el que atraviesan realmente todas las formas de producción de conocimiento: el riesgo de la incomunicabilidad que trae aparejado todo proceso de especialización. Ciertamente las humanidades habrán de encontrar la manera de cumplir con la función pública que, a querer o no, tienen dentro de sociedades cada vez más complejas como la nuestra. Además de los canales de difusión y divulgación, habrán de idearse varias modalidades capaces de introducir a la sociedad dentro de la producción del saber generada por sus universidades. En ese sentido, sólo tenemos que identificar y vencer obstáculos bien conocidos con los recursos tecnológicos nuevos de los que disponemos. Uno nunca sabe, quizá pronto descubramos que Twitter tiene a su propio Hegel.

⁶⁰⁹ La llamada sociedad de la información se ha vuelto demasiado regresiva; en lugar de generar nuevas relaciones cosmopolitas entre los ciudadanos del mundo, se refuerzan los prejuicios locales (xenofobia, machismos, sexismos, desinformación, islamofobia, etc.) y los particularismos de la violencia regional.

Pero hay una reticencia mayor, una tensionalidad constitutiva de las relaciones entre humanidades y el principio de la libre empresa que impera hoy. Sin embargo, no me parece que eso sea inadecuado del todo, ya que la crítica habría de ser, ante todo, una *resistencia al mercado*. Pero, ¿lo es? Hoy en día pocas cosas son más refractarias a su conversión en valor que las humanidades, a pesar de que el capitalismo ha avanzado más y más en esa dirección. Eso tendría que darnos a pensar algo, algo acerca de las humanidades en general. No es por purismo ni por tratar de mantenerme al margen de lo “rentable” que me parece que las humanidades son, ellas mismas, marginales en la esfera de los bienes, del mercado y aún del mercado laboral. Me parece que es una cuestión de resistencia, de resistencia hasta cierto punto. Me parece que ninguna cultura democrática puede formarse allí donde las humanidades abandonan su vocación pública, su espacio de independencia y autoregulación institucional. Y, sin embargo, lejos estoy de afirmar que en las humanidades late el último remanente de utopía que le es dado desear al mundo contemporáneo. Recuerdo muy bien la manera en que Benjamin y Kracauer veían encandilados cómo en los cuentos de hadas la inteligencia práctica que armoniza con la naturaleza se impone a la extracción de plusvalor del trabajo social. Pero creo que las humanidades hoy están bien lejos de esa idílica *imagen de pensamiento*. Creo que estamos ante un escenario en el que será preciso tomar una decisión acerca del significado que deseamos para la expresión de *los fines de la crítica*: ¿será a favor de la resistencia o de la subsunción al valor?

Es por ello que me parece que la independencia de la crítica, su fuerza de cuestionamiento permanente, tiene un largo campo de aplicación en la formación de una cultura democrática que sea crítica ella misma. Esto lo digo en medio de un país que se encuentra en ruinas. Tal vez por ello el viejo concepto de la *ruina* tenga todavía gran parte de su potencial crítico; habrá que esgrimirlo con tenacidad.

ÍNDICE DE IMÁGENES:

Fig. 1. Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar.	18
Fig. 2. <i>Das Gesicht der Städte</i> , Berlín 1928.	28
Fig. 3 <i>Die Entwicklung der Schmiedekunst in Berlin, Postdam und einigen Städten der Mark von 17. Jahrhundert bis zum Beginn des 10. Jahrhundert</i> , Siegfried Kracauer, Worms am Rhein, 1915.	31
Fig. 4. Fotograma de <i>Damas</i> , 1934, dirigida por Busby Berkeley.	34
Fig. 5. Edmund Bucher y Albrecht Kindt (eds.), <i>Film Fotos wie noch nie</i> , Giessen 1929.	36
Fig. 6. <i>Das Gesicht der Städte</i> , Berlín 1928.	40
Fig. 7. <i>Die Entwicklung der Schmiedekunst in Berlin, Postdam und einigen Städten der Mark von 17. Jahrhundert bis zum Beginn des 10. Jahrhundert</i> , Siegfried Kracauer, Worms am Rhein, 1915.	44
Fig. 8. <i>El triunfo de la voluntad</i> , 1935, dirigida por Leni Riefensthal	64
Fig. 9. <i>Gold Diggers</i> , 1935, diriga por Busby Berkeley.	70
Fig. 10. Galérie Vivienne	83
Fig. 11. Baluarte de Santiago	91
Fig. 12. Antonio Pereda y Salgas, <i>Vanitas</i> , 1670.	95
Fig. 13. Hubert Robert, titulada <i>Vista imaginaria del Louvre en ruinas</i> , 1796.	96
Fig. 14. Passage des Princes, París	111
Fig. 15. El Fisgón, <i>La jornada</i> , 2012	122
Fig. 16. Tomado de Atlas Walter Benjamin: http://www.circulobellasartes.com/benjamin/termino.php?id=1878	130
Fig. 17. <i>Accidente de tren en la estación de Montparnasse</i> , París, 1895	156
Fig. 18. Tomado de Atlas Walter Benjamin: http://www.circulobellasartes.com/benjamin/termino.php?id=1878	162

BIBLIOGRAFÍA:

- Adorno, Theodor W., “The Curious Realist: On Siegfried Kracauer”, en *New German Critic*, E. U., Cornell University, n° . 54, agosto, 1991, pp. 159-177.
- _____, “Caracterización de Walter Benjamin”, en *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 244-258.
- _____, *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991.
- Adorno, Theodor W. y Walter Benjamin, *Correspondencia, 1928-1940*, Madrid, Trotta, 1998.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer I: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998.
- _____, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2002.
- Almeida, Ileana, et., al., *Autonomía indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*, Ecuador, Ediciones ABYA-YALA, 2005.
- Allen, John, “The cultural spaces of Siegfried Kracauer: the many surfaces of Berlin” en *New Formations* (61).
- Arendt, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- Aron, Raymond y Michel Foucault, *Diálogo. Análisis de Jean-François Bert*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 2010.
- Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Itaca, 2009.
- _____, *Crónica de Berlín*, Barcelona, Paidós, 1995.
- _____, *Obras libro I, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007, 2ª. Ed.
- _____, *Obras. Libro I, vol. 2*, Madrid, Abada, 2008.
- _____, *Obras. Libro II, vol. 1*, Madrid, Abada, 2007.
- _____, *Obras, Libro IV, vol. 1*, Madrid, Abada, 2010.

_____, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009.

_____, “El narrador” en María Stoopen (coord.), *Sujeto y relato. Antología de textos teóricos y literarios*, México, UNAM-FFyL, 2009, pp.

_____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005.

Blanc, Alain y Jean-Marie Vincent (dir.), *La recepción de la escuela de Frankfurt*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

Bruneteau, Bernard, *El siglo de los genocidios*, Madrid, Alianza, 2006.

Buck-Morss, Susan, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, México, Siglo XXI, 1981.

_____, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005.

_____, *Dreamworld and Catastrophe. The Passing of Mass Utopia in East an West*, Inglaterra, The MIT Press, 2002.

Burguelin, P., et al., *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970.

Cassin, Barbara, *El efecto sofístico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 9ª. Edición, 2008.

Boullant, François, *Michel Foucault y las prisiones*, Argentina, Nueva Visión, 2004.

Cavalleti, Andrea, *Mitologías de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.

Constante, Alberto, “La pregunta que interroga por el sentido del ser” en *En-claves del pensamiento*, México, Tecnológico de Monterrey, 2010, pp. 79-100.

Coombes, Annie F., *History after apartheid. Visual culture and public memory in a Democratic South Africa*, Estados Unidos, Duke University Press, 2003.

de Romilly, Jacqueline, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

de la Torre Villalpando, Guadalupe, *Los muros de agua. El resguardo de la ciudad de México, siglo XVIII*, México, GDF, 1999.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987.

do Rio Caldeira, Teresa Pires, *Ciudad de muros*, Barcelona, Gedisa, 2010.

Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.

Droit, Roger-Pol, *Entrevistas con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós, 2006

Eisenzweig, Uri, *Ficciones del anarquismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 2004.

Finchelstein, Federico, *El canon del Holocausto*, Argentina, Prometeo libros, 2010.

Finley, Moses I., “La ciudad antigua: de Fustel de Coulanges a Max Weber y más allá” en *La Grecia antigua*, Barcelona, Crítica, 2008, pp. 35-59.

Fleischer, Molly, “The gaze of the *flâneur* in Siegfried Kracauer *Das Ornament der Masse*”

Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Argentina, Siglo XXI, 2009.

_____, *Historia de la locura en la época clásica* (2 vol.), Colombia, Fondo de Cultura Económica, 2000.

_____, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 21a. edición, 2004.

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 32ª edición, 2005.

_____, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2005.

_____, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 32a edición, 2003.

_____, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 30ª edición, 2005.

_____, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 15ª edición, 2003.

_____, *¿Qué es un autor?*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1985.

_____, *Un peligro que seduce*, España, Cuatro, 2012.

_____, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, España, Pre-textos, 4ª edición, 2000.

_____, “La casa de la locura” en Franco y Franca Basaglia (comps.), *Los crímenes de la paz*, México, 3ª edición, 1987, pp.

_____, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 3a. edición, 1992.

_____, *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, la marca editora, 2009.

_____, *La vida de los hombres infames*, Argentina, Editorial Altamira, 1996.

_____, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 2011.

_____, *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. II*, España, Paidós, 1999.

_____, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, España, Paidós, 2004.

_____, *Defender la sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 2006.

_____, *Seguridad, territorio, población*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____, *El gobierno de sí y de los otros*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____, *El coraje de la verdad*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Foucault, Michel y Gilles Deleuze, *Theatrum Philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 2ª edición, 1999.

Frisby, David, *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Gran Bretaña, The MIT Press, 1986.

_____, “Deciphering the hieroglyphics of Weimar Berlin: Siegfried Kracauer” en Charles W. Haxthausen y Heidrun Sur (eds.) *Berlin. Culture and Metropolis*, Estados Unidos, The University of Minnesota Press, 1990, pp. 152-164.

Fritzsche, Peter, *Berlín 1900, prensa, lectores y vida moderna*, Argentina, Siglo XXI, 2008.

Gay, Peter, *Weimar culture. The outsider as insider*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 2001.

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Estados Unidos, Harvard University Press, 1993.

Gramsci, Antonio, *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo, 1967.

_____, *La política y el estado moderno, escritos uno*, México, Primera Editora, 2ª edición, 1978.

Gros, Frédéric, *Foucault y la locura*, Argentina, Nueva Visión, 2000.

Habermas, Jürgen, “La modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercioramiento” en *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp.

Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005.

Hansen, Miriam, “Mass culture as hieroglyphic writing: Adorno, Derrida, Kracauer”, en *New German Critique*, E. Un., Cornell University, n°. 54, Agosto, 1991, pp. 43-74.

Honneth, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, España, Katz, 2009.

Huyssen, Andreas, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masa, posmodernismo*, Argentina, Adriana Hidalgo, 2006.

Jünger, Ernst, *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, México, Conaculta/Tusquets, 2008.

Koch, Gertrud, *Kracauer. An introduction*, Reino Unido, Princeton University Press, 2000.

Kohan, Martín, *Zona urbana. Ensayo de lectura sobre Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 2007.

Kracauer, Siegfried, *La novela policial. Un tratado filosófico*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

_____, *La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa 1*, Barcelona, Gedisa, 2008.

_____, *Construcciones y perspectivas. El ornamento de la masa 2*, Barcelona, Gedisa, 2009.

_____, *Los empleados*, Barcelona, Gedisa, 2008b.

_____, *Strassen in Berlin und anderswo*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1964.

_____, *Jacques Offenbach and the Paris of his time*, Nueva York, Zone books, 2002.

_____, *De Caligari a Hitler*, España, Paidós, 1985.

_____, *Historia: las últimas cosas después de las últimas*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una democracia radical*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 3ª edición, 2011.

LaCapra, Dominick, *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Le Blanc, Guillaume, *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Lecourt, Dominique, *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978.

_____, *et. al., Las ciencias humanas ¿son ciencias del hombre?*, Buenos Aires, Nueva Visión, sin fecha.

Lemke, Thomas, *et. al., Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

Loraux, Nicole, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, España, Akal, 2008.

Maquiavelo, Nicolás, *De principatibus*, México, UACM, 2010.

Marcos, Sylvia (coord.), *Antipsiquiatría y política*, México, Editorial Extemporáneos, 1980.

Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 4ª edición, 1986.

Martínez de la Escalera, Ana María, “Memoria e historia” en Bolívar Echeverría, *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, UNAM y Ediciones Era, 2005, pp. .

_____, *El presente cautivo, siete variaciones sobre la experiencia moderna*, México, Edere, 2004.

Marx, Karl, *La Guerra civil en Francia*, Madrid, Fundación Friedrich Engels, 2003.

Meier, Heinrich, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Katz, Buenos Aires, 2006.

Nietzsche, Friedrich W., *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2000.

Ockman, Joan, “Between ornament and monument. Siegfried Kracauer and the architectural implications of the Mass Ornament”, disponible en la www.

Poliakov, León, *Auschwitz (documentos y testimonios del genocidio nazi)*, España, Ediciones Orbis s.a., 2ª edición, 1985.

Protelli, Hugues, *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 9ª edición, 1982.

Rafecas, Daniel, *Historia de la solución final. Una indagación de las etapas que llevaron al exterminio de los judíos europeos*, Argentina, Siglo XXI, 2012.

Reeh, Henrik, *Ornaments of the Metropolis. Siegfried Kracauer and Modern Urban Culture*, Estados Unidos, The Mit Press, 2004.

Romero, José Luis, *La ciudad occidental. Culturas urbanas en Europa y América*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

Roudinesco, Elisabeth, *et. al., Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 2ª edición, 2006.

Rousset, David, *El universo concentracionario*, España, Anthropos, 2004.

Rufer, Mario (comp.), *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Ítaca, 2012.

Sabot, Philippe *Para leer las palabras y las cosas de Michel Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Scattola, Mario, *Teología política. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

Schiappa, Edward, “Isocrate’s *Philosophia*” en *The beginnings of rhetorical theory in classical Greece*, Estados Unidos, Yale University Press, 1999, pp. 162-184.

Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2006.

_____, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 2009.

_____, “Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en Orestes Aguilar, Héctor, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 2004.

Scholem, Gershom, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Madrid, Trotta, 2004.

Sontag, Susan, *Bajo el signo de Saturno*, México, Random House Mondadori, 2007.

Soriano, Ramón y Antonio Porras (comps.), *Artículos políticos de la “Enciclopedia” Denis Diderot y Jean Le Rond d’Alembert*, España, Tecnos, 1986.

Staubmann, Helmut Michael, "The ornamental form of the iron cage: an aesthetic representation of modern society?", en *International Journal of politics, culture and society*, Vol. 10, núm. 4, 1997.

Subirats, Eduardo, *Culturas virtuales*, México, Coyoacán, 2008.

Traverso, Enzo, *La violencia nazi. Una genealogía europea*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*, Valencia, Pre-textos, 2005.

_____, *Cosmópolis, Figuras del exilio judeo-alemán*, Trad. Silvana Rabinovich, México, Fundación Cultural Eduardo Cohen y UNAM, 2004.

_____, *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*, España, Herder, 2001.

_____, "Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar", en *Acta poética*, México, UNAM, 2008, pp. 93-109.

_____, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*, Argentina, Prometeo libros, 2009.

Villoro, Luis, "El concepto de revolución", en Gloria Muñoz Ramírez (comp.), *Indignados*, México, Bola de cristal, 2012, pp. 135-143.

Wajcman, Gérard, *El ojo absoluto*, Buenos Aires, Manantial, 2011.

Wacquant, Loï, *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires, Manantial, 2000.

Weber, Max, *Conceptos sociológicos fundamentales*, Madrid, Alianza, 2006.

Weigel, Sigrid, *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

Wiggershaus, Rolf, *La Escuela de Frankfurt*, Argentina, UAM/Fondo de Cultura Económica, 2010.

Wizisla, Erdmut, *Benjamin y Brecht. Historia de una amistad*, Buenos Aires, Paidós, 2007.

Wohlfarth, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, México D.F., Taurus, 1999.