

SEMIÓTICA DEL



LECTURAS CRÍTICAS
DE UN PRESENTE AMBIGUO

CC 
COLECCIÓN
CONOCIMIENTO

DALIA REYES VALDÉS
(COORDINADORA)

Semiótica del No

Lecturas críticas de un presente ambiguo

DALIA REYES VALDÉS
(coordinadora)





**COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA** PUBLICACIONES
ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS



**COLECCIÓN
CONOCIMIENTO**

Cada libro de la Colección Conocimiento es evaluado para su publicación mediante el sistema de dictaminación de pares externos. Invitamos a ver el proceso de dictaminación transparentado, así como la consulta del libro en Acceso Abierto en



<https://doi.org/10.52501/cc.041>

www.comunicacion-cientifica.com

Ediciones Comunicación Científica se especializa en la publicación de conocimiento científico en español e inglés en soporte del libro impreso y digital en las áreas de humanidades, ciencias sociales y ciencias exactas. Guía su criterio de publicación cumpliendo con las prácticas internacionales: dictaminación, comités y ética editorial, acceso abierto, medición del impacto de la publicación, difusión, distribución impresa y digital, transparencia editorial e indexación internacional.

Semiótica del No

Lecturas críticas de un presente ambiguo

DALIA REYES VALDÉS
(coordinadora)

Semiótica del No. Lecturas de un presente ambiguo / Dalia Reyes Valdés (coordinadora)
. — Ciudad de México: Comunicación Científica, 2022. — 134 páginas. — (Colección
Conocimiento).

ISBN 978-607-99839-0-1

DOI 10.52501/cc.041

1. Semiótica. 2. Redes sociales en línea. 3. Negación (Psicología). I. Reyes Valdés, Dalia,
coordinador. II. Serie.

LC: P99.3

Dewey: 302.2

D. R. Dalia Reyes Valdés, Jorge Ignacio Ibarra Ibarra, Sigifredo Esquivel Marin, Ernesto
Menchaca Arredondo

Primera edición en Ediciones Comunicación Científica, 2022

Diseño de portada: Francisco Zeledón • interiores: Guillermo Huerta

Ediciones Comunicación Científica S.A. de C.V., 2022

Av. Insurgentes Sur 1602, piso 4, suite 400,

Crédito Constructor, Benito Juárez, 03940, Ciudad de México, México,

Tel. (52) 55 5696-6541 • móvil: (52) 55 4516 2170

info@comunicacion-cientifica.com • infocomunicacioncientifica@gmail.com

www.comunicacion-cientifica.com  comunicacioncientificapublicaciones

 @ComunidadCient2

ISBN 978-607-99839-0-1

DOI <https://doi.org/10.52501/cc.041>



Este libro es una publicación de acceso abierto con los principios de Creative Commons Attribution 4.0 International License que permite el uso, intercambio, adaptación, distribución y transmisión en cualquier medio o formato, siempre que dé el crédito apropiado al autor, origen y fuente del material gráfico. Si el uso del material gráfico excede el uso permitido por la normativa legal deberá obtener el permiso directamente del titular de los derechos de autor.

Esta obra fue dictaminada mediante el sistema de pares ciegos externos, el proceso
transparentado puede consultarse, así como el libro en Acceso Abierto en
<https://doi.org/10.52501/cc.041>

Sumario

Prólogo <i>Mauricio Beuchot</i>	9
1. Dejar ver/no dejar ver. La ambigüedad de la pasión en la era del móvil, <i>Jorge Ignacio Ibarra Ibarra</i>	13
2. De la omisión a la exacerbación discursiva del no en los rasgos semióticos del lenguaje virtual, la inseguridad social y la lucha de género, <i>Dalia Reyes Valdés</i>	41
3. De la negación como afirmación pura. Teoría crítica, deconstrucción, semiótica disruptiva, <i>Sigifredo Esquivel Marin</i>	67
4. Puntos de fuga. Siete notas contra el progreso, para empezar a negarlo todo, <i>Ernesto Menchaca Arredondo</i>	111

Prólogo

La semiótica, estudio de los signos en general, puede abarcar varias cosas, pero siempre desde la relación del signo con lo significado. Acoge distintos tipos de signos, desde las palabras o signos lingüísticos, hasta los semáforos, las flores y otras cosas naturales o artificiales.

La semiótica tiene tres ramas: la sintaxis, la semántica y la pragmática. La primera es la más simple, se queda cumplida con la coherencia entre los signos. La segunda es más exigente, pues implica la relación de los signos con sus significados. Y la tercera es la más compleja, pues trata del uso que les dan los seres humanos a los signos, y el ser humano es un usuario caprichoso, como lo vemos en los poetas.

Hacer semiótica implica abarcar diversos saberes, pues fue asociada como disciplina a la filosofía, a la psicología y a la sociología. En la historia de la filosofía se encuentran numerosos trabajos de esta especie, bajo el amparo de la lógica y de la gramática.

Ha tenido, asimismo, diversos avatares. Platón trató el signo lingüístico, al igual que Aristóteles. Los filósofos estoicos, grandes lógicos, la cultivaron, con su idea del significado como algo de carácter platónico (el *lek-tón*). Los medievales, principalmente los nominalistas, la estudiaron, quedándose con los nombres ligados a las cosas individuales y relegando los significados abstractos.

Tuvo otras épocas, con diversa suerte. El Barroco estuvo muy interesado en los símbolos, por eso fue tan dadivoso en el arte. Pero lo simbólico decayó, y el interés por el símbolo dio paso al interés por el signo. Es decir,

ya no un signo muy rico, sino el signo sin más. De alguna manera, se quiso disminuir la semiótica y dejar de lado la pragmática, que coincide en muchos aspectos con la hermenéutica.

Luego vinieron los románticos, simbolistas como los barrocos. Y después los positivistas, que volvieron al nominalismo. Por otro lado, Ferdinand de Saussure ideó la *semiología*. Y casi por el mismo tiempo, Charles Sanders Peirce elaboró una teoría muy connotada de esta disciplina. Tomó de Locke el nombre “semiótica”, y dividió esta ciencia en tres partes, con los nombres de “gramática pura”, “lógica pura” y “retórica pura”, es decir, el *trivium* de los romanos y los escolásticos. Su seguidor Charles Morris les cambiará esos nombres por los que tienen ahora (sintaxis, semántica y pragmática). Además, la semiótica ha tenido diversas aplicaciones, todas ellas muy interesantes. Incluso algunas un poco extrañas. Puede recordarse que Gaston Bachelard habló de una *filosofía del no*. Y ahora se nos ofrece una semiótica del no.

De esto trata el libro que tenemos entre manos. Jorge Ignacio Ibarra Ibarra nos habla del dejar ver/no dejar ver, que es lo que se da como ambigüedad de la pasión en la era del móvil, a causa del uso de su cámara de fotografía. Es algo que se parece a la denegación freudiana. Dalia Reyes aborda la exacerbación discursiva del no en los rasgos semióticos del lenguaje virtual, la inseguridad social y la lucha de género. Esto tiene mucha importancia, ya que la negación puede ser de las personas o en otras palabras discriminación. Por su parte, Sigifredo Esquivel Marin toma el tema de la negación como afirmación pura, aplicando la teoría crítica, la deconstrucción y la semiótica disruptiva. Es un análisis desde esa parte de la semiótica que es la pragmática, la más compleja. El trabajo de Ernesto Menchaca Arredondo versa sobre ciertos puntos de fuga, con “siete notas contra el progreso, para empezar a negarlo todo”. Se trata de una crítica a la situación actual de la cultura y las artes, siguiendo los diversos tipos de signos que contiene la semiótica peirceana, a través de Sebeok.

Estos temas aportan diversas consideraciones al ámbito de la semiótica. En esta disciplina se necesitan los estudios teóricos y las aplicaciones prácticas, y estas dos cosas nos son ofrecidas en los trabajos reunidos en este libro, por lo cual hemos de agradecer a los autores los conocimientos que nos han entregado en él. Estos trabajos son necesarios en nuestro

entorno mexicano, en el que van avanzando poco a poco las investigaciones del terreno semiótico.

Hay que felicitar, pues, a los autores, quienes han congregado estos trabajos y nos han brindado aspectos interesantes de nuestra disciplina, la cual estudia los signos en sus diversas manifestaciones.

MAURICIO BEUCHOT

Capítulo 1. Dejar ver / no dejar ver. La ambigüedad de la pasión en la era del móvil

JORGE IGNACIO IBARRA IBARRA*

Resumen

Este capítulo explora las emociones en la era digital, tomando para ello a Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como la teoría cultural de Georg Simmel. Se analizará una emoción específica: la coquetería o bien el flirteo de carácter erótico, para ubicarlo en el contexto de las redes digitales. La manipulación de la imagen, que se posibilita con el auge de las tecnologías ubicadas preferentemente en el teléfono celular, dispone recursos para establecer una distancia del usuario/a en redes que le permite construir su imagen y lucrar con la misma impulsando con ello actitudes de exclusión sobre quien o quienes pueden acceder a un contacto con el emisor de la imagen.

Palabras clave: cultura, redes sociales, coquetería, erótica.

Introducción

En la realidad cotidiana de nuestro siglo en curso se ha vuelto más que común y necesario el móvil o teléfono celular, ya no solamente como elemento de comunicación sino también como medio de socialización y entretenimiento. La tecnología de la comunicación con su espectacular desarrollo nos ofrece un perfeccionamiento incesante donde la cámara o dispositivo

* Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3591-8773>

visual es central para el consumidor. Una sed de nuevos avances en tal sentido nos conduce a una innovación cada vez mayor en este aparato incluido —o podríamos decir *fusionado*— en el dispositivo celular. La masiva utilización del celular o móvil nos muestra una nueva faceta de la expresión del deseo tanto individual como colectivo, acerca del que es necesario reflexionar.

Retomando el *aparato de captura* de Gilles Deleuze y Felix Guattari (2004), se explora en este capítulo la relación entre máquina y deseo como una estructuración que filtra y ordena las imágenes recibidas por el sujeto en su dispositivo móvil (existen muchas operaciones además del solo tránsito de imágenes, tanto en redes sociales como páginas web: exhibir fotos, intercambio de mensajes rápidos, videos en vivo o editados, avatares, etc.). En tal estructuración se expresa un modelo o esquema de actuación que a su vez formula una ambigüedad semiótica como una disposición social hacia el escape de la moralidad y las instituciones, así como a las amenazas a la propia identidad. Me propongo explorar la cámara fotográfica del celular (así en lo sucesivo) como un dispositivo que establece cortes y vías de comunicación semiótica a través de la cual los usuarios definen una política del deseo a la vez que contribuyen a una semiosis, —tal como diría Lotman (1999)— donde continuamente se establece un poder hegemónico que ordena y distribuye en cada sujeto reglas de admisión o exclusión. Dicho de modo llano, la cámara fotográfica del celular es un aparato que nos permite expresar nuestro narcisismo, a la vez que esa conducta llamada *coquetería*.

La tarea que nos proponemos es dilucidar la manera en que se conforma este poder individual potenciado por el desarrollo de una tecnología que se encuentra cada día más presente en nuestras vidas.

Las tecnologías de la comunicación

El apogeo tecnológico que nos avasalla en las primeras décadas del siglo XXI tiene que ver principalmente con la época de la posguerra, que a partir de 1945 sostiene un crecimiento económico, marcado por diversas dificultades, auges y caídas. A decir de Alan Taylor (2002), la década de los ochenta

ta y noventa del siglo pasado, que además coincide con el declive de la URSS, es donde tenemos su mayor crecimiento. Paradójicamente, indica el mismo autor, se muestran ya las señales de una “des-globalización” por obra de dos fuerzas que entran en choque: la económica y la institucional-política. La primera es el músculo (la “carne”) propio de la globalización, con la movilización física de recursos de un continente a otro, materias primas como maquinarias; asimismo, la movilización de información a la mayor velocidad y menor costo (p. 6). La segunda fuerza, por su parte, es la “subyacente” a todo esfuerzo económico donde se consideran las regulaciones nacionales al capital extranjero, o bien los esfuerzos anticorrupción desde los Estados que muestran una tendencia nacionalista. Esta última fuerza es nombrada por Taylor como “espíritu” y se expresa preferentemente en los sistemas semióticos del derecho, la religión y la comunicación.

No importa ahora si Taylor disfrazó los términos *estructura* y *superestructura* de Marx. Para nuestro interés particular, un análisis de la globalización reviste una importancia singular pues es precisamente en la primera y segunda décadas del siglo XXI cuando vivimos una ascendente relevancia de la comunicación global, donde este “espíritu” se ha despegado cada vez más de la “carne”. Generalizar la historia económica del planeta en el siglo XX y lo que va del presente significa hacer una simplificación extrema, donde, sin embargo, se puede señalar que el músculo de la globalización ha decaído paulatinamente llevándonos de nuevo a otra crisis. A decir de Taylor (2002), la historia del mundo, al menos en los temas que estamos tratando, no es “lineal” sino “circular” (p. 6).

Las cuestiones anteriores nos llevan a plantear que las realidades de las tecnologías de la comunicación insertas en la globalización obedecen a un impulso institucional, o bien “espiritual”, donde la operación de diversas corporaciones por hacerse de espacios cada vez mayores es patente en la agresividad de sus campañas publicitarias. Los marcos jurídicos en diversos países debaten sobre tales espacios, así como las regulaciones técnicas de los mismos (véase la regulación sobre la telefonía celular, sobre los espacios de transmisión televisiva y de conexión a internet). Tenemos una aldea global que cada vez se ve más controlada por el Estado. A últimas fechas los nacionalismos extremos y gobiernos autoritarios tienden a pro-

fundizar ese control y a limitar las corporaciones a los fines del Estado. Las tecnologías de la comunicación —en específico aquellas involucradas en la interacción entre los ciudadanos— ofrecen una diversidad y complejidad cada vez mayor. Si bien, dentro de la teoría de la información, Abraham Moles (1972), señalaba hacia 1953 la aparición de medios tecnológicos cada vez más potentes, y de mayor capacidad de almacenamiento, no era posible imaginar dos o tres décadas atrás el camino que habrían de tomar estas tecnologías, particularmente el desarrollo del teléfono celular. Más aún, el auge de la cámara digital, incorporada al teléfono, se convierte hoy día en el eje de las vidas de millones de personas. La comunicación humana, marcada por la ambigüedad del signo, se vuelca hoy sobre la imagen como nunca antes, disparada por supuesto por el teléfono celular.

Realmente no hay nada nuevo bajo el sol. Recordemos que las pinturas griegas y romanas nos presentan retratos, escenas de la vida cotidiana y de banquetes, imágenes de la vida que son inseparables del humano sentir. Sin embargo, lo que debemos señalar es la imagen como producción excesiva de deseo al punto de entrar problemáticas con el mensaje en la comunicación. La tecnología fotográfica, refinada al máximo, puede darnos un reflejo en la pantalla que gracias a la edición es posible alterar, trabajar en un sentido artístico (muy básico por supuesto, aunque sofisticado en algunos casos), resultando con ello un producto final destinado a generar una reacción en el receptor del mensaje.

Con esta descripción tan somera quiero dar a entender que el problema humano que subyace en las actuales tecnologías de la comunicación, desde mi punto de vista, tiene que ver con una “imitación de una imitación” o bien con un *éidōlon*, término aplicado por Platón a las artes para caracterizarlas como traidoras a la verdad e impulsoras de la creación de mentiras y falsificaciones de la realidad. (Lombardo, 2008, p. 89). El reproche platónico, vertido en *La república*, es sin lugar a dudas un exceso que a nuestros ojos parece una reconvención que desvía la atención de la plena satisfacción en el arte hacia la cuestión del conocimiento. Para el problema de la tecnología en sus formas contemporáneas, el *éidōlon* platónico es la expresión de la imitación de la realidad, especialmente la humana, como un exceso o deformación donde la información —también llámese *dato*— es confundida con la ficción. Es así como se crea una imagen cargada de sig-

nos que van del espanto a la delectación sexual: desde el decapitado por la delincuencia o el asalto en una unidad de transporte urbano, hasta jóvenes en bikini en un estudio televisivo o payasos cantando baladas. La colección de tales espectáculos es tan interminable como bizarra.

Si bien la realidad es un cúmulo de acontecimientos variopintos y caóticos, la imitación en las tecnologías de comunicación nos ofrece un ángulo determinado, un *kairos* (Lombardo, 2008, p. 22), esto es un “recorte” de esta realidad compleja. Pero si bien es un recorte, lo será al tiempo que persigue un efecto determinado, no una simple impresión primera, como se diría desde el empirismo filosófico. Se trata más bien de una confección que, en los términos de la comunicación periodística, puede llamarse *editorial*, y que finalmente es una declaración de sentido o intención revestida de retórica.

La información que fluye a través de los canales que nos proporciona la tecnología, impulsados en la última década por las redes sociales, nos proyecta hacia un panorama donde éstas y los medios informativos realizan una imitación con un recorte que busca impactar al espectador. Son los tiempos de la afectación instantánea, de la velocidad de las imágenes que nos impiden detenernos a reflexionar: Giovanni Sartori y su *Homo videns*, Lipovetsky y la modernidad líquida, por mencionar dos de las más sobresalientes obras sobre la cuestión. No es casual que los análisis de dichos autores provengan en su mayor parte de la sociología y la antropología. El ascenso de las tecnologías de comunicación, devenidas mediáticas por su operación con contenidos de información, ha transformado a las sociedades y los individuos de forma radical. Lo que en un principio era una herramienta de comunicación para fines prácticos como la radio —utilizada en la navegación, en la movilización política o en el campo de batalla con fines tácticos—, se transformó, en una tecnología que se alza como protagonista en sí misma (el famoso pasaje de pánico colectivo provocado por Orson Welles con la lectura en radio de un fragmento de *La guerra de los mundos*, de H. G. Wells en 1938). Esto muestra no solo el poder de la radio como medio informativo, sino su establecimiento como una tecnología que puede generar caos y pasión en los individuos, misma que puede convertirse en desorganización y pánico. En ese acontecimiento de 1938 se pasa de la comunicación de masas como simple herramienta útil, a la creación de

medios de comunicación masiva que aspiran a la centralidad en la vida humana, a la generación de pasiones y deseos o bien a la movilización política.

De la radio a las redes sociales, nos encontramos con la centralidad de los medios de comunicación masiva, no solo el radio, sino la televisión y el cine también, unidos ahora al internet, para construir un leviatán dominado por grandes intereses económicos y políticos: un leviatán que acoge en su ser todos los individuos con sus aspiraciones y sueños. Su enorme tamaño y fuerza asusta a los poderes políticos, que tratarán de lidiar con él de la mejor manera posible. En este leviatán, diríamos tecnológico y comunicativo, la posibilidad de ser escuchado, linchado, amado y odiado depende más de una voluntad individual que colectiva, sin embargo es el medio el que facilita las cosas, dispone los canales, los objetos de deseo, los castigos y penas. Un hombre o una mujer que a través de la televisión o la red social cae en la tentación de mostrar su intimidad, lo hace a través de canales hechos *ad hoc* para este fin en particular. Su deseo es canalizado en lugares específicos y catalogado. De esta manera el leviatán mediático distribuye y controla. Incluso podríamos afirmar, para ir más lejos, que nuestra subjetividad está equipada, para decirlo con Foucault (1992), con terminales listas para conectarse con esta disposición del deseo por parte del leviatán mediático. En todo esto ronda, como es de suponer, un juego psicológico, así como una técnica aplicada al deseo. Por tanto, la pregunta es: ¿Hemos creado una tecnología que invade nuestra subjetividad, nuestros deseos y sueños convirtiéndose de esta manera en un Leviatán que ha mutado en una entidad independiente?

Sin hacer caso de abstracciones excesivas y dejando la pregunta abierta, es tiempo ahora de dar lugar a lo que complementa el lado tecnológico y comunicacional de las redes, para entrar en el aspecto importante y profundo de la realidad tecnológica de la que hemos venido hablando.

La coquetería y la ambigüedad sexual renovadas por la tecnología

Ser coqueto o coqueta es una cuestión de frivolidad que carece de caducidad en la historia humana. Tan presente hoy como en las épocas prehistó-

ricas, la conducta de la coquetería juega un rol fundamental en el apareamiento y la reproducción, aunque va más allá del límite meramente animal. En la conducta humana, la coquetería se convierte en un arte. Pero ¿cómo definir a la coquetería? Un filósofo que se ocupó con profunda atención sobre el tema fue Georg Simmel, quien advirtió de manera aguda que la coquetería funciona como un mecanismo que coadyuva a la reproducción de nuestra especie, y al mismo tiempo a una complementariedad entre hombre y mujer al convocar lazos sentimentales. Sin embargo, Simmel no escapa de los límites impuestos por la actitud masculina, o bien los prejuicios machistas que, no obstante, en su caso son mediados por observaciones descarnadas sobre la conducta coqueta. Igualmente, Simmel hace descansar en la mujer la coquetería como un atributo casi exclusivamente femenino, con solo algunos casos masculinos (Simmel, 2014). El punto de vista del filósofo alemán tiende sus raíces hasta el mismo Platón, quien a su vez descansa la coquetería en el problema de la posesión. “Poseer o no poseer” es la disyuntiva del deseo que se presenta en el ser humano, según la visión platónica revisada por Simmel. Aún más, aunque Platón no habla exactamente de coquetería, sino más bien de posesión, así como de deseo de poseer, el asunto se traslada fácilmente para Simmel sobre la base de una relación que ha devenido cultural para el ser humano, pasando así de una base puramente biológica a un fundamento estético o incluso moral. De una función puramente reproductiva donde predominantemente el macho posee a la hembra impulsivamente,¹ se pasa a la coquetería, que estará expresada en el adorno o bien en los atractivos externos —vestido, joyas, tatuajes, gestos—, y de ello derivará un juego entre la ocultación y la exhibición ello a discreción y con una intención que va más allá de la mera función biológica. A este respecto dice Simmel (2014):

Es curioso advertir cómo la evolución histórica de la ocultación del cuerpo manifiesta a las claras ese motivo de la simultánea oferta y negativa. La etnología actual considera como seguro que la ocultación de ciertas partes del cuerpo —como el vestido en general— no tiene primitivamente la menor re-

¹ Aunque sabemos que en la naturaleza sucede precisamente en el sentido inverso, la observación es la misma: la reproducción en muchas especies no requiere cortejo o atracción, es directa y súbita según el instinto o el impulso.

lación con el sentimiento del pudor y más bien sirve para satisfacer la necesidad de adorno y obedece para la intención de producir por la ocultación un estímulo de carácter sexual (p. 11).

De aquí Simmel da un salto extraordinario al afirmar que los elementos que ahora podríamos llamar plenamente de coquetería están mediados por una intención consciente de convertirse en elementos de atracción para causar el interés del espectador o bien del potencial camarada sexual. La observación de Simmel, basada en los datos de la etnología de su tiempo, permite establecer una relación compleja, en el reino animal, entre los elementos con los cuales una hembra se adorna y establece como apetecible, con una relación plenamente humana de un “cálculo” orientado hacia la manipulación del deseo. Así entonces, tenemos ya una intención artística y bien planeada:

La supuesta ocultación es, pues, primitivamente un adorno, con la doble función que tiene todo adorno, a saber: primero llamar la atención, dirigir hacia lo adornado un interés superior y luego también presentar lo adornado como algo lleno de encantos y de valor, algo que merece la atención prestada (Simmel, 2014, p. 11).

Tenemos, pues, que la coquetería nace primordialmente como una operación de disimulo que dirige el deseo hacia puntos específicos que es menester poner en primer plano de atención para captar la atención del sujeto. Es interesante cómo Simmel las obras de arte desde esta perspectiva, donde la coquetería se presenta como un elemento que añade placer a la contemplación estética, aunque es necesario que la coquetería —la cual consiste básicamente en un proceso que se lleva a cabo como una unidad, una “oscilación”, dice Simmel, o bien una coexistencia entre el sí y el no— precisa no romper esa unidad o juego. Al parecer esto sucede en la *Venus de Médici*, que aparenta ser púdica y no coqueta, puesto que sugiere la negación de su desnudez con disgusto o bien en una forma realista, acabando así con el juego. Las razones de Simmel en esta observación obedecen a una razón estético-psicológica que es la parte medular de su teoría de la coquetería.

En esta revisión de la teoría de Simmel sobre la coquetería, merece punto aparte el papel que asigna a la mujer como centro de la coquetería. Para las sensibilidades del presente siglo es incómodo trazar la coquetería como asunto exclusivamente femenino, puesto que además tiene como trasfondo la dominación de la mujer por parte del hombre. También aquí es sorprendente que un intelectual como Simmel afirme en la agonía del siglo XIX lo siguiente:

El poderío de la mujer frente al hombre se manifiesta en el sí o no, y precisamente esta antítesis, entre cuyos términos oscila la coqueta, sirve de fundamento al sentimiento de libertad, a la independencia del yo, tanto de uno como de otro, a la sustantividad del sujeto allende los contrarios (Simmel, 2014, p. 15).

En un tono más bien idealista, Simmel percibe la libertad femenina desde la oscilación de la coquetería como un yo que trasciende cualquier determinación. Criticable como lo es, nos preguntamos por su argumentación para llegar a establecer la coquetería como un poder claramente femenino que es a todas luces superior a la actitud masculina de poseer. El darse o no darse se convierte en un asunto de poder entre géneros, que es en Simmel también una cuestión estética. La conclusión en el tema de la coquetería no podría ser más controversial y en suma más profunda de lo que pensamos. Sucede que la coquetería vendría a ser un remedio contra la impotencia del hombre frente a las numerosas tentaciones femeninas o bien una afirmación simbólica de la posesión de un universo indefinido de féminas, las cuales es imposible que poseyera realmente (Simmel, 2014, p. 24). Sería un sucedáneo, podríamos decir, para una ambición desmesurada que se complace simbólicamente. Esta solución de Simmel se completa con su afirmación final de que la coquetería es, a la postre, un remedio a la frustración humana, particularmente masculina, de no poder poseer el infinito o la totalidad de sus deseos. Una triste visión de la masculinidad, así como de la femineidad, que sucumben ante la amplitud de la vida y su inconmensurabilidad.

¿Cuánto puede desear un hombre y ser saciado? Nuestra capacidad, según el parecer de Simmel, es muy pobre, pero el juego de la coquetería

nos ofrece una medicina temporal y encantadora. La oscilación entre el sí y no conforma una conducta social aceptable y civilizada que armoniza nuestros deseos desmesurados con la realidad. Al parecer en este proceso la mujer gana una libertad que de otra manera no es posible. La femineidad sin coquetería puede convertirse fácilmente en una ausencia de deseo y por tanto de vitalidad. Por supuesto que no podríamos quedarnos solamente en la coquetería femenina, sino también en la masculina, tema que echamos de menos en el texto de Simmel.

La teoría de Simmel, acuñada bajo la mirada muy civilizada del europeo finisecular decimonónico y de principios del siglo xx, nos ofrece un estudio poco común de una cuestión que la filosofía había recluido en el campo de la frivolidad femenina, o peor: en el pecado, esto en caso del pensamiento cristiano. Es posible ver en la teoría de la coquetería simmeliana una preocupación por la finitud humana, tanto como una aportación al estudio de la cultura. Lo que subrayaré en este momento es la idea de la coquetería como un arte a la vez que una estrategia de manipulación del deseo que opera desde una perspectiva de poder. Esto no sería nada notable o importante de señalar si no reparamos en que el poder, en este caso de quien ejerce la coquetería, proviene básicamente de la fémina.

La conclusión de Simmel ha de parecer algo precipitada o bien algo obvia por su planteamiento, pero digna de toda atención: la coquetería nos recuerda que somos impotentes para satisfacer nuestros deseos y sobre todo nuestra aspiración a obtener y poseer la totalidad. En este caso hablamos de la totalidad de la belleza femenina bajo todas sus formas. Solo el idiota o el loco ven posible tener toda la belleza de todas las mujeres en su experiencia personal. El inefable femenino en su inconmensurabilidad nos aplasta y nos define como seres finitos e impotentes. Esta es la conclusión de Simmel, un hecho que debemos aceptar sin más. Como parte de la vida, dice Simmel, la derrota de nuestro sueño de posesión deberá estar satisfecho con la coquetería, tal como ya hemos dicho. Sin embargo, es preciso suponer que en los tiempos actuales este hecho ha venido a transformarse por obra de los cambios culturales a los cuales nos vemos sometidos en el siglo xxi.

De acuerdo con lo anterior, nos preguntamos: ¿somos realmente seres que aceptan la resignación de la muerte y la impotencia? La coquetería tal

como la ha planteado el siglo XIX la voz de Simmel, se refería, antes que nada, a un mundo todavía ordenado bajo los esquemas machistas y jerárquicos que distribuían los roles familiares y sociales acorde con una idea de autoridad ya no metafísica sino de poder político. Si bien este último elemento no es el principal dentro de la reflexión del filósofo alemán, lo principal es un acceso a la totalidad de la vida. Es importante mencionar que para Simmel, filósofo vitalista, la convergencia de todas las diferencias en la vida tienden a una amalgama donde se une en el amor y el odio, la vida y la muerte, el tiempo, la materia. Este todo entremezclado se encuentra dominado por la vida, y es por ello que la coquetería como un fenómeno tanto biológico como cultural, se encuentra en esta convergencia llamada vida o bien totalidad. Asociado a esto encontramos que la coquetería tiene, según lo expuesto, la calidad de un paliativo que nos conforta de alguna manera frente a lo inconmensurable.

Destacaré en esta visión de la coquetería un elemento que nos ilustra sobre la pertinencia de un análisis de la cuestión. Se trata precisamente, de la población o el crecimiento demográfico. En términos de la coquetería, en las épocas donde la humanidad apenas sumaba unos cuantos millones o algunos cientos de miles, el escaso contacto entre hombre y mujer se revestía de utilidad reproductiva y carácter económico. Simmel, como tantos otros, reconoce que la sexualidad humana en la prehistoria se reducía a este acto económico-reproductivo. Por lo tanto, la coquetería era totalmente funcional. Nuestra época, en cambio, con aproximadamente 7800 millones de personas, ofrece un panorama de contacto físico bastante cercano y frecuente, al menos en los centros más poblados del orbe.

Esta condición, que Simmel ya avizora a finales del siglo XIX y comienzos del XX, nos lleva a considerar la emergencia de nuevas formas de convivencia que han pasado de los eventos masivos y los lugares públicos surgidos a raíz de la revolución industrial y el auge del mercado global, a nuevas formas de socialización, comunicación, sexualidad y política. Estas nuevas modalidades conducen en definitiva a plantear la coquetería dentro de un marco más amplio que la mera reproducción o la relación erótica. Incluso la perspectiva de Simmel, marcada en su vitalismo por un idealismo, tiene que ser revisada a la vista de estas formas emergentes que surgen, antes que nada, por el contacto frecuente con el otro o la otra. He-

mos llegado a un panorama de tecnología de entretenimiento y socialización marcados por una creciente demanda por optimizar los canales de comunicación, tal y como Abraham Moles predijo (1972). Esta ingente demanda de nuevos y más caros como potentes dispositivos y aparatos, es el lado positivo de una fuerza elemental presente desde siempre en el mundo natural y humano. La alimentación de la cultura es la vida misma moviéndose.

Sin embargo, hemos de dar la vuelta a la visión simmeliana para encontrarnos con la coquetería, ahora devenida en pantallas de celular y computadoras. Con este elemento se manifiesta que también hemos mencionado ya el elemento político, que es preciso escrudiñar en un contexto como el que vivimos actualmente dominado por la desmedida marea humana en las ciudades, además de la persecución de bienes, (cada vez más escasos), de reconocimiento y, sobre todo, de significación en un mundo que nos sepulta en el olvido. El poder se manifiesta como una actitud que se asocia a la supervivencia y la significación. Es entonces que la coquetería tendrá que revestirse ya no solamente con los destellos y brillos del arte, ni solamente como paliativo a la amarga resignación de nuestro límite a la totalidad, sino como una expresión de poder que obedece a una necesidad en el ser humano de conquistar una posición en el mundo digital de las redes sociales. Examinaremos a continuación esta naturaleza del poder que surge ahora y cómo es que nos vemos “caídos” en una cultura de signos del poder.

Algo de biopolítica

Entendemos por *biopolítica* aquello que Foucault define como relaciones de fuerza “inmanentes” en el campo político (Foucault, 1992, p. 169). Para decirlo de una manera más clara, la biopolítica es el traslado de las relaciones de poder del Estado a las relaciones humanas; es una interiorización de las técnicas de dominio a un campo de relaciones concretas y específicas, como puede serlo, por ejemplo, la familia o bien la relación entre un supervisor y un obrero en la fábrica. Tenemos así un perfecto modelo teórico para abordar una nueva etapa en la cultura que se define por un inusitado

control de las pasiones y deseos. Este último terreno ya no es más un área totalmente oscura y con prerrogativas esotéricas.

Desde que Freud inició su estudio científico o teórico (el psicoanálisis no tiene toda la aceptación en el mundo científico que cabría esperar), nuestro conocimiento de los mecanismos de la mente humana está iluminado por descubrimientos cada vez más precisos y sorprendentes. A la par, nuevas teorías se abren paso y nos demuestran que la libido no es todo lo que podemos considerar dentro de la vida psíquica. Sin embargo, el camino para llegar a este conocimiento ha pasado tanto por la manipulación del espíritu científico, como por la alianza de él mismo con el poder político, incluso con dictaduras o Estados esclavistas, para los cuales algunas formas de terapia y control psicológico coadyuvan al control colonial, o bien a la tortura en forma de ciencia auxiliar.

Mauricio Lazzarato (2007), tomando como punto de partida la teoría de Foucault, nos habla del “gobierno de las almas”, técnica atribuible, al decir de Foucault, al cristianismo como una aportación original, como un control de las multiplicidades, que es el significado de biopolítica. Aquí la psique no es controlada directamente, sino por medio, dice Lazzarato, de un gobierno a través de dispositivos que conjuntan y dan dirección a una multiplicidad. A diferencia del control disciplinario, también teorizado por Foucault, no tenemos un control del cuerpo a través de cadenas o rejas, sino más bien un control más sutil y profundo que aquel. La dirección que Lazzarato da a la teoría de Foucault se encamina a la emergencia de la memoria como un elemento de control que efectivamente mantendrá a la persona pegada a la bocina del radio o a la pantalla televisiva en el siglo xx. Este factor mnemotécnico se establece, según Lazzarato (2007), desde fines del siglo xix: “Digamos que hay un desarrollo de este tipo de tecnologías orientadas directamente hacia la memoria. Piensen, por ejemplo, en la televisión, el cine, el internet, etc. Hay una enorme línea de investigación que uno podría desarrollar” (Lazzarato, 2007, p. 97). Ahora bien, la memoria y su rol dentro de las sociedades de control —ya podemos llamarlas así— fueron pensadas por Gabriel Tarde (1843-1904) y Henri Bergson (1859-1941) antes que Foucault. Sin duda, lo que aporta el pensador ítalo, por su parte, es la activación, por así decirlo, de la memoria como un almacén de efectos sobre el individuo pero que implica también una coopera-

ción. Precisamente esta cooperación ha sido la gran idea de Gabriel Tarde, que Lazzarato recupera para además llevarla al campo de la economía y la semiótica.

Este último campo semiótico es a donde nos interesa llevar esta reflexión de las redes sociales y en especial del celular, que se ha convertido en un factor cultural tan importante como omnipresente. Así entonces, volviendo la vista hacia Guattari, entramos en su teoría del signo, marcada por el rompimiento con la lingüística y la semiótica derivada de ella. La semiótica de Guattari, por el contrario, está inmersa en el plano de la inmanencia, de los cuerpos y la materia, y rechaza de plano el significado y la conciencia. Puntualiza Lazzarato (2007) al respecto:

El problema para Guattari es que se reconozca la autonomía de estas diferentes semióticas, su autonomía y su potencia de producción y, en consecuencia, hacer reconocer que hay diferentes materias de expresión que no deben ser jerarquizadas, según una segregación relativa al lenguaje. Este tipo de semióticas no pone en juego un locutor y un auditor claramente discernibles, como sucede en el modelo comunicacional y lingüístico, y la palabra no ocupa un lugar preponderante en ellas. Estas semióticas están animadas por afectos, por esas fuerzas afectivas de las que hablaba ayer a propósito de la enunciación. Los mensajes no pasan por cadenas lingüísticas; pasan más bien por el cuerpo, por las posturas, los ruidos, las imágenes, las mímicas las intensidades, los movimientos, los ritmos (p. 43).

Lo que entra en juego no es solamente lo corpóreo en sustitución de la significación abstracta o gramatical; es antes que nada una forma de poder encarnada en una red de cooperación “cerebral”, como le llama Tarde, operada desde dispositivos electrónicos llamados *celulares*, que tienen como base o plataforma un sistema llamado *redes sociales*, sin importar la tecnología o la marca de la plataforma, o bien el portal o compañía. La revisión de Tarde y de Guattari llevan a pensar a Lazzarato en lo problemático que se vuelve la relación humana dentro del capitalismo. Si tomamos como punto de partida que esas relaciones entre personas se fundamentan en la moral y el lenguaje, debemos volvernos hacia la cooperación cerebral, hacia la red de signos que son las redes sociales. Este es un aspecto de la co-

municación que se deriva inevitablemente de la creación de una tecnología tan potente como posibilitadora de nuevas formas de relación, además de permitir el surgimiento, tal como señala Gabriel Tarde a decir de Lazzarato, de una “opinión” o una semiósfera, tal y como ya lo habíamos planteado desde el inicio de este capítulo (Lotman, 1992), la cual está compuesta por significantes y significados enlazados. Sin embargo, otro punto aquí es el del cuerpo que nos conduce a un tipo de comunicación más primaria e inmediata. Esto último —nos dice Lazzarato apoyándose en los descubrimientos del norteamericano Brian Massumi (Lazzarato, 2007, p. 46)— sucede como la comunicación de una “alarma”. Es una transmisión de señales dirigidas a suscitar una reacción inmediata. No se da una mediación de la reflexión o la interpretación, es más simple y directo que eso.

La imagen, dice Lazzarato, es fundamental en este tipo de comunicación asignificante, destinada en todo caso a provocar una reacción rápida, tal como lo es salvar la vida cuando suena una alarma sísmica. Retomando la imagen, es posible ver que la preocupación de Lazzarato es la conversión de la comunicación humana a un efecto o serie de efectos instantáneos que “mueven” los cuerpos o afectan los sentidos. Si esto es así, se retoma el camino del spinozismo, pues uno de los postulados más conocidos del filósofo holandés es el que dice: “Nadie sabe lo que un cuerpo puede” (Spinoza, 2014, p. 108). Esto es así porque el mismo Lazzarato tiene interés en demostrar que la orientación económica y de biopoder del capitalismo ha impulsado el uso de las redes y las tecnologías de la información con el propósito de manipular y controlar las emociones, unidas al cuerpo o en todo caso a la gestualidad, para dirigir las hacia el consumo y la construcción de relaciones sociales compatibles con ese sistema de consumo.

Nos desviaremos de lo que queremos dar a entender en este texto si entramos ahora en la cuestión sociológica del consumismo y las nuevas comunidades que buscan un estilo de vida que pueda ser normalizado en los estantes de los supermercados o bien en la producción de entretenimiento. A diferencia de lo anterior, nuestro interés debe ir en el sentido de esas nuevas formas de ejercicio del poder que se dan entre seres humanos, es decir la biopolítica, que puede localizarse en esas relaciones fugaces o explosivas que forman parte del devenir de las redes sociales.

La imagen y el poder: dispositivos para captar el deseo

Si la biopolítica y las redes de cooperación cerebral son nuestra nueva realidad, en principio tendremos que aceptar dos puntos que son relevantes y requieren atenta revisión. El primero se refiere a la capacidad de las actuales sociedades democráticas y no democráticas de establecer mecanismos de biopoder y control, si bien las instituciones financieras y comerciales también operan este biopoder con fines económicos. El segundo elemento es la creación de una semiósfera global caracterizada por la rapidez y la innovación, pero que es aprovechada igualmente para ejercer el poder, y utilizada con fines geoestratégicos.

Respecto al primer punto, diremos que es fácilmente visible este biopoder internalizado entre la población, el cual se refleja en la cada vez mayor apatía hacia la participación del ciudadano en las causas que atañen a su rol dentro del Estado, y en la consecuente cesión de este poder ciudadano a las instituciones de gobierno y los particulares. No es posible comprobar positivamente este control o dominio, pero sí es posible observarlo en la actitud de nuestros jóvenes en México respecto a la participación política. Salvo el feminismo, que ha cargado un nuevo combustible con los hechos en Estados Unidos,² así como los movimientos europeos, no tenemos algo equiparable a la movilización política por los derechos democráticos, la paz mundial o el calentamiento global.

La movilización en contra de la violencia tiene también un importante lugar pero está centrada en un objetivo inmediato y local que reside en la persecución de justicia inmediata sobre crímenes y violaciones a derechos humanos. Se trata de un tema nada menor, pero sin duda falta la articulación, así como la visión sobre problemas estructurales como la política económica o bien la crítica a la economía global. El problema no es tanto la falta de movilización, que por supuesto existe, al menos en México, sino más bien esta falta de articulación que estamos mencionando y que fuera claramente visible en otras épocas, como en nuestro 1968 o en la movilización política por el fraude electoral en 1988.

² El movimiento #MeToo y su terremoto político seguramente tendrán un gran impacto en este siglo.

Las luchas por lo inmediato son importantes y necesarias, como hoy lo son el reclamo por la igualdad de género o el alto a los feminicidios; pero nos parece innegable la falta de conciencia de una realidad más vasta que la local. Nos parece importante señalar esto, ya que las generaciones precedentes en las últimas décadas del siglo pasado tenían, además de la conciencia de los problemas inmediatos de sus comunidades, una preocupación muy clara sobre el porvenir de la humanidad.

Llámesese a esto idealismo o ingenuidad, de cualquier manera creemos necesario, junto a la lucha por la justicia en el entorno inmediato, lograr un interés por los problemas de la humanidad. Nos llevaría mucho espacio esta revisión de la apatía política o su sublimación, tanto en necesidades directas como en luchas por una justicia inmediata. El punto central es el abatimiento de la consciencia política operado desde la propaganda mediática que propone cada vez con mayor descaro la comodidad y el consumismo como modelo de vida, lo cual eclipsa, particularmente entre los jóvenes, una visión más amplia del mundo y sus problemas. El entretenimiento es obra de una disposición en los individuos a banalizar la política y la participación ciudadana. El papel de las redes sociales es crucial, pues sirven de espacio posible para equilibrar las tendencias, aunque sus dueños mueven sus intereses en la dirección del poder autoritario y la supremacía económica de unos pocos. A riesgo de dejar lo anterior como una mera opinión sin datos empíricos, nos permitimos ubicarla como una opinión que se podrá constatar por simple observación.

Sobre el segundo punto, afirmar la mera existencia de una realidad “aparte” de la sensorial, finalmente es lo que se ha planteado desde el nominalismo de Guillermo de Ockham o bien desde el empirismo de John Locke. Vivimos en un mundo de signos, y nuestra ciencia es construcción de mediaciones mentales sobre la realidad. El viejo debate epistemológico entre el realismo y el relativismo puede ser citado aquí pero solo como referencia de algo que indudablemente se resuelve con la consideración sobre los signos como medios para relacionarnos eficazmente con la realidad. La teoría de Gabriel Tarde sobre la “cooperación cerebral” atiende a esta realidad humana con una claridad anticipada sobre el desarrollo de las redes sociales. Los medios tecnológicos de hoy día nos permiten una conexión mundial y la creación de espacios virtuales que facilitan el con-

tacto entre seres humanos de cualquier latitud. La cooperación cerebral de la que habla Gabriel Tarde se concreta en esta conexión global que lleva a millones de seres humanos a comunicar sus vidas y deseos en espacios públicos. Los dos elementos anteriores son fundamentales para entender el desarrollo de un *Zeitgeist* actual en el que es preciso ubicar la imagen y su construcción por parte de los individuos dotados de cámara en su teléfono celular como un factor relevante en la transformación de la cultura global.

Es turno, entonces, de revisar el papel de la imagen en esta semiósfera global y su apabullante peso sobre la vida social de las personas y la cultura. Nada es más notable en las redes sociales que la presencia de *selfies* o imágenes de hombres y mujeres que miran a la cámara complacidos en una imagen de sí mismos, donde se trasmina la intención de autoadmiración o bien, para decirlo con un término psicológico, un narcisismo patente. ¿Qué buscamos con una *selfies*, es decir, un autorretrato? La cámara, como decía al principio, nos ubica como productores de una imagen que se quiere hacer pública. ¿Cuál es nuestra política al hacer de nuestra imagen una cosa pública? En el caso de la palabra, del lenguaje hablado, es patente que la expresión de los propios pensamientos en público manifiesta abiertamente una posición o tesis, el inicio de un diálogo o bien la resistencia. Precisamente esto es lo que la escritura realiza, o indirectamente, la invitación a la acción (performatividad), misma que requiere la planeación o el cálculo. Las palabras son expresión de los pensamientos, si bien existen personas como los lingüistas lógicos, quienes proponen que ese mundo interior simplemente no existe o bien es demasiado oscuro para convertirse en acciones.³ Aún más, ese mundo interior reclama no solo presencia sino poder.

La construcción de la imagen tiene que ver más con la hazaña del narciso que se construye una propaganda personal y busca ejercer una influencia sobre un público que le sigue en las redes, o de quien obtiene aprobación para sus pensamientos y acciones. Sin entrar en el campo psicológico, hablamos de una conducta tan vieja como la humanidad. Obtener aprobación o buscarla por medio de la ornamentación y los cosméticos es, como

³ Es fundamental y provocativa la lectura de un texto de C. W. K. Mundle (1975), sobre la crítica a la filosofía lingüística: *Una crítica de la filosofía lingüística* (véase referencia).

antes dije, una actividad biológica que deviene cultural, incluso artística. A fin de cuentas, se trata de la vanidad mediada por la cámara fotográfica. Ello sin poner el acento en una condena moral; sino antes bien, en la elevación del placer y el deseo de percibirse a sí mismo como un agente digno de sobrepasar el ámbito de la estricta privacidad familiar para ingresar a la publicidad. Afirmamos lo anterior observando la competitividad de los llamados *influencers*; quienes claramente se encuentran abocados en la carrera por lograr mayores índices de aprobación a sus imágenes. Aquí el significante es construido desde la perspectiva de una “ganancia” de la simpatía, una economía del capital de la atracción y el magnetismo personal.

De nuevo, no hay que confundir esta crítica a una moda o momento de la cultura global (puesto que hablamos de un mercado, prácticas simbólicas además de tecnologías, que son identificables en casi todo el planeta), con una crítica moral en sentido estricto. Lo que es central, en cambio, es la construcción de la imagen como significante cargado de poder por parte del individuo que busca con la afirmación de su imagen el dominio sobre el otro, o los otros, y la confirmación de su política personal como ejecución de un designio de control sobre el deseo de sus vecinos en la red social.

Desde antaño la imagen ha servido para este fin. Tómese, por ejemplo, la pintura de los reyes absolutistas del siglo xvii en Europa. Son imágenes que denotan el poder y el carácter del monarca como recordatorio de la fuerza del Estado personificada en el rey, presente en todos los ámbitos de la vida pública de una nación. El ejercicio del poder absoluto, además de los dispositivos de control externos, mantiene una campaña permanente de propaganda de la figura del monarca que señala los límites de la libertad individual y la pertenencia a la voluntad del gobernante. Muchos autores han escrito acerca de esto y subscribimos por nuestra parte esta tendencia en el arte al ser que, parte de un periodo histórico, es más bien una característica presente entre los gobernantes de hoy día. Más aún, la preocupación por la construcción de la imagen desde y para el poder, se ha trasladado al ciudadano común, al habitante de las megalópolis del siglo xxi, cuidando de la construcción de la imagen que defiende una postura política tanto como una defensa de la propia identidad en un océano ingente de vidas.

Si Ortega y Gasset (1967) habló de la sociedad de la masa, aquella que sobaja el pensamiento crítico en la mediocridad y el espectáculo, hoy tenemos una sociedad del individuo que se crea a sí mismo, que convierte su vida en una especie de arte, buscando con ello una existencia relevante en medio del anonimato de la megalópolis. La construcción de la imagen pasa hoy por una cámara integrada a un dispositivo de comunicación que favorece una labor tanto política como estética. Es política en cuanto persigue un fin de poder, en relación al propio cuerpo como instrumento de poder o bien de mercadotecnia aplicada a la propia vida. No es de extrañar que una de las figuras relevantes en la cultura de medios digitales sea precisamente el *youtuber* o el *influencer*. Estos dos personajes, en algunos casos, exhiben una vida novelesca que capta la atención de una buena parte de la población joven.

En lo referente a la estética, se trata de una composición cuyo fin es lograr un efecto agradable, inducir a pensar o ambas cosas. Si suponemos que es así, se trata de un producto a todas luces artístico. Ahora bien, es posible que la obra de arte, al menos en buena parte de la modernidad, construye la mirada desde el interior hacia un espectador imaginario; la *cuarta pared* teatral igualmente está presente en las artes plásticas y visuales. La mirada del retrato en óleo que nos observa desde la realidad pictórica nos sigue o nos traspasa en la contemplación de la obra, en tanto que en el intercambio teatral se convierte en una conversación imaginaria entre actores y público. Sucede que en la era del celular esta cuarta pared se recrea igualmente. El contenido de la obra de arte no es el retrato de la realidad o de un paisaje imaginario. Es más bien la persona misma, en tanto autora de la imagen visual como su protagonista. Como sabemos, la obra de arte favorece la interpretación de los signos que la componen, y en otras ocasiones es considerada como un signo en su totalidad, ello porque descansa en una herencia que hace posible dicha interpretación (Carritt, 1975), un suelo cultural que nos permite compartir cierta simpatía o desagrado permite hacia una obra de arte o algún estilo. Este piso común puede ser roto debido a la subjetividad del gusto que nos lleva a expresar agrado ante una obra exótica o desconocida totalmente por nuestra comunidad. De acuerdo con esto, una pregunta surge aquí: ¿Es posible el reconocimiento de la imagen personal producida por el teléfono celular como un

signo que se eleva como arte o algo parecido, pero cuya cuarta pared es él mismo? Es decir, ¿es posible la obra de arte sin receptor final? ¿Qué significaría una obra de arte sin receptor final, una obra de arte creada por alguien para sí mismo?

Descartamos de entrada que cualquier foto en cualquier postura, gesto o contexto sea en definitiva una obra de arte, si bien muchos artistas contemporáneos han propuesto las instantáneas como obra fotográfica válida. Sin embargo, como he apuntado, la construcción de la imagen o la autoimagen se concibe tanto como un acto político o bien biopolítico, cuanto como estético; una producción de deseo fincada en la popularidad y la significación de la propia existencia. Así, la autoimagen puede considerarse una producción digna de nuestra atención por ser desarrollada por casi la totalidad de la población hoy día con una genuina intención estética, tal y como podríamos considerar del tatuaje o el arte de embellecerse con pelucas o maquillajes en siglos pasados. Si esto es así, ¿qué clase de arte es la autoimagen o *selfie*? ¿Qué tipo de semiótica nos revela? Tal vez es lo que Oscar Steimberg (2013) llama “trasposición de los géneros tradicionales”. Ello ocurre cuando un género es transformado o trocado por otro diferente. Por ejemplo, los programas de recetas culinarias en Argentina que son actuados o convertidos en programas cómicos. Podríamos nombrar otros ejemplos, como la caricatura infantil transformada en entretenimiento adulto, o bien el corrido ranchero del norte de México en corrido de narcotráfico, solo por mencionar unos pocos casos. A fin de cuentas, la *selfie*, autoimagen o simplemente fotografía del celular, transpuesta o no, adquiere un estatus relevante dentro de la cultura y la semiótica por este paso hacia un refinamiento artístico al alcance de toda la población. Un arte que se utiliza como un dispositivo de persuasión que, sin embargo, no parece tener una cuarta pared dado que no ofrece una conexión con el espectador. Tal es la paradoja de la *selfie*: ser un arte de coquetería que busca poder y agrado a la vez que suprime, en un no llamado, la colaboración y la aprobación del espectador.

Narciso el poderoso

En las fuentes clásicas, Ovidio (1989) nos ofrece una referencia sobre el narcisismo: esa dulce delectación que se tiene sobre uno mismo al efectuar un cuidado personal frente al espejo. Su ejemplo apunta directamente hacia las mujeres, así como a su inclinación por exhibir de su belleza: “Todas al mostrarse en público, lo hacen en su propio provecho y eso interesa a los amores que rinden culto” (p. 468). La coquetería es adjudicada casi exclusivamente a la mujer, pues recordemos que los héroes homéricos muestran un grado de coquetería y cuidado de su aspecto en algunos pasajes.

Sin duda este peso en la mujer es injusto. En cuanto al gusto por la autocontemplación y la exhibición de la propia belleza con el fin de atraer la atención sobre nuestra persona, es un hecho universal que se encuentra desde siempre presente en ambos géneros, más aún hoy, en que las redes digitales facilitan esta difusión. Si bien Narciso es condenado por Zeus a mirar su propia imagen en castigo a su soberbia y por rechazar los amores de las ninfas, el narcisismo actual tiene que ver, más que con una patología psicológica, con una práctica cultural. Esta práctica satisface el afán del reconocimiento y la autosatisfacción, así como una intención política y la construcción de un poder elemental y directo que establece aquello que Charles Taylor (2015) ha llamado el “expresivismo” (p. 277). En el siglo xx este se manifiesta en la proclamación de la privacidad como efecto público que sin ningún reparo ha de ser mostrada y exhibida como una propaganda o *marketing* de mí mismo frente a los demás y la sociedad. Es ejemplo de ello la vanguardia artística en ambos lados del océano Atlántico donde los creadores se ufanan en público de sus conductas excéntricas, tal como lo hacía Salvador Dalí, quien convertía sus entrevistas en *performances* creativos. Estas conductas y muchas otras en famosos y famosas de la industria cultural del siglo xx, se disparan en cantidad y efectos durante este todavía joven siglo xxi. Figuras como Lady Gaga hacen de la extravagancia un estilo de vida muy redituable en cuanto a los índices de popularidad. Con todo, no podemos perder de vista que el ser humano, en esta aventura llamada vida, hace gala de sus poderes vitales, hasta donde le es posible y permitido por las circunstancias. El poder, como una de estas facultades

humanas, es el principal de ellos, el cual reviste un carácter que puede pasar por la humilde violencia de los golpes o, en el caso de los gobernantes, hasta la represión de los opositores o incluso hasta los caprichos (vemos en Calígula un ejemplo bien documentado e icónico). Pero la coquetería también es un poder cuyo signo es al día de hoy la cámara digital en el celular. Se trata de un narcisismo acuñado bajo el signo de la comodidad y el consumismo, a veces más femenino que masculino, pero sin duda como parte de ambos géneros; ubicado en la privacidad, ejercido como poder que declara abiertamente la propia vanidad como derecho. A este respecto, Charles Taylor relaciona este poder con el poder de elección en la sociedad norteamericana de los años cincuenta, tiempo y lugar para inaugurar, según este autor canadiense, un tiempo donde se estima la elección como un término casi sagrado que obstaculiza una verdadera deliberación sobre los asuntos importantes. Así por entonces expresa Taylor (2015) la siguiente idea:

La selectividad no solo impone un peaje con la pérdida de los pedazos abandonados, sino también con la trivialización o banalización potencial de lo que queda. También corre el peligro de que, al aferrarse a nuestros ahora reducidos objetivos, nos ocultemos a nosotros mismos los dilemas aquí implicados: que estamos obstaculizando de mala manera otros objetivos válidos y reduciendo los que suscribimos y proclamamos. El fragmento reducido y simplificado se convierte en el límite de nuestro mundo moral, en el fundamento de un slogan que todo lo abarca (p. 286).

De esta manera, la selección se convierte en frase, o tal vez deberíamos decir en *slogan*, y esto, aplicado a los individuos, se convierte en poder político que termina por cerrar las puertas a todo diálogo o alternativa. El efecto de convertirnos en nuestros propios propagandistas de una política que comienza en nuestro yo y termina en nuestro yo, es a todas luces la irreductibilidad de nuestra posición. De aquí a la conformación de un individualismo que raya en la molecularización de la sociedad hay solo un pequeño paso. Sin afán de caer en un juicio moral, como lo he señalado anteriormente, las prácticas narcisistas, ubicadas como una coquetería, hacen uso de la imagen construida como signo de poder que establece de

entrada que cada individuo es un gestor de su propia dicha y el control de su comunidad de simpatizantes. Es una época que nos demuestra que el ser humano vive del amor y la creación. A diferencia de otros animales, a nuestra especie le es preciso la creación de magnetismo por el mero gusto de divertirse y gozar con los efectos que causa.

Dejar ver, no dejar ver: un rezo de la coquetería y el auge del no

Llegados a este punto, propongo una conclusión sobre esta reflexión de la relación entre coquetería y poder a través de la imagen, o bien un dejar ver o no dejar ver, según sea el caso y la intención del sujeto artista creador de su propaganda política. A diferencia de lo que pensaba Simmel, que es nuestro autor de punto de partida, la coquetería, actividad y facultad de casi todos los seres vivos con algún grado de conciencia e inteligencia, se convierte en cultura al obrar con una intencionalidad y una estructuración que tienen una clara intención de funcionar como atracción sobre el sexo opuesto para conseguir la reproducción de la especie. La función biológica se ha transformado en cultural al convertirse la primera en un arte, o bien técnica especializada; pero también característica humana elevada al rango de actividad política, puesto que existe una intención de control tanto de sí como del otro. El simple “clic” de la cámara del celular ha devenido en el dispositivo por excelencia para desencadenar un poder a través de la imagen, donde existen dos funciones principales: el permitir ver y la prohibición, el no permitir ver. Es un funcionamiento binario muy básico que encarna una actitud de empoderamiento al desplazar la simple función de la cámara fotográfica como capturadora de imágenes sobre el objeto. Se trata de un dispositivo visual unido a la comunicación, de lo que surge un compuesto maquínico del deseo, tal y como dirían Deleuze y Guattari (1985), donde se aprisiona o se libera la propia imagen a voluntad para ser transmitida o clausurada.

Para los devotos de la imagen como objetividad, es claro que con este compuesto cámara-deseo, o bien máquina imagen-deseo, se da lugar a una nueva conducta artística que habla mucho de lo que el ser humano es: un

animal de deseo y vanidad. La máquina imagen-deseo tiene esta dimensión política de control sobre mi propia imagen y control sobre quien puede acceder a su mensaje, que no a su simple observación. Así, este envío semiótico es información construida solo para un receptor seleccionado por el autor. Si su circulación es pública y masiva, no lo es, sin embargo, su destinatario. En el mundo musulmán, Sirin Adlbi (2016) ha puesto un tema interesante sobre la mesa cuando critica al feminismo y en general la conducta de las mujeres occidentales y la liberación sobre su sexualidad e imagen; al respecto afirma que: “Nosotras en el islam elegimos a quien nos mostramos”. Tenemos así dos políticas de lo femenino que gravitan en esta máquina imagen-deseo. Una, la occidental, dispuesta al empoderamiento y el rechazo a un control exterior en la forma del patriarcado. La otra, la de la mujer musulmana, la cual desde la liberación femenina y la descolonización, persigue una posición de poder que se concilie con sus creencias religiosas. Rechazando de entrada las posturas reduccionistas, los dos modelos de máquina imagen-deseo gravitan sobre la destrucción de la autoridad del patriarcado, así como de la imposición de la imagen consumible de la mujer.

La coquetería que describe Simmel en los inicios del siglo xx, circunscrita todavía a la familiaridad del entorno del dominio del varón, ha cedido bajo la presión de una nueva tecnología que dispara las potencias de la vanidad y el cuerpo. Tanto en Occidente como fuera de él, se desarrolla esta nueva cultura que tiene a la mujer como protagonista, donde el deseo sexual como forma de dominio hace entrar en una imagen el funcionamiento binario, el sí y el no, ahora transformados en “dejar ver/no dejar ver”. Estamos pasando de una coquetería individual ingenua, a una coquetería de rasgos políticos que define una nueva manera ontológica del ser humano, donde la dimensión dialogante (Buber, 2002), ese yo-tú como unidad de una persona con otra persona, incluso con la naturaleza, se pierde en la incomunicación y la objetivación del humano.

El problema no es el empoderamiento a través de la máquina imagen-deseo; el problema es quién queda fuera del mensaje o de la aceptación. Aquí es donde la coquetería guarda su nota más tétrica, tanto en la función biológica como en la función cultural, pues quien no ha sido elegido tiene el destino de la soledad o el rechazo, algo que diríamos es sencii-

llo de superar en el caso animal. Sin embargo, en el mundo humano aparecen las pasiones y su peso sobre la propia estima. El mundo digital se ha diseñado, como todo en la realidad capitalista, para ganadores y perdedores. Es una selva tecnológica que opera promoviendo el deseo y aniquilando a aquel que no es susceptible de ser aceptado. A fin de cuentas, lo que tenemos es la creación de resentimiento y frustración como una manera de vivir. La oferta es cada vez mayor y el poder de adquisición es menor, tanto en el terreno económico como en el emotivo. El acceso a la juventud o a la belleza que es ofrecida falsamente se presenta como un bien asequible, aunque a la mayoría de la población, tanto femenina como masculina, en un país como México, le sea imposible obtener. Los destinos de las imágenes en las redes sociales circulan por millones, de modo que se pierde de vista aquello que Simmel señala, y que he mencionado ya, como la inaprensible multitud de belleza disponible en nuestro mundo.

A fin de cuentas, nuestra persecución de lo bello y la satisfacción de nuestros deseos se quedan mudos frente al no de las imágenes. Surge entonces el resentimiento como una respuesta que toma forma en la agresión, ya sea como una respuesta violenta físicamente, pero también, una semiótica del odio. Para bien o para mal, el campo de la tecnología que permite esta semiósfera de la coquetería, la autopromoción y el resentimiento consecuente, se perfilan en medio de una libertad democrática que optamos por defender. Las sociedades que, a diferencia de la nuestra, guardan un estricto control sobre la imagen, y aun sobre la coquetería, orientan este control hacia el bien de la comunidad y el individuo, lo que es una sabia decisión. Sin embargo, la pérdida de esta capacidad humana conlleva la limitación de un aprendizaje sobre nuestras emociones y sobre nuestros cuerpos. Estoy convencido de que la consecuencia de la máquina imagen-deseo de la que hablé antes, será en el futuro más prudente y ambiciosa, tanto del lado del productor como del destinatario. Eliminando el resentimiento y las reacciones violentas de la frustración, creceremos en cuanto a saber manejar nuestra imagen sin necesidad de la represión o la vigilancia del Estado.

Somos optimista en este aspecto y defendemos, en último caso, la potencia artística del ser humano, tanto como un creador de belleza, cuanto como un receptor de la misma. Rechazamos el narcisismo asociado a un

poder que hace juego con la exclusión y la marginación. En el futuro la máquina imagen-deseo deberá desvincularse de un no despótico y excluyente para ser incluyente, tanto como vital y prudente.

Referencias

- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo*. España: Akal.
- Buber, M. (2002). *Yo-tú*. Argentina: Nueva Visión.
- Carritt, E. F. (1975). *Introducción a la estética*. México: FCE.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. España: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. España: Ediciones de la Piqueta.
- Lazzarato, M. (2007). *Biopolítica, estrategias de gestión y agenciamientos de creación*. Colombia: Fundación Universidad Central IESCO / Sé Cauto. <https://baixardoc.com/preview/16324900-lazzarato-m-biopolitica-estrategias-de-gestion-y-agenciamientos-de-creacion-2006-5cdc7728c7571>
- Lombardo, G. (2008). *Estética antigua*. España: Machado.
- Lotman, I. (1999). *Semiósfera: Cultura y explosión*. España: GEDISA.
- Moles, A. (1972). *Teoría de la información y percepción estéticas*. España: Síndesis.
- Mundle, C. W. K. (1975). *Crítica de una filosofía lingüística*. México: FCE.
- "Nuevo mercado sexual" (2020, septiembre 26). *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2020/09/26/style/selling-things-online-sex-work.html>
- Ortega y Gasset, J. (1967). *La rebelión de las masas*. España: Círculo de Lectores.
- Ovidio Nasón, P. (1989). *Amores. Arte de amar*. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor. España: Gredos.
- Simmel, G. (2014). *Filosofía de la coquetería*. México: Coyoacán.
- Spinoza, B. (2014). *Ética*. España: Gredos.
- Steimberg, O. (2013). *Semióticas*. Argentina: Eterna Cadencia.
- Taylor, A. M. (2002, noviembre). *Globalization, trade and development: Some lessons of history* (NBER Papers, 9326). <https://www.nber.org/papers/w9326.pdf>

Capítulo 2. De la omisión a la exacerbación discursiva del No en los rasgos semióticos del lenguaje virtual, la inseguridad social y la lucha de género

DALIA REYES VALDÉS*

Resumen

El presente estudio pretende desanclar de los acotamientos cotidianos los usos mediáticos asimilados por la pragmática del discurso verbal y visual al analizarlos desde su impacto en el comportamiento social. La conceptualización operativa de la cortesía en el uso de la negación en redes sociales, un uso tras del cual está el espaldarazo del silencio, verifica la omisión como una forma de posicionamiento y exigencia de trato del receptor de mensajes. En el ámbito del género, los actos semiótico-discursivos que llevan a la mujer a posicionarse en territorio vedado en las generaciones pasadas, destacan una exacerbación del lenguaje agresivo en su manifestación pública, en tanto corroboración de la libertad en el uso del lenguaje sin menoscabo de su feminidad. Por último, la invisibilización del individuo que carece de un nombre —el desaparecido, el difunto recién nacido, el desmemoriado— se estudia desde el espectáculo del desdén social hacia quien no ha tenido acceso a una identidad y, en consecuencia, su grado de humanidad se ve restado como para ser merecedor de los beneficios de la moral ciudadana.

Palabras clave: *negación, semiosis, discurso.*

* Profesora-investigadora de la Escuela Normal Superior del Estado de Coahuila. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7804-7050>

Introducción

Formamos parte del nuevo relato humano

LEONIDAS DONSKIS

La omisión, la invisibilidad y la exacerbación del No como posicionamiento enunciativo en los discursos digitales —y sus diferentes soportes comunicativos— se acercan bastante al proceso tanatológico ante una inefable ausencia implícita de palabras que, hoy en día, más profundizan su significado cuando están ausentes. Desde la óptica de Halliday (1982), en el presente capítulo se entiende *el lenguaje como semiótica social* en tanto las palabras no se limitan al acto semántico de interacción destinador-destinatario, sino que llevan implícita la inserción personal a un grupo mediante un mensaje de WhatsApp, la desagregación del otro a propósito de los intrínquilos legales que han de ser públicos y el acomodamiento femenino en el terreno léxico del varón para patentizar la negativa. Asimismo, se analizan los discursos escritos en las semiósferas virtuales para encontrar: (a) las formas de omisión del No en ejercicios dialógicos digitales escritos en ámbitos personales y laborales; (b) las funciones perlocutivas de la negación al invisibilizar, mediante la etiqueta del NN (no nombre), a quienes forman parte de la estadística de desaparecidos por violencia social, y (c) los textos virtuales de mujeres que cercan su espacio físico y emocional al exacerbar los signos que en el pasado se entendieron como invitantes.

Las representaciones mentales-sociales son entendidas, desde Peirce (1986), como una premisa de razonamiento que surge de un juicio construido en la experiencia, en tanto las construcciones léxicas se tratan como materialidades discursivas, convertidas en continentes de una identidad y un cierre hermético entre comunidades que truecan los significados de los significantes tradicionales.

En el sexto capítulo de *El lenguaje como semiótica social*, Michael Halliday (1982) formuló siete preguntas. Si fuésemos capaces de responder a la tercera, tendríamos la posibilidad de movilizar y dominar al ser humano. Esta dice: “¿Cómo vincula la gente el contexto social con el sistema lingüístico?” Este es el cuestionamiento previo para develar el objetivo de

cada hombre y mujer cuando grafica sus intenciones mediante una escritura, y sobre todo cuando la publica, porque contiene la carga-propósito para que nosotros, los receptores, actuemos en consecuencia.

El ámbito privado no tiene ya una frontera precisa cuando estamos intervenidos por el plano digital. Así como entre los pobladores que Saragamo conoce en su *Viaje a Portugal*, los usuarios de la red podríamos decir que cada individuo tiene tierras propias en el ciberespacio y, a la vez, este último posee un territorio importante de nosotros. Así, somos dueños de una palestra impalpable para diseminar las formaciones imaginarias que nos ha producido la vasta información que recibimos desde las redes, y luego las redes nos dejan desposeídos como personas para etiquetarnos, obligadamente, como comunidades.

Las comunidades son autoras simbióticas, desconocidas y conocidas a la vez, una especie de Fuenteovejuna que rubrica la cultura como su derecho de autor. Desde ahí mueve los hilos para incentivar la presencia, determina las ausencias en omisiones descorteses vestidas de *trending topic*, ya intensifica la invisibilidad, ya exagera la voz revolucionaria de uno o de todos. La cultura es el conjunto de esos discursos escritos en los soportes paradójicamente efímeros y, al mismo tiempo, dañinamente incisivos.

Los actos de habla, dice Halliday, provienen siempre de un hontanar sociosemántico. Desde este posicionamiento, las voces alcanzan los patrones semiótico-discursivos junto con una carga significativa en contextos particulares que, a menudo, adquieren una ductilidad cuántica. Como resultado de sus saltos estocásticos, germina en espacios sociales indeterminados y de formas imprevistas.

El texto, desde la perspectiva del lenguaje como semiótica social, como todo caso de interacción lingüística, también contiene la omisión, el No, que no está con la intención enunciativa de estar. El silencio no es vacío, porque también es susceptible de que se le asigne la estructura semiótica de Halliday (1982): “Puede representarse como un complejo de tres dimensiones: la actividad social en curso, las relaciones de papel involucradas y el canal simbólico o retórico” (p. 145). La *voz en off* en la interacción comunicativa es también una respuesta en cualquier situación dialógica; en los soportes digitales muda en el hipertexto que es, en la perspectiva de Abenshushan (2019), “[...] una estructura de movilidad arborescente que

conduce a otro texto (cada texto conduce a otro texto), una especie de palimpsesto automatizado que propicia lecturas sin límites” (p. 178).

Esas lecturas son las transmisiones culturales heredadas entre las generaciones, los sistemas de significación adjudicados a la cosificación de los objetos culturales entendidos desde las premisas de los abuelos y los padres, porque la herencia cultural se hacía antes desde la acción. Hoy la transmisión es simultánea, la imitación inmediata y la caducidad siempre próxima. La carga léxica continúa como poseedora de las realidades construidas, pero su expectativa de vida se acortó conforme la tecnología permitió hacer actualizaciones cada vez más expeditas en medios masivos de comunicación simultánea.

La trascendencia social de la afirmación y la negación en los textos multimodales abarca desde la inmediatez comunicativa hasta la fundamentación del constructo ontológico comunitario, en donde el No se instala en un rango de descortesía, desconocimiento, incapacidad, enemistad o ausencia. La multiplicidad formal de su presencia en la interacción comunicativa hoy consta más de la ausencia que de la clarificación del No como rechazo. La experiencia que, para Peirce (1986), genera un juicio, hoy no se entiende ya anclada a la percepción integral de los sentidos; el marco virtual hace las veces de la completitud sensorial y desde esa premisa emergen los razonamientos y la corroboración de los fenómenos.

Abordar la negación en el plano de los espacios digitales requiere entender la construcción de las verdades como un hecho simultáneo, comunitario y fugaz. Las afirmaciones sociales, esas que sostuvieron incólumes las bases conceptuales de la moral, ahora se adaptan vertiginosamente a las iniciativas de micro comunidades que, asidas a la democrática apertura mundial de las redes, tienen la posibilidad de convertirse en predicadoras sin necesidad de esperar un milenio para la corroboración de su existencia y la conformación de feligresía.

En este capítulo se entiende el lenguaje como el medio sin el cual no se puede dar existencia a las afirmaciones de la negación en los medios digitales. Las tres propuestas tienen que ver con penetración social, con antropología lingüística, con semiótica discursiva y causación de comportamiento social. En el primer caso se aborda, en el uso de WhatsApp, el tránsito del silencio en una interacción comunicativa, de ser considerado como des-

cortesía a presentarse como signo múltiple de valor, apego, solidaridad y enunciación comunitaria; en tanto el segundo habla de la exacerbación del uso lingüístico para hacer presente una iniciativa feminista a través del uso de lenguaje soez en los medios digitales. Por último, en la diseminación virtual de la legalidad forense, la negación de un nombre a los cadáveres de víctimas de la inseguridad social, se considera como una invisibilización en una sociedad que ha normalizado la violencia cuando se trata de una víctima carente de registro civil.

Patentizar el No desde su ausencia

E igual que no se planteaba la cuestión de que acaso lo mejor sería no ir a sociedad, pero, en cambio, sabía exactamente que no se debe faltar a un convite aceptado y que, si después no se hace la visita de cortesía, hay que dejar tarjetas...

PROUST, *En busca del tiempo perdido*

No obstante que el verbo *patentizar* pone en marcha un manifiesto, es decir, una patente, y que de ninguna manera esa patente tiene la acepción directa de ‘darse a ver o manifestarse’, sino que es oficio para decretar al universo simbólico implícito en el uso mediático del No omitido, le caben las funciones simultáneas sintáctico-semántico-simbólicas de accionar un mensaje, enunciarse a partir de él y significar una postura dentro de las comunidades emergentes —efímeras— creadas en las redes sociales. Por paradójico que parezca, cuando la negación se sustituye por un espacio en blanco, tiene más signos componentes que si se presentara explícitamente. Así, estaremos adentrándonos en la gramática simbólica del silencio.

Desde la perspectiva del análisis discursivo, los elementos de un texto tienen valor tanto si están presentes como si se ausentan. La relevancia de ello radica no en la palabra misma, sino en la funcionalidad contextual de cuanto se ha escrito, por lo cual una frase se estudia desde sus múltiples implicaciones textuales comunitarias en una interacción comunicativa. En

este documento, la omisión del No en una conversación en el entorno digital se trata con valor sintagmático, puesto que se considera la extensión de una línea anterior, respuesta cerrada del receptor y enunciación simbólica en los ámbitos textual, ético y simbólico.

En el entorno digital, el texto, cualquiera que este sea, adquiere condición multimediática (Cassany, 2002) porque no puede leerse desagregado del contexto en el cual fue producido. Su composición no es en exclusiva la escritura, sino que se convierte —y a menudo es sustituido— en una imagen cuyo valor simbólico es posible alternar en tanto aparece, se metaforiza con un icono, se convierte en audio o se omite. Ted Nelson acuñó el término *hipertexto* como algo que no se puede imprimir de manera adecuada. Se entiende lo anterior en tanto no existe en sí mismo, pues solo coexiste en su contexto para concretizarlo íntegramente en físico.

En consecuencia, la escritura digital tiene un carácter etéreo que conlleva relevantes consecuencias en las representaciones mentales, dice Cassany (2002, p. 10). En un diálogo en el ámbito laboral, como el que se reproduce en la figura 1, surgen implicaciones multimodales para la comprensión entre los participantes y la toma de decisiones, no solo sobre la acción futura, sino para la construcción de la imagen del otro.

Hay dos niveles de apego al No omitido: el primero se acoge a la ambigüedad de la solicitud cuando no hay un adverbio que determine la petición en “...si le sirve al alumno me dice” y ni siquiera se clausura el párrafo; el segundo tiene que ver con salvaguardar la imagen propia de quien guarda silencio al no emitir una confirmación afirmativa o negativa. El hecho de encontrar la omisión lingüística en un ámbito laboral —docente, en este caso—, arroja las señas necesarias para saber que el uso de la negación implícita no es un registro propio solamente de los arrebatos léxicos coloquiales, sino que se instaura como un mecanismo de uso extendido que incluso ha asimilado el lenguaje académico o culto.

La segunda negación no visible alcanza la percepción de la autoimagen del receptor cuando se asume que hacer pública su negativa simbolizaría incapacidad, falta de interés por la participación o de elementos para continuar siendo parte de una comunidad productiva en un ámbito disciplinar específico. Ocultar la información sobre sí mismo obstruye la definición de su estatus a partir del portador único de transmisión, en

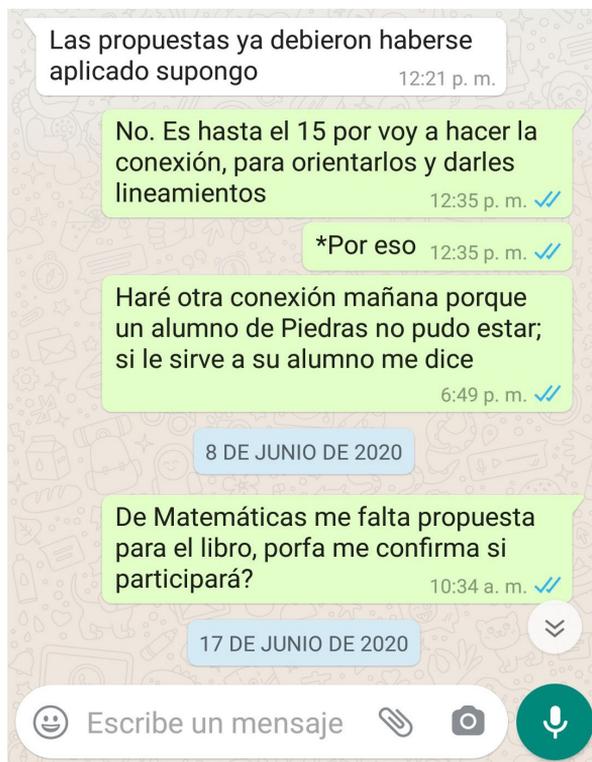


FIGURA 1.

términos de Goffman (1981), quien además clasifica la actitud como “práctica preventiva” para compensar los descréditos posibles.

El No omitido se convierte en objeto sobre el cual el receptor tomará decisiones, tanto de la acción no visible, como sobre la construcción de la imagen. Es un signo asido a la construcción semiótica del contexto cultural, donde emerge el mensaje con las siguientes propiedades: significante trunco en el plano gramatical, significado reconstruido y detonador dentro de la comunidad específica, convención excluyente (en una comunidad el No omitido no se discute, solo se ignora la omisión), y silencio como atenuador de la negación.

La omisión del No inmediato es una creación de la hipertextualidad. En la escritura tradicional siempre fue viable no responder al mensajero, dejar una carta sin respuesta o una línea en blanco. Sin embargo, estos actos estaban condicionados por la separación comunitaria de ese miembro,

la exención de su asistencia y participación total. En el entorno digital es un pasaje momentáneo que no parece alterar las formas culturales de comportamiento ni ser considerada una agresión comunicativa cuando, en realidad, refleja deficiencias en las habilidades lingüísticas, pero una amplia pericia en la preservación de la imagen.

En ese sentido, en el escrito tradicional, omitir una respuesta negativa a una propuesta llegaría, con su impacto, a considerarse un errado comportamiento de acuerdo con los cánones de educación y diplomacia, además de un error sintáctico-semántico. Como hipertexto, en cambio, es una propuesta simbólica que deberá ser entendida y procesada dentro de las características fugaces del contexto del diálogo, de la comunidad y, en exclusiva, del soporte. Solo en ese espacio es un vínculo visual, así se trate de espacio vacío. Esa misma invisibilidad complementa los cotextos que forman las intervenciones gráficas de los otros, siendo el silencio la aportación semántica de quien construye la omisión como un código por develar.

He usado *código* como polisemia terminológica: un encriptado compuesto por el atomismo significativo de la intención, desde la propuesta de Bernstein (1971), quien concibe el código como un principio organizador que conlleva elecciones tanto del hablante como del oyente; pero también como un regulador cultural cargado de significados para la toma de decisiones tanto del hablante como las interpretaciones del oyente. Además, es un sema aferente cuya asimetría dada por la ausencia, se presenta como pléyade de microsignos sociales cobijados por la omisión —a la vez un *continuum*— que, simultáneamente, cobijan o desdoblan al emisor. Deberá recordarse que la construcción del otro en las comunidades digitales es edificada en la emergencia: todo sucede en el interpretante, a decir de Eco (2016).

Así, la fuerza del No omitido radica en su ausencia en un correlato de los concebidos por san Agustín, *escritos* con palabras mentales que acaban por quedarse en ese plano para todos los participantes, y que pueden o no derivar el clímax de la historia. No es un gesto (cinésico) sino un silencio (lenguaje); su emoticón es el vacío: el Sí no llega a esa profundidad palmaria de la aseveración negativa, pues al menos usa un . (punto) para datar su presencia, otra tendencia del entorno digital.

En su conjunto, la palabra y el hecho de darla por sentada como una respuesta encaminada a entenderse en la cabalidad imaginaria del emisor,

es una unidad significativa, tanto verbal como visual (Barthes, 2006). En el primer plano, es un acto de habla cuya enunciación se traslada hacia lo implícito, un contrasentido normalizado en las redes sociales, donde la verificación propuesta por Searle (2015) se convierte en un proceso de investigación sobre la conducta humana en un entorno de relaciones que han sido institucionalizadas por el acto fáctico de hablar.

Colocado en la categoría de irrefutable, el No omitido conlleva su propia sintaxis e intención semántica, porque hay una ubicación, (des)ubicación del signo, un traslado hacia la propiedad del mensaje encriptado en la posesión de una afirmación negativa explícita, pero inasible. Es irrefutable, porque no hay propiamente un testigo, una patente escrita sobre la postura del receptor, porque en un litigio sobre el orden textual no se puede probar el error a lo impalpable. En el nuevo orden del hipertexto, omitirlo ya no es faltar a las formas —como lo clasificaría Proust—, no es violencia sintáctica, sino corroboración semántica dentro de una estructura dialógica.

La estructura a la cual corresponde la posibilidad de ausentar una respuesta y aspirar a que sea entendida tiene esa cohesión interna a la cual alude Levi-Strauss (2004) como una condición necesaria para la funcionalidad comunicativa en sistemas aislados. La percepción en el carácter eventual de tal sistema se hará desde lo ajeno antes que desde lo conocido. Es como ver de reojo a un cuadrúpedo manco: la mirada tarda un poco en identificar la especie y el género, y sin embargo, no cabe dentro de la clasificación del mamífero correspondiente, porque es un ente, un signo incompleto que va a parar a lo otro, como índice en la *Monstrorum historia* de Aldrovandi, donde figuraban desde jorobados hasta demonios imaginarios. Cabe la pregunta sobre cómo vulnera —o cómo se adhiere— el No omitido a los distintos rasgos discursivos de coherencia, relevancia y progresión lógica.

Si para Saussure ciertos signos de cortesía, por su reiteración y acuerdo comunitario, se volvieron un símbolo, los de carga descortés —que de origen tendrían la omisión del No ocuparían la misma dimensión. La descortesía discursiva en sus extremos —la intensificación o la ausencia— es un símbolo que posiciona en lo significativo porque, desde la concepción de Peirce, toda esta multimodalidad sobrepuesta en el No omitido recae, más

que en el análisis elemental comunicativo, dentro de la semiótica de la significación. O, más precisamente, podemos postular —siguiendo la sugerencia de Saussure— que todo símbolo es a la vez convencional, motivado y, en algunos casos (como en los rituales), eficaz, en tanto realiza lo que significa, aunque sea imaginariamente. Es un rito donde el emisor se posiciona y el intérprete es relegado o postulado a la indiferencia o la exclusión.

Por otro lado, si la decodificación de la ausencia se deja en este ambiente mediático para que la intuición le asigne significado, entonces se coloca como objeto de la aprehensión kantiana, lo que pone su análisis a caballo entre la lingüística y la significación de lo creado mediante una implosión de elementos significativos. En su conjunto vacío, ese No ausente es un *performance* de adhesiones y lejanías sociales intermitentes: omite no para invisibilizar, sino para exaltar la atenuación del denuesto que conlleva la escisión de esa comunidad fugaz que se conforma y se desagrega en espacios temporales, funcionales y condicionados por urgencias momentáneas.

Las urgencias de los *ciberciudadanos* (Crystal, 2002) implantan, desde la emergencia de las redes, los modismos cuyo significado no se deduce de las palabras que lo forman sino, en este caso, de los términos que se omiten. Esto solo lo permiten los soportes específicos de las redes, donde la conversación ha de ser fluida e inmediata, con registros particularizados en formación de los integrantes de la conversación, donde los factores situacionales rigen la validez del comportamiento léxico.

Crystal habla de *hacernos cargo* de nuestras enunciaciones, así sea el espacio en blanco, porque a final de cuentas esa elección de callar lleva en sí una elección discursiva. Hacernos cargo tiene entonces las implicaciones discursivas de ética, estética y semántica de la práctica social contextualizada. Si bien pudiera discutirse su vigencia en tanto fuente del entorno digital, en su defensa es viable decir que el autor implanta, no las reglas a seguir para el uso hipertextual, sino la clarividencia de sus derivaciones por los permisos dados en los soportes digitales. Así, lo valioso en el trabajo de Crystal no es su vanguardia tecnológica, sino que devela los procesos socioéticos del uso del lenguaje en línea.

La validación de mensajes en el entorno digital abre una veta para replantear las habilidades comunicativas en la red. Son elementos de compe-

tencias multimodales, las cuales, a decir de Dorra (2000), abarcan destrezas sofisticadas de integración y diseño de textos semióticos. La práctica de la lectoescritura también se ha visto modificada en comunidades concretas:

[...] se dan entre interlocutores que comparten una misma cultura, con una lengua y unas formas expresivas que son el producto histórico de las interacciones previas habidas entre los antepasados, etc. Incluso dentro de la comunidad, las distintas esferas o ámbitos de actividad han desarrollado géneros particulares que exigen formas también diferentes de lectura y escritura de textos peculiares (Cassany, 2002, p. 8).

La *sociedad 5.0*, un supuesto social creciente en el mundo, asume al usuario de los medios digitales como miembro y creador. Sin embargo, la comunicación solo existe en tanto la convención permea las acciones interactuantes. La cultura se construye justo a partir de esas interacciones, de manera que la validación de ciertos usos léxicos, con sus adherencias actitudinales, derivan en los bucles que llevarán al comportamiento social en los lenguajes del mundo. Si la Torre de Babel nos escinde al inicio de la civilización, la omnipresencia digital nos etiqueta en una falsa libertad universal, puesto que, en realidad, condiciona los usos del lenguaje a formas restringidas que andan no hacia la expresividad, sino hacia el silencio y la omisión de compromiso como principio de identidad.

La identidad del usuario en la red es como la personalidad alterna del héroe/villano: se supone privada y ubicua; por ello, de acuerdo con Crystal, en este espacio somos exclusivamente lo que decimos, porque no hay más herramientas que las discursivas para pergeñarnos. La omisión del No cae en la concepción de este autor, como un reto de cortesía pragmática, una forma para prevenir conflictos o un medio de emitir juicios vergonzosos. El No es un territorio que se conquista y se desposee en el armisticio frente al arte de la guerra que ejerce la tendencia mediática y, en tanto espacio, se abre a una abstracción polisémica de signos atomizados dentro de esta palabra que acaba por ser un objeto que huye de una unidad cultural.

No al desnudo

El maquillaje tiene el espesor níveo de una máscara [...] un rostro enyesado, defendido por la superficie del color y no por sus líneas.

ROLAND BARTHES

Las formas de vestir se construyen desde la vida privada como un mecanismo oculto, de relojero, cuyas manecillas señalan derivas de asociación y distinción en la parte pública. Sus efectos se entran, como el río caudaloso en el mar, hasta la cosificación de la apariencia con fines de clasificación, jerarquía, disponibilidad y rechazo.

Cosificar la apariencia es un proceso del laboratorio simbólico que es la mente humana: se extrae la imagen externa, se manipula la uniformidad con la cual parece estar relacionada, se mezcla con los juicios previos, y los efluvios resultantes serán el código del anaquel donde se ubicará a una persona. Alinear con lo conocido a partir de sus manifestaciones predominantes es un mecanismo de identificación y, a la vez, un mecanismo de defensa ante miembros sociales quienes, conscientes o no, se colocan en comunidades reales o imaginarias.

La comunicación primaria entre los seres humanos es la apariencia; luego, a través de las representaciones complejas del lenguaje estructurado, se hacen los descartes, los ajustes y los reacomodos para calificar al otro y ubicarlo en las categorías ejercitadas por el receptor, quien juzga y trata en consecuencia desde su propia identidad. En este sentido, las formas de presentarse —indumentaria, gesticulación, lenguaje— activan las prácticas sociales privativas para un propósito específico, mismo que se automatiza en las franjas ya no de una clase social, sino de una comunidad con propósitos comunes.

El uso de una lengua, históricamente bifurcado entre culto y vulgar, fue un parámetro de clasificación desde la invención de la escritura, gracias a la cual el pueblo fue capaz de mantener sin modificaciones las alabanzas. Luego, la sociedad construyó sus estructuras sociales privilegiando a quienes eran capaces de leer y escribir. Señal de prueba era la forma de

expresarse en público o en privado, pero esa evidencia se fue desliendo de la mano de las luchas mediáticas por la igualdad.

Las formas de vestir para unos y otras, ritos clasificantes, se difundieron a todos los niveles. El atuendo refuerza la actitud: si Chanel usó y vendió pantalones para dama en sus tiendas durante la posguerra, entonces el espaldarazo estaba dado. Con ello vino la construcción imaginaria del poder manifiesto prioritariamente en dos actos femeninos privativos para el varón, es decir, involucrarse en actividades en las que intervinieran la fuerza y valor, y usar el lenguaje masculino que más atentara contra el pudor y las buenas maneras.

El lenguaje soez pasó de boca en boca hasta llegar a la mujer en su ser público, pero desligado de la ligereza y desasido de la perdición. La mujer puso en su boca la blasfemia sin ser penalizada con la etiqueta de vulgar, sino que lo tradujo en el campo semántico de la libertad, formación imaginaria que solo subsiste en un contexto comunitario virtual que encuentra el léxico basto como estandarte de una iniciativa en donde no queda tan claro si se trata de imitación del otro género o un intento de personalización del propio.

En realidad se trata de una semiótica artificiosa y convencional que se vale de supuestos naturales para argumentar derechos y asumir sobreentendidos obligatorios, inexistentes en la génesis humana, pero perfectamente válidos en los términos de progreso social. En ese orden son generadores del disenso desde el plano fenomenológico, por ende, personalísimo. Es, a entender de este espacio, una homeopatía lingüística en busca de combatir la virulencia de la exclusión con sus mismos recursos, con los cuales a un tiempo se empareja con el varón en su forma de hablar, pero al mismo tiempo lo excluye de sus comunidades.

Mostrar la piel, tanto como mostrar la voz, considerado antes como una invitación al ejercicio carnal, hoy es en la mujer feminista una marca de fortaleza y rechazo, un signo de identidad respecto a sus congéneres, con quienes se organiza como en falange griega para resistir la embestida social de la crítica. Es un desafío que troca el significado del decir femenino de permisiva a propietaria: es el equivalente de mostrar más piel no para invitar, sino para marcar su territorio y re-cimentar su derecho a mostrar-se y, a la vez, decir no a las sugerencias prejuiciosas del varón e incluso

de otras mujeres. Y es ese decir el que las corrobora, puesto que ese desenvolvimiento trae consigo la palestra comunicativa en el entorno digital, donde también se enseña la epidermis ideológica oculta tantos años bajo los fondos y los refajos civilizatorios.

Tras los discursos ahora multimodales de la mujer, se activa la maquinaria de la distinción y los signos de poder; siempre que hablamos pasa algo. Piñuel (1992) afirma que las modas, en el amplio sentido del término, son desencadenantes y motor de arrastre para el control de sistemas y estrategias de comunicación. Es claro cómo la apariencia y el lenguaje femenino diseminado por los medios virtuales hoy en día llega a todos los estratos sociopolíticos, desde donde se toman decisiones públicas que impacta la vida privada de las mujeres.

El ejercicio femenino de mostrar y de mostrarse corresponde a la intensificación del discurso multimodal con que se compone un objetivo no de emancipación e igualdad, cuya distinción radica en ser dueñas de sí, porque, al mismo tiempo, buscan ser acogidas por un sistema donde su género no sea el determinante irrefutable sobre sus capacidades. Así, la sobreexposición desde la apariencia y el habla para hacerse ver como agente protagónico tiene su equivalente en los modalizadores lingüísticos que acentúan su presencia aquí en un espacio que definía originalmente y en exclusiva a los hombres.

No se está buscando la armonía mínima de la pragmática lingüística descrita en la teoría de la cortesía de Brown y Levinson (1987). Muy al contrario, la comunidad feminista se escuda en los actos que fueron criticables para su imagen como una forma de mostrar inmunidad respecto a la tilde tradicional puesta sobre aquellas mujeres con aspiraciones propias. Los recursos mimogestuales, léxicos, morfosintácticos y prosódicos son elementos característicos de la manifestación de propiedad sobre el uso de la lengua entre mujeres que se construyen como sujetos semiótico-discursivos, aquí entendidos desde la definición de Haidar (1994). Se asumen sus funciones así:



FIGURA 2.

- Enfatizar el polo de producción polifónica del discurso: sujeto productor enunciador.
- Seleccionar el polo de recepción polifónica del discurso: sujeto receptor coenunciador.
- Relacionar la producción y la recepción discursivas, lo que implica construir modelos operativos que cubran ambos polos y tomar el texto/discurso como el productor y generador del sentido, y desde este punto, centrarse en los procesos de recepción.

Las acciones se ubican en el núcleo del esquema concéntrico lotmaniano. La mujer y su nueva forma de escucharse es el centro de un movimiento ondulatorio que pretende: llegar a la periferia de la semiosfera conformada por un contexto histórico que le permite la enunciación en esos términos; obtener un texto simultáneo de legalidad que exige esa permisividad, y un cotexto hecho con otras comunidades que se extienden y atomizan desde intenciones particularísimas emanadas de su autoidentificación como seres autónomos y visibles. Un ejemplo de esos cotextos es la interacción con otros grupos —lésbicos, gays, bisexuales, transgéneros—

que son círculos fronterizos con los que coinciden no como traducciones de un mismo posicionamiento, sino como fronteras diferenciadoras en donde los lenguajes exacerban esa diversidad.

El énfasis en la producción de mensajes se advierte en los intensificadores emocionales manifiestos por medio de interjecciones y el uso de sustantivos adjetivados para calificar su entorno, la circunstancia inmediata o el contexto social. Las enunciadoras construyen mensajes cuyo enunciatario es colectivo; la lucha feminista traspasa la frontera de las exigencias a los poderes políticos para colocarse como manifestación gregaria ante otros grupos ideológicos. A partir de la materialidad discursiva ideológica se generaron modelos operativos para determinar los procesos de manifestación, de darse a ver, al tiempo que se ramificaron los de posicionamientos sobre la libertad de acción y de expresión.

La materialidad discursiva ideológica destacada en este análisis se antepone incluso a la de poder por tener alcances múltiples (léxicos y mediáticos), porque son el resultado de un hito personal que conjuga tres categorías orgánicas: formación social, ideológica y discursiva (Pêcheux, 1978). La primera etiqueta a sus agentes mediante la imagen y las formas de expresión lingüística y cinésica; la segunda, en función de sus inclinaciones al conocimiento —o la ignorancia— y sus posturas en consecuencia, y la tercera, por el acogimiento a un estilo expresivo que lo identifique con una comunidad cuyo mérito radique en la particularidad comunicativa, porque lo alinea con lo permitido o le otorga un recurso para desafiarlo.

Guillermo de Occam dividió los signos entre mentales, que son privados, y signos hablados, que son públicos. La desnudez femenina, física y verbal, es como un signo de carga múltiple que trastoca los sitios: lo que solo permanecía en la mente se volvió público, en tanto lo público exige una decodificación personalizada. Es la paradoja de la presencia *in vivo* como una frontera fática que llama al otro a no acceder.

Ese conjunto imaginario es un proceder *de facto* que también actúa como agente funtivo de acuerdo con la circunstancia donde se ha de convertir en accionador de efectos simbólicos. En ese sentido, el uso del lenguaje femenino que exagera el carácter duro del macho se convierte en una semejanza con fines de diferenciación, por el hecho de mostrar una

igualdad desde la construcción sistemática de los elementos ónticos de la mujer que recurren a la memoria histórica de lo que fue particular para un género y prohibido para el otro. Así como la posesión del cuerpo es un bien personal, el uso del lenguaje es su extensión, un bien simbólico del cual se puede disponer; como afirma Ruiz (2000): “[...] son como la materia de algo que está en suspensión y luego se sedimenta en un fondo, en una profundidad que la contiene” (p. 463).

El uso del lenguaje soez, con una violencia asumida como marca distintiva revolucionaria entre la comunidad femenina, tiene por objetivo fracturar el ritual categorizante al utilizar un registro característico del grupo antagonico, ante quien es relevante darse a ver con las armas socio-jerárquicas permisivas para ocupar un rol y un estatus, diluyendo con esto las fronteras prestablecidas de género en actos comunicativos con propósitos evidentemente públicos. Si las mujeres de generaciones anteriores tienen espacios limitados para sostener una convivencia fuera de la norma —si acaso se les permite la privacidad y la moral se hace de la vista gorda—, el espacio virtual es donde la postura femenina se puede desahogar. En términos de Crystal (2002), el ciberespacio pudiera filtrar los elementos de las relaciones personales, no así el lenguaje escrito, desde donde se construye la figuración de sí mismo y del otro.

La semiosis sucede y se compone por los enunciados verbales y visuales del discurso femenino, construido en el entorno digital con textos que llevan inherentemente el perfil elegido por el emisor. Sin embargo, el punto axial radica justamente en la incongruencia primaria del signo conjunto que hace la expresión de una mujer inserta en el ámbito léxico permitido a los varones. Se parte, entonces, de una construcción individual guiada por usos de una comunidad específica cuyas reglas pueden ser emergentes y suelen crearse por inferencia grupal, instalada en la pragmática sociocultural, histórica y política, siguiendo el orden de Haidar (1994).

Ahora bien, sobre las construcciones discursivas particulares de un grupo, el afán discursivo en extremo caracterizante —encaminado a la vez a identificar y distinguir— atomiza tanto el perfil de ingreso que puede llevar a la implosión comunicativa. La innovación —en este caso en la normativa de uso— o, en términos de Crystal (2002), “el exceso de singularidad”, terminará por entablar diálogos confusos y diatribas intestinas en

las comunidades virtuales. La naturalización del código acogido por las mujeres pasará de ser una enunciación a una forma rutinaria de hablarse no solo entre sí, sino en los ámbitos diversos de la actuación femenina, lo que llevará a la descodificación de la meta y será necesario, entonces, crear otra forma revolucionaria de verse y hablarse para regresar a las armas simbólicas del visualmente sonoro maximalismo comunicativo.

No nombre

El nombre mío que he perdido,
¿dónde vive, dónde prospera?

GABRIELA MISTRAL

Con todo y no ser este un texto jurídico —palestra por la cual existe el ser humano como ciudadano—, iniciaré el apartado con los supuestos vertidos en el contexto de la práctica de identificación forense. Queda establecido que, en el ámbito de los Estados de Derecho, se reconoce la existencia de una persona en tanto tiene un nombre avalado legalmente mediante trámites que se deben cumplir a lo largo de la vida: “[...]inscripción en registros, obtención de documentos de identidad como cédula, pasaporte, registro de huellas, etc.” (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2009, p. 18).

La identificación da la carta de ciudadanía y civilidad a todo tipo de actos sociales realizados o deseados por un individuo; el nombre certifica la existencia y adjudica la membresía de alguien como integrante de una especie y sujeto de un género. Así, la nominación NN a los cuerpos no identificados o a bebés fallecidos en el útero materno retira tal membresía para ambas categorías; por ende, la circulación mediática de numerosas criaturas innominadas las coloca en el plano de la inexistencia, con la consecuencia social del desdén por las causas de sus decesos. ¿A quién le interesaría indagar sobre alguien que no existe?

En 2018, la fundación argentina “Era en Abril” (Yalangozian, 2018) desde el ámbito de la dignidad humana, abogó para que los bebés fallecidos antes de nacer no fuesen tratados como NN. Más allá de lograr en su

vida fugaz al menos un nombre que los adhiriera a una familia, permitiría el proceso de sepultura y duelo de los padres y, al final de cuentas, el reconocimiento de su existencia como ser humano y no como residuo patológico. En el caso de los nacidos —niños, adultos, ancianos— reservados hasta 15 días en los anfiteatros en espera de ser identificados, el derecho a ser reconocidos como existentes les otorgaría también la posibilidad de aceptar las causas de su desaparición física y social.

La publicación mediática de los NN en los noticiarios ha llevado a la normalización de dar por sentado que en las sociedades humanas hay un rubro de inexistentes. Despojarles de un nombre cierra también la insistencia de saber que ese grupo fue borrado de nuestros censos por vías violentas: asesinados, extraviados, abandonados en vía pública, olvidados por sus familias, desfigurados a propósito, calcinados, echados al agua, desmembrados, sepultados clandestinamente. Las notas de seguridad pública en los medios informativos han desarrollado hombres plurales, verbos sustantivados y eufemismos para aludirlos; así, se convierten en *cuerpos, sin identificar, posibles desaparecidos*.

La frase es ya, por sí misma, un desafío. *No nombre* contiene una nominación doble empleada para designar la cosa innominada para borrar, desde su abreviatura de NN, la especie, el género, la dimensión, la edad. El receptor de una noticia que lo contiene categoriza en su imaginario a este ente como fuera del rango de reconocimiento de alguien perteneciente a una comunidad, con un enlace genético y familiar; despersonaliza a la víctima como si el caso fuera ajeno a cualquiera debidamente identificado en el plano legal de nuestras comunidades.

El proceso de identificación de un cadáver se rige por el triángulo del parentesco (figura 3) entre padre, madre o hijo; son secundarios los roles múltiples de ramas más alejadas del punto de origen vital. Necesariamente, como queda de manifiesto, una persona tiene un nexo parental ubicado en ellos.

El NN es un texto vasto de cotextos. En el ámbito mediático, los hipervínculos que acompañaran a este no nombre tendrían que ser múltiples, puesto que es, a decir de Dorra (2000), el encapsulado de un contexto situacional que, referente a un individuo, siempre es social y generalizado: “El tipo de situación no es un inventario de escenas y sonidos sino una

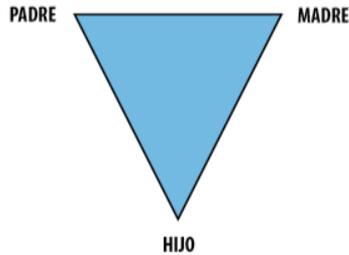


FIGURA 3. Triángulo padre-madre-hijo, donde el individuo NN puede ocupar cualquiera de las tres posiciones (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2009, p. 141).

estructura semiótica, es la matriz ecológica constitutiva del texto” (p. 451). Los cotextos de una información que implique a un *sin nombre*, si nos atenemos a la ética comunicativa, tendrían que llevar a hipertextos sobre violencia social e inseguridad, pero el impacto informativo tiene una medida de territorialidad e identificación: al receptor le incumbe lo que encuentra relacionado consigo y el primer requisito es que el aludido sea una persona; el segundo, que su nombre suene familiar.

Los procesos de invisibilización de un NN consisten en segregarlos de la normalidad invistiéndoles con una categoría de anómalos o inverosímiles, por tanto, menos humanos que el receptor de la noticia. El siguiente paso es la *adiaforización*, durante la cual se expurga la conciencia porque el afectado no entra en el marco semántico del prójimo. El acto de magia mediático, consistente en desaparecer a alguien de quien se asegura su existencia, parte del convencimiento de no encontrar atributos en el NN para nominarlo como persona por carecer de elementos suficientes para comprobar la ciudadanía; entonces, esa humanidad tiene una categoría coja e insuficiente para inhumarlo como semejante.

El *analgésico* legal del comportamiento legítimo, fundamentado en las disposiciones del Estado, dejan tranquila a una sociedad cuya regulación generalizada es suficiente para sentirse compuesta de buenos ciudadanos. Bauman (2005) afirma:

La destrucción de la vida de un extraño sin la menor duda de que cumples con tu deber y que eres una persona moral es la nueva forma de mal, la forma invisible de maldad en la modernidad líquida, junto a un Estado que se rinde o se

entrega completamente a esa maldad, un Estado que solo teme la incompetencia y quedar rezagado respecto a sus competidores, pero que ni por un momento duda de que las personas no son más que unidades estadísticas (p. 18).

En nombre de la comunidad, del Estado, de la estadística, del cumplimiento político, las campañas públicas se conforman con el éxito de encontrar a los NN y sumarlos a su cuenta de actos legítimos y morales; de darle una “cristiana” y anónima sepultura a un ser inexistente, segregado por la invisibilización social por no ser capaz de existir como tal. Ya no se ufana el Estado de ofrecer paz, sino de ser eficaz en la contabilización de la violencia.

La imagen nula que provoca la ausencia del nombre elimina las ligas sobre las cuales establece relaciones con el mundo asible del receptor, cuyo único punto de identificación es el ámbito de publicación al lado de delinquentes y sospechosos, adjetivos sobre los cuales, consciente o no, el prejuicio se ubica en los cajones simbólicos del ser humano. Sobre la imagen, que es constructo del lenguaje y desarrolla las formaciones imaginarias, dice Dorra (2000):

[...] lo que nos interesa dejar establecido es que una escritura, aun laxa, no puede lograr algún grado de eficacia si no es a la vez un trabajo cuyo resultado es la producción de una imagen tanto del habla como del mundo (p. 451).

La carencia de significatividad por estar desposeído de un nombre no es todo lo que acontece a un NN. Un cadáver al que no se le rinden los rituales funerarios, las homilías y los servicios difícilmente cabrá en el imaginario social como elemento aceptable de la humanidad, pues de ellos se desprenden los procesos de reconstrucción moral ante la pérdida y los manuales tanatológicos que muestran *sine qua non* las etapas obligadas de la separación. Incluso, un cadáver necesita un nombre para considerársele verdadero y tangible, no solamente mediático.

La identidad humana parte del nombre. Somos identificados muchas veces antes de nacer, desde una adherencia biológica cuya genética nos ata a una rama familiar y también como parte eslabonaria de una cadena nominal con los antecesores. El nombre individualiza y diferencia du-

rante el trayecto completo de la vida y es inherente a la apariencia física, a las características psíquicas y al desenvolvimiento cultural de la persona. El nombre da la etiqueta de persona desde la abstracción de los signos que construyen la nominación que lo señala, una convención cultural al fin, pero con el peso absoluto de la pertenencia simbólica, o bien, en palabras de Eco (2016) “Cualquier intento de determinar lo que es el referente de un signo nos obliga a definir este referente en términos de una entidad abstracta que no es otra cosa que una convención cultural” (p. 84).

El 8 de junio de 2019, el diario digital *Pachamama: La Voz del Sur Andino* despliega en primera plana el titular “Hallan cadáver NN en sector muelle de Puno”. Ya desde el encabezado se da jerarquía al cadáver, cuyas características lo derivan a la innominación en lugar del obituario. El párrafo de entrada reza: “El personal de Serenazgo de la Municipalidad Provincial de Puno y la Policía Nacional del Perú (PNP), encontró hoy en la mañana un cadáver NN de sexo masculino a un costado del sector muelle” (“Hallan cadáver”, 2019).

Cuando el referente es la nulificación de la entidad, la universalización que engloba a todos los que no pueden ser nombrados, la entidad lógica traslada la afloración física que tiene un ser humano a la dilución de su existencia real. Es, además de nulo lógicamente, invisible físicamente, inexistente para la mente humana. No pasa nada a quien no existe, porque la realidad solo pasa en el lenguaje. Es, dice Barthes (2006) “una configuración del habla que engendra relaciones psicológicas, menos falsas que transidas en el compromiso de un lenguaje anterior” (p. 89).

Ser humano nos reviste como un simbólico cultural. El ser social pertenece-identifica-es nombrado, y esa suma está englobada en el nombre y, a su vez, denegada en el NN, porque carece de unidad y se deslinda del hombre social, puesto que no es un ciudadano, es inaceptable, remiso, inacabado, desagregado de un sistema. Es una estructura paralela e inversamente proporcional a la concepción de ser humano como unidad cultural, porque desde la ontología no es posible hacer caber lo innominado como agente.

La segunda muerte del NN se produce en el mecanismo del receptor, quien se erige como intérprete sistemático de elementos estructurales en

la sociedad conocida, asible para él, y en el proceso de categorización, el nombre es indispensable para saber quién es uno y quién el otro. La letra doble que lo señala no cumple con los requisitos de presencia y posición: “Si no está, no se descubre ni siquiera la ausencia del otro. La ausencia oposicional vale solamente en presencia de una presencia que la hace evidente. La evidencia de la presencia se da precisamente por la substancia de la expresión” (Eco, 2016, p. 433).

Barthes (2006) establece equivalencias entre lo que se ve y lo que es. En el ámbito de la innominación, lo que es se construye desde la presuposición, se dibuja como una formación posible cuya falta de defensa acaba dándolo por hecho. En sus palabras:

Quando una apariencia es decididamente muy insólita, a ese mismo sentido común le queda un medio de reducirla sin salir de la mecánica de las igualdades: el simbolismo. Cada vez que un espectáculo parece inmotivado, el buen sentido echa a andar la pesada caballería del símbolo, admitido en el cielo pequeñoburgués en la medida en que, a pesar de su vertiente abstracta, une lo visible y lo invisible bajo las especies de una igualdad cuantitativa (esto vale esto): el cálculo se salva, el mundo resiste todavía (pp. 89-90).

La negociación simbólica al encontrarse en las noticias diarias con un NN es expedita, porque no cabe en ningún conjunto de signos conocidos y la configuración mental en su derredor en una materialidad discursiva efímera, sociocultural y del poder; carece de sentido indagar sobre un ente socialmente amorfo que se suma por miles y, al fin y al cabo, acaba por ser un conjunto vacío.

Discusión

Concebir las formas para la afirmación y la negación como un hecho dado es un acto acotado ya a la inoperatividad de lo permanente. La penetración y la fugacidad de los discursos mediáticos pertenecen hoy al expedito cambio social, cuando sus productos se entienden desde el comportamiento comunitario y sus imaginarios.

La palabra conforma y destruye, da jerarquía o nos desposee de ella. Minimizar las acciones emergentes, en apariencia espontáneas, al considerarlas una moda pasajera e intrascendente ha sido un error entre las generaciones, cegadas por el profundo impacto de los nuevos usos en los comportamientos humanos.

La semiótica del No contiene las formaciones imaginarias del comportamiento moralmente correcto, del posicionamiento *de facto* ante sí mismo y ante el otro para obtener un espaldarazo en comunidades globales que, puestas en las redes sociales, se atomizan o acrecientan en vasos comunicantes que ya se acotan, ya se dilatan para engranarse con otras. Es así como se echa a andar la maquinaria que da forma y sentido al mundo, a los mundos.

Referencias

- Abenshushan, V. (2019). *Permanente obra negra*. México: Sexto Piso.
- Barthes, R. (2006). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2005). *Tiempos líquidos*. España: Tusquets.
- Bernstein, B. (1971). *Class, codes and control, I: Theoretical studies towards a sociology of language*. Londres: Routledge y Kegan Paul.
- Brown, P. y Levinson, S. (1987). *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge University.
- Cassany, D. (2002). La alfabetización digital. En V. Sánchez (Ed.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina (ALFAL)* (pp. 3-20). Costa Rica: ALFAL.
- Crystal, D. (2002). *El lenguaje e internet*. España: Akal.
- Dorra, R. (2000). La escritura y sus oficios: El habla, el mundo. En M. Lapoujade (Comp.), *Imagen, signo y símbolo* (pp. 449-458). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Eco, U. (2015). *Tratado de semiótica general*. México: Penguin Random House.
- Eco, U. (2016). *La estructura ausente*. México: Penguin Random House.
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Argentina: Amorrortu.
- Haidar, J. (1994). Las prácticas culturales como prácticas semiótico-discursivas. En J. González y J. Galindo (Coords.), *Metodología y cultura* (pp. 119-160).

- México: Conaculta.
- Hallan cadáver NN en sector muelle de Puno (2019, julio 8). *Pachamama: La Voz del Sur Andino*. <https://www.pachamamaradio.org/puno/1454-hallan-cadaver-nn-en-sector-muelle-de-puno>
- Halliday, M. (1982). *El lenguaje como semiótica social*. México: FCE.
- Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses (2009). *Manual de identificación en las prácticas forenses*. Colombia: INMLCF.
- Levi-Strauss, C. (2004). *Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades*. Argentina: Siglo XXI.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera: Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
- Magariños, J. (1996). *Fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica*. Buenos Aires: Edicial.
- Pêcheux, M. (1978). *Hacia un análisis automático del discurso*. España: Gredos.
- Peirce, Ch. (1986). *La ciencia de la semiótica* (Ed. de A. Sercovich). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Piñuel, J. L. (1992). La moda, o el aprendizaje de la integración por el cambio. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (57), 227-244.
- Ruiz, L. (2000). Constelaciones simbólicas. En M. Lapoujade (Comp.), *Imagen, signo y símbolo* (pp. 459-467). México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Searle, J. (2015). *Actos de habla*. España: Cátedra.
- Yalangozian, G. (2018, marzo 12). Impulsan proyecto para que bebés fallecidos en el vientre materno no sean NN. *La Nueva Mañana*. <https://lmdiarario.com.ar/contenido/54122/impulsan-proyecto-para-que-bebes-fallecidos-en-el-vientre-materno-no-sean-nn>

Capítulo 3. De la negación como afirmación pura. Teoría crítica, deconstrucción, semiótica disruptiva

SIGIFREDO ESQUIVEL MARÍN*

Resumen

Una de las tareas principales de nuestro tiempo consiste en escribir, pensar, vivir-convivir, crear en y desde el margen de Occidente, desde modernidades periféricas. Teoría crítica, deconstrucción, semiótica disruptiva, estudios decoloniales, entre otras perspectivas, proporcionan herramientas políticas e intelectuales relevantes para pensar y repensar el margen como autocreación e impugnación creativa. Adorno, Horkheimer, Benjamin, Derrida, Guattari son algunos de quienes propician motivos de problematización de los márgenes del pensamiento occidental a partir de reconceptualizar los márgenes como espacios de crítica, creación y generación de sentido. Hoy la teoría crítica, la deconstrucción, la semiótica disruptiva y los estudios subalternos posibilitan la emergencia de nuevas formas de intelección del presente, así como la oportunidad de nuevas formas de intervención performativas y sociopolíticas. De ahí que una de las tareas de nuestro tiempo sea pasar del análisis crítico del sistema-mundo-global a la elucidación práctica de la emergencia de diversas formas de pensar-intervenir creativamente, asumiendo la crítica como transvaloración de los valores existentes.

Palabras clave: *pensamiento crítico, deconstrucción, semiótica disruptiva, pragmática, margen.*

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8283-9659>

Introducción

Una de las tareas principales de nuestro tiempo consiste en escribir, pensar, vivir-convivir, crear en y desde el margen de Occidente, desde modernidades periféricas. Teoría crítica, deconstrucción, semiótica disruptiva, estudios decoloniales, entre otras perspectivas, proporcionan herramientas políticas e intelectuales relevantes para pensar y repensar el margen como auto-creación e impugnación creativa. Adorno, Horkheimer, Benjamin, Derrida, Guattari, entre otros autores, propician motivos de problematización de los márgenes del pensamiento occidental a partir de reconceptualizarlos como espacios de crítica, creación y generación de sentido. Hoy la teoría crítica, la deconstrucción, la semiótica disruptiva, los estudios subalternos posibilitan la emergencia de nuevas formas de intelección del presente, así como la oportunidad de nuevas formas de intervención performativas y sociopolíticas. De ahí que una de las tareas de nuestro tiempo sea pasar del análisis crítico del sistema-mundo-global a diversas formas de pensar-intervenir creativamente, asumiendo la crítica como transvaloración de los valores existentes. No basta decir no. Hay que hacer de la negación una afirmación pura, afirmatividad en estado puro, más allá de toda negatividad catastrofista o positividad optimista. En el seno del pensamiento único o hegemónico, que estrictamente es no-pensamiento, no queda margen para pensar la diferencia. Por esta razón aquí se asume el margen como potencia desestabilizadora en la medida que permite generar derivas creacionistas que trasciendan el aciago horizonte de clausura en que estamos atascados. Se echa mano de la teoría crítica, la crítica deconstructiva derridiana, las semióticas disruptivas y algunos motivos de la subalternidad, con la intención de potenciar las grietas creativas en los márgenes del orden establecido. Es una tarea programática que busca proyectarse en el horizonte por venir, abriendo un claro de luz y de lucidez en la densa estepa nihilista contemporánea.

Relecturas y pequeñas calas en y desde Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Félix Guattari, a partir de la confrontación entre texto y contexto actual, potencian herramientas para repensarnos hoy aquí y ahora y de cara a un incierto porvenir. En medio

de esta diversidad, el elemento común que funge como hilo conductor es el intento por repensar lo pensado, replantear lo ya planteado por la metafísica occidental en su conjunto, y en particular, la búsqueda por abrir claros de luz y lucidez en el seno de la modernidad euro- y logofalocéntrica. Se impone una agenda prioritaria del pensamiento crítico que abreva en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, pero que también va más allá de su horizonte geopolítico situado en una cartografía muy específica. Ir más allá, o más acá, del cerco metafísico y tecnocientífico del idealismo moderno. Pensar alternativas frente a la crisis de la subjetividad moderna antropocéntrica y frente a la crisis de la racionalidad instrumental que hoy se consume e impugna crítica y creativamente modelos hegemónicos de producción de subjetividad dominante.

En estos autores hay también una exigencia por cuestionarse sin ningún miramiento, intentando ir más allá de prejuicios y juicios establecidos mediante un método riguroso que avizora alternativas frente a la crisis de la modernidad falocéntrica. Por ende, se dilucida con todo el rigor posible una exigencia de transvalorar la crítica como creación. El campo onto-histórico en Horkheimer, el campo estético en Adorno, el campo estético-político en Benjamin, la deconstrucción del falogocentrismo en Derrida, la subjetividad creacionista en Guattari, son algunas claves que se elucidan para la reinención creativa en y desde el presente. En todo caso, arte, filosofía y literatura aparecen como estrategias críticas de una praxis emancipatoria disruptiva que se despliega como pragmática política: Horkheimer, Benjamin, Adorno, Derrida, Guattari allanaron el terreno desde la perspectiva de una teoría estético-política, para comenzar a comprender de forma inédita el vínculo entre teoría, política y praxis social, así como para sortear el ánimo nihilista apolítico apocalíptico posmoderno, cuyo efecto despoltizador va a tono con el pensamiento hegemónico. Dichos autores ofrecen nuevas formas de participación e interacción políticas y promueven otro pensar, cuya potencia, si bien infinitesimal e imperceptible, genera fracturas, fisuras, líneas de fuga y rendijas para la generación de formas y estrategias de experimentación. Los márgenes —como márgenes de playa o de hoja en blanco— albergan potencias de insurrección afirmativa. Su movimiento de revocación conlleva y lleva un rotundo no al orden, y a la vez, un movimiento de afirmación plena de un sí soberano. Acción perfor-

mativa hacia otro pensar, ser y estar, vivir y convivir en y desde una complejidad de un sistema-mundo-capitalista terminal que no deja de desplegarse como maquinaria de muerte. Frente al negacionismo acomodaticio al orden y el catastrofismo apocalíptico radical, se requieren nuevas perspectivas analíticas en sintonía con el contexto global sin dejar de atender y entender los contextos de enunciación e interpelación en los que hoy se juega una subjetivación abierta a pequeñas, pero significativas, maniobras de acción e interacción. Una de las tareas más decisivas de nuestro tiempo consiste en potenciar una relectura desde nuestra contemporaneidad. Así pues, no se trata de ver tanto el contenido de verdad de una obra, sino las claves que otorga para pensar e intervenir hoy, aquí y ahora de cara al replanteamiento de antiguas problemáticas desde otras premisas analíticas y fácticas.

Horkheimer: la teoría crítica como proyecto de vida

Puede decirse que durante toda su vida Max Horkheimer estuvo girando, una y otra vez, desde diversas perspectivas y alcances, en torno a la formulación de “la teoría crítica”. Esa es su mayor aportación y por lo mismo ha sido blanco de muchos ataques. Incluso recibió fuego amigo de Habermas y Honneth, últimos representantes del legado frankfurtiano.

Hijo de un acaudalado judío con quien mantuvo una relación conflictiva, Horkheimer fue un joven interesado tanto en la teoría como en la política radical comunista. Tuvo una carrera meteórica que se benefició al ser nombrado director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt en 1931, debido a que su primer líder sufriera de apoplejía apenas tres años después de ser nombrado. Además fue fundador de la revista del Instituto, órgano difusor de la teoría crítica, cuya influencia fue decisiva tanto en Europa como en Estados Unidos durante el exilio provocado por el nazismo. La teoría crítica abre un diálogo entre filosofía, teoría política y cambio social. La Escuela de Frankfurt tiene antecedentes importantes en Georg Simmel, Max Weber y Georg Lukács, quienes ya habían replanteado la teoría abstracta desde la vida cotidiana. El propio Horkheimer —como Adorno, su principal interlocutor— se sirve de un contexto social e inte-

lectual donde una clase judía adinerada destaca por sus ideas progresistas. Tanto Horkheimer como Adorno se plantean una relectura crítica de Marx desde el psicoanálisis, las vanguardias estéticas y artísticas y las teorías económico-sociales, sin dejar de lado la República de Weimar como telón de fondo. Recreando un trabajo multi- y transdisciplinario como antídoto contra el dogmatismo de teorías unilaterales erigidas como verdades absolutas, anticipan el *no-todo* de Jacques Lacan y la complejidad de Edgar Morin, quien se ha asumido como heredero y continuador de la crítica frankfurtiana. La teoría crítica es un cuestionamiento a las ciencias humanas y sociales en tanto saberes neutrales, así como la apertura de un horizonte emancipatorio orientado hacia una sociedad libre. La teoría crítica desenmascara los intereses intelectuales que están al servicio de intereses particulares disfrazados de objetivos y universales. *Conocimiento e interés* de Jürgen Habermas profundiza ideas pioneras de Horkheimer y Adorno. La teoría crítica cuestiona la razón, pero no renuncia a ella; impugna al sujeto cartesiano, pero descrece de la asepsia teórica objetivista que niega la subjetividad en el saber y en la acción. Busca un equilibrio entre contextualismo y universalismo, entre ciencia empírica y filosofía.

Horkheimer efectúa una relectura crítica y novedosa del marxismo y de la economía política como fundamento de un pensamiento social crítico. La teoría crítica de Horkheimer, si bien no es la única formulación, sí es la más acabada y la que mayor rigor y precisión recibiera en su manufactura. Bien puede decirse que este fue el principal proyecto de vida del pensador alemán. Su planteamiento constituye una teoría ético-política que se funda en el sufrimiento del otro, del sector humano desprotegido, y busca hacerle justicia a los desfavorecidos. La radicalización de la teoría crítica como crítica a la razón instrumental conlleva pensar lo impensado de la razón en el seno de la modernidad capitalista. Impugna una razón que se asume como autosuficiente y fundacional. La certidumbre de la razón fundacional y de la racionalidad procedimental van a ser cuestionadas. Se puede ver una anticipación de la deconstrucción de Jacques Derrida. Para Adorno y Horkheimer, el despliegue civilizatorio se ha cumplido “bajo el signo del verdugo”. Sin terror ni horror no hay civilización. Haciendo eco del último Freud, los autores constatan que la más noble razón civilizatoria tiene una sombra indeleble de irracionalidad. La miseria del presente, que el

pensamiento hegemónico naturaliza, está directamente ligada a la coacción irracional y violenta de la misma estructura civilizatoria. Desde una perspectiva materialista, la teoría crítica impugna el orden racional como orden legítimamente establecido. La racionalidad capitalista le hace creer al individuo que es libre y soberano para actuar y pensar, al tiempo que lo sujeta y subordina tanto al pensamiento único como al modelo de producción dominante. En este sentido, las teorías tradicionales, que son todas aquellas teorías sociales que no buscan la emancipación, encubren el modelo de producción capitalista, olvidando que son producto de una praxis social determinada. Ningún concepto teórico se explica por sí mismo, ni resulta axioma indubitable, de ahí que el concepto de razón humana como fundamento incontrovertible, lejos de explicarse y fundarse en sí mismo, requiere siempre un contexto de validación que es tanto epistemológico como político (Horkheimer, 2003, pp. 15-21).

En el fascismo moderno, la racionalidad alcanza su culminación ultraracional, al sojuzgar tanto al orden natural como al social de acuerdo con un proyecto y programa de autorrealización que resulta, a todas luces, irracional. Horkheimer designa con el oxímoron “irracionalidad racionalizada” al movimiento civilizatorio desplegado por el nazismo como culminación de un estado de progreso humano que encuentra su apoteosis en la barbarie. Paradójicamente, Horkheimer considera que solo mediante las armas ilustradas, como la crítica racional y la autonomía, es posible encontrar una salida racional a los excesos de la razón instrumental. “Es la ilustración misma —en su fuente viva y plural—, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la Ilustración” (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 250). Al centrarse en la maximización de sus posibilidades instrumentales reduciendo costos de producción, la razón se aleja de su sentido humano y antepone la dominación del hombre y del mundo y la ganancia material. De ahí que la irracionalidad racionalizada sea una forma de alienación radical donde el hombre es separado de su condición humana esencial para devenir autómatas productivo-consumista. La razón se ha vuelto contra sí misma, cuyo corolario es una razón humana autodestructiva que ha interiorizado dispositivos y mecanismos de control social. En consecuencia, el individuo vive reprimiendo constantemente sus impulsos vitales, se mortifica y se aliena

para adaptarse eficazmente a un orden que le exige auto-sacrificio e inmolación bajo la heteronomía del orden y progreso capitalistas. Horkheimer es uno de los primeros críticos en denunciar esta contradicción insoluble en la que descansa la modernidad capitalista (Silva, 2014, p. 54). De ahí que para pensar críticamente, la filosofía —según Horkheimer— tenga que bajar del Olimpo de las ideas inmaculadas, a la empiria problemática, y mancharse las manos con intereses políticos innombrables, pero no menos humanos. Así pues, la impugnación del idealismo filosófico, desde el materialismo histórico de los seres que sufren, es una clave fundamental para repensar la modernidad. La contienda entre el materialismo y la metafísica resulta, para el interlocutor de Adorno, un nudo aporético ineliminable de todo pensar crítico humano.

La visión pesimista que abreva en Schopenhauer se radicaliza en los últimos años. Horkheimer coincide con el autor de *Voluntad y representación* en que la miseria humana resulta inseparable de las demás criaturas sufrientes y hermana hombres y animales. Aunado a la propia condición humana sufriente, habría que agregar el ocaso de la razón instrumental que se cumple como corolario de la modernidad capitalista. En un mundo administrado por el capital no hay lugar para el optimismo, pues este se ha vuelto indiscernible del progreso humano, cuyo tren lleva a la humanidad directo al matadero. La filosofía hoy solamente se puede justificar —según él— en la medida en que sea denuncia e impugnación radical del mundo dirigido por una tendencia autodestructiva nihilista. Pensar críticamente es ir contracorriente de la opresión y del sufrimiento que viven miles de millones de seres bajo la coartada hegeliana del despliegue de una —pretendida— historia universal. La quiebra civilizatoria no es sino una recaída en la barbarie generalizada, de ahí que al final de su trayecto vital, Horkheimer reconduce la teoría crítica a un diagnóstico crítico pesimista y melancólico.

Para Horkheimer toda noción o concepto no es sino un fragmento de una verdad que lo involucra todo y a partir de la cual se alcanzaría el verdadero significado que se mantiene como horizonte de búsqueda más que de realización. Ir construyendo la verdad a partir de retazos y fragmentos constituye una de las tareas urgentes de la filosofía en tanto teoría crítica, misma que exige un trabajo incansable de autocrítica. Después de abando-

nar la esperanza revolucionaria en los años setenta, Horkheimer se refugia en la defensa de la libertad del individuo como libertad política. Al final de su vida se puede ver cierta renuncia al potencial emancipatorio de la teoría crítica, lo cual lo lleva a refugiarse en una variante de la mística judía. Quizá el exilio en Estados Unidos o la decepción del fracaso soviético, así como el fracaso de los movimientos del 68, hicieron que al final de su vida su planteamiento de teoría crítica tendiera hacia el pesimismo más que hacia la afirmación emancipatoria. El horizonte liberador se fue diluyendo en una bruma metafísica de la que el primer Horkheimer hubiera estado receloso o sobre la que por lo menos hubiera creído que no era sino una mistificación de la burguesía conservadora. En todo caso, la teoría crítica de Horkheimer es una suerte de planteamiento y de replanteamiento en espiral que siempre regresa a un mismo asunto con renovados arsenales. El enemigo cambia de pieles y hieles, pero su corazón envenenado guarda el mismo aliento nihilista que atenta y aterra la vida humana digna y justa. La dignidad y la justicia son ideas que movilizan formas de vida esperanzada, ante el odio humano que todo lo devasta y fulmina. Vivir dignamente luchando contra todas las formas de opresión se eleva como un ideal teórico-práctico que cobra vigencia hoy más que nunca. La teoría crítica constituye una plataforma para seguir viviendo, pensando y actuando en nombre de otra humanidad más solidaria que haga del dolor ajeno un llamado de fraternidad y no un lamento solipsista arrojado al océano del nihilismo individualista sin comunicación y sin esperanza. La esperanza es la brújula de la existencia humana compartida. Esperanza que, no obstante, al final de la vida de Horkheimer (y un poco también en el caso de Adorno) se obnubilara en la más profunda penumbra; esperanza que no dejó de estarse balanceando en una espera angustiante. Recordando al joven Horkheimer, podemos decir que la esperanza de los oprimidos es una verdad tan irrefutable como la exigencia de dominación de los vencedores. A diferencia de esta, aquella mantiene su ideal de justicia como horizonte de redención abierta. En pleno siglo XXI, cuando la dominación planetaria se cierne y nos concierne a todos, recuperar ese anhelo incólume de otro orden en el corazón de este sigue siendo un horizonte en el seno de una sociedad agobiada por la domesticación acrítica. La aurora de otra sociedad por venir tiene la misma vigencia que cuando el joven Horkheimer se

propuso cambiar el mundo transformando el pensamiento moderno idealista por un materialismo teñido de eternidad mesiánica. Un pensamiento que no sea capaz de cuestionar verdaderamente el orden establecido es cómplice de atrocidades presentes, pasadas y futuras. Sin (auto)cuestionamiento radical no hay pensamiento crítico. Justo bajo la debacle patológica de una modernidad tecnocientífica administrada, su búsqueda adquiere un sentido de urgencia inédita: elaborar diagnósticos del presente abiertos a una historicidad múltiple que reivindique la verdad y justicia como una transvaloración del estado de cosas existente.

Adorno: potenciar la crítica como dialéctica negativa

La teoría crítica es asumida por Theodor Adorno como un proyecto de reelaboración de una dialéctica negativa que recoja todo lo que ha escamoteado la dialéctica hegeliana y sus secuelas marxistas, así como una reconstrucción de una teoría estética ampliada como teoría sociopolítica. A fines de los años veinte, conoce, a través de Lukács, un pensamiento histórico-filosófico que le sirve de base, para su perspectiva en torno al arte y en particular sobre la música (Wiggershaus, 2011, p. 107). Adorno radicaliza el proyecto nietzscheano de recoger la escoria, fugacidad y facticidad que han sido sistemáticamente negadas desde Platón hasta el idealismo alemán; encara la lógica de la (des)composición de una modernidad vuelta contra sí misma. Ya la formulación de una “dialéctica negativa” es un atentado contra la tradición filosófica en su conjunto. Comenzando por Platón, la dialéctica busca obtener algo positivo mediante la negación como instrumento intelectual. Más tarde, la negación de la negación se asume como método del pensar. La empresa de Adorno, anticipando la deconstrucción derridiana y el posmodernismo de Lyotard, libera la dialéctica de su esencia afirmativa sin demérito de su determinidad y rigor analítico de lo singular, lo cual implica una crítica de la noción de fundamento como base de un pensamiento de contenidos esenciales. Como le recordaba su amigo Benjamin: “El propósito consiste en atravesar el helado desierto de la abstracción para alcanzar convincentemente el filosofar concreto” (Adorno, 2005, p. 7), ya que, a fin de cuentas, la dialéctica negativa se constituye

como un proyecto programático de emancipación, despliega una dialéctica de la libertad, dialéctica que considera la necesidad inobjetable de prestar voz al sufrimiento humano como criterio de verdad. El sufrimiento es objetividad pura y dura que pesa sobre el sujeto.

El problema fundamental de nuestro tiempo es —según Adorno— que ninguna teoría escapa ya al mercado, todas están sujetas a las leyes de compra-venta y publicidad. Y con ello, todo tiende hacia la trivialización y domesticación. Se impone la mismidad conceptual y empresarial, mientras que lo diferente y divergente es llevado al seno de la autoidentidad: “El empobrecimiento de la experiencia dialéctica en el mundo administrado se revela como adecuado a su intento de uniformidad abstracta. Por eso la crítica filosófica de la identidad trasciende la filosofía” (Adorno, 2005, pp. 14-20). El desafío es pensar la diversidad, lo heterogéneo, lo irreductible a todo embrujo conceptual. De ahí también el enorme desafío que emprende toda auténtica filosofía, al precipitarse en el abismo del que parlotean los fundamentalistas de la metafísica, y al mismo tiempo, encarando con toda honestidad y rigor un pensamiento frágil amenazado de continuo por la impotencia en todo acto de pensar. De ahí también que pensar libremente se asuma como ensayismo perspectivista, es decir, como el devenir de un pensar rapsódico. Adorno descubre que tiene mayores facultades para escribir y teorizar sobre la música que para componer. Insatisfecho porque no cosecha el reconocimiento musical deseado por el círculo de Schönberg, de regreso a su ciudad natal, busca ampliar un concepto de racionalidad estética a través de una relectura de Freud y de la crítica marxista del fetichismo de la mercancía.

La dialéctica negativa, obra maestra de Theodor Adorno, se mide con y contra las huestes del idealismo alemán y la metafísica occidental en su conjunto. Pasando revista desde Platón hasta Husserl y Bergson, es un intento por enfrentar *tête à tête* el desmontaje de la dialéctica hegeliana en tanto dialéctica positiva que todo lo tritura y lo fagocita. La dialéctica negativa exige la autorreflexión crítica de un pensamiento que asume su fragilidad y finitud extremas, donde el pensamiento tendría que pensarse contra sí mismo; se tiene que medir con lo más extremo que escapa al concepto. No en balde refiere al hecho de que su amigo e interlocutor Walter Benjamin leyera en 1937 la parte de la teoría del conocimiento, y señá-

lara la exigencia de remontar la helada abstracción antes de alcanzar “la plenitud de una filosofía concreta” (Adorno, 1990, p. 7). *La dialéctica negativa* es un antisistema, un contrasistema y una propedéutica para desmontar el idealismo y el edificio conceptual de la modernidad logocéntrica centrada en un sujeto fundacional. La tarea es desmontar el engaño de una subjetividad constitutiva. Considera que la filosofía falta a su promesa de transformar la realidad, y en cambio ahora va a la zaga, y por ende se encuentra ligada a cuestionarse sin tregua y sin misericordia: “Ninguna teoría escapa ya al mercado: cada una es puesta a la venta entre las diversas opiniones que se hacen la competencia” (Adorno, 1990, p. 13). Desgarrón entre sujeto y objeto, la dialéctica negativa libera lo que no es idéntico, lo rescata de la coacción espiritualizada alienante, apertura de una pluralidad de lo distinto.

Ahora la problemática de la filosofía —sentencia Adorno— reside en recuperar las cualidades que ella degrada como contingentes. Lo urgente para el concepto es aquello que la abstracción conceptual elimina. No obstante, el autor nos previene contra el irracionalismo de moda, que rinde un culto de la inmediatez irracional como salvoconducto más allá de toda crítica. El cerco del idealismo circunda incluso al empirismo y al positivismo en sus fines y medios; empero, su antítesis no nos pone en tierra firme. El concepto es un fetiche, se enseñorea como totalidad autosuficiente. Se suele ignorar que todos los conceptos tienen su origen en lo no conceptual. La naturaleza conceptual de la filosofía no es su Absoluto, sino que el concepto muestra su valía al medirse con lo no conceptual:

La desmitologización del concepto es el antídoto de la filosofía. Impide su proliferación malsana hasta convertirse en el Absoluto. Por el contrario, la filosofía quiere literalmente abismarse en lo que le es heterogéneo, sin reducirlo a categorías prefabricadas. Hay que renunciar a la ilusión de que la esencia pueda ser constreñida a entrar en la finitud de las determinaciones filosóficas (Adorno, 1990, pp. 20-21).

Las determinaciones absolutas y universales terminan siendo patrañas: posturas particulares impuestas.

Arte y filosofía no coinciden en la forma o en el proceso constructivo,

sino en su despliegue de autocreación radical, sin dejar de ser propuestas discursivas singulares, y al mismo tiempo, complementarias. Mientras que el arte aporta herramientas de crítica política, la filosofía crítica, de la mano de una dialéctica negativa y en movimiento, y recusa la reificación del idealismo que funda la modernidad capitalista. El pensamiento dialéctico aporta elementos de resistencia teórica frente a los poderes hegemónicos. Arte y ensayo crítico despliegan diferentes formas dialécticas de abrir posibilidades de resignificación de la cultura. Frente a una industria cultural que ha colonizado mundo y subjetividad, contribuyendo con ello al empobrecimiento de la experiencia estética bajo la cultura de masas, Adorno considera que el potencial del arte y del pensamiento contribuyen, mediante una fuerza de subversión contra lo establecido, a fortalecer nuevos modelos de vida, convivencia y educación para la emancipación. Arte y pensamiento posibilitan la emergencia de interrogantes inéditas que conducen a la apertura de nuevos órdenes de pensamiento y de experiencia.

Su *Teoría estética*, obra inconclusa y testamento fragmentario, da cuenta del potencial de la creación artística como un poderoso arsenal que problematiza el orden capitalista impuesto y contribuye a la renovación de la experiencia sensible del sujeto. Paradójicamente, la emancipación y autonomía del arte no pocas veces redundan en la domesticación de la sociedad. Adorno es consciente de que el arte es arma de doble filo. El artista nunca deja de tener un pie en la búsqueda de ruptura y otro en la aceptación del mercado. Mediante su negatividad absoluta, el arte dice lo indecible, la utopía y la renovación. La negativa del arte como ruptura del orden resulta concomitante de nuevos órdenes de sensibilidad. El contenido utópico de la obra de arte va mucho más allá de las dimensiones estéticas, conecta con la salvación como apertura de lo inédito. Mediante el arte moderno vanguardista, Adorno avizora el advenimiento y anticipación de lo absolutamente nuevo. Finalmente, en lo más profundo del arte se escuchan los latidos del corazón secreto animado por la búsqueda de reconciliación entre hombre y mundo, sujeto y objetividad social (Adorno, 2004, pp. 70, 186 y 266). Arte, filosofía, cultura se replantean desde el primado de su dimensión ético-política. Adorno (1990) considera que Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico:

Orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido. [...] Auschwitz demostró el fracaso de la cultura. Que pudiera ocurrir en medio de toda una tradición de filosofía, de arte y de ciencias ilustradoras, dice más que solamente que el espíritu no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. Toda la cultura posterior a Auschwitz, junto con su apremiante crítica, es basura (pp. 480 y 483).

Y sus intentos de restauración no son sino ideología. La barbarie administrativa se ha generalizado y extendido bajo el manto sublime de las modernas democracias representativas, que oscurecen y ocultan sus mecanismos de dominación e injusticia.

Ya Adorno había condenado la apología de la comunicación como parte del mundo administrado por el orden capitalista. La comunicación se ha vuelto indiscernible de la publicidad y del mercado; la comunicación falsea la verdad, la vuelve propaganda y propagación del pensamiento hegemónico. Adorno nos previene contra la ilusión de creer que la empresa de desmitologización del lenguaje nos daría un pensamiento no contaminado de metafísica obcecada; hay cierta ingenuidad en intentar asegurar la verdad mediante el análisis de las palabras. Cuestiona la jerga de la autenticidad como ideología. Denuncia el empobrecimiento lingüístico que remita a la experiencia viva, tanto en la filosofía académica como en la cultura de masas, que extrema la pauperización de la subjetividad. Paradójicamente, la jerga metafísica inteligible tiene éxito en un mercado intelectual ávido de pseudoprofundidad, jerga intelectual que hoy circula en los medios como síntesis feliz de disparates e ideología conservadora, pues incluso es capaz de vestir ropajes juveniles de aparente revolución.

En los márgenes del idealismo trascendental, correlato del orden capitalista pequeñoburgués, Adorno concibe la dialéctica negativa y la teoría crítica como teorías revolucionarias. Pensar contra el orden establecido reactiva otros órdenes de pensamiento y de vida. Todo lo desechado por el idealismo abre un proyecto y un programa de trabajo que Adorno enuncia y anuncia, sin llegar a concluirlo, pero en cuyas sugerencias se funda y fundamenta parte del pensamiento crítico contemporáneo. Su carácter pionero advierte la domesticación del pensamiento y del mundo contemporáneos, y al mismo tiempo, da cuenta de la tensión entre teoría crítica y

praxis revolucionaria, gracias a la cual se abre un margen de autocreación de sentido que dinamiza fuerzas disruptivas del orden. La sintomatología exhibida por el arte actual permite elaborar diagnósticos críticos sobre un mundo devastado de sentido. La interpretación crítica del mundo, más allá de todo subjetivismo, pone en juego límites y posibilidades de los sistemas semióticos hegemónicos. Los significantes dominantes traman un espacio de significación e interlocución cuyas dicciones e interdicciones fabulan y confabulan un mundo de sentido. La irrupción del sinsentido y de nuevos regímenes de sentido aparece como itinerario de la teoría crítica. De tal suerte que la teoría crítica adorniana vale más por sus sugerencias que por sus logros. Su espíritu creador hace de la denuncia y de la crítica una búsqueda de renovación del ser en el mundo. La dialéctica negativa de Adorno se erige como arma que dinamita el edificio entero de la metafísica del idealismo occidental en su conjunto, así como su alianza perversa y poderosa con el sistema sociopolítico de dominación capitalista. Para Adorno la especulación metafísica está en sintonía con la especulación financiera, de ahí la importancia de deshacer su embrujo bajo el martillo de la dialéctica negativa que derrumba todo orden espurio establecido. Arte y pensamiento resultan campos idóneos para repensar otro mundo posible y otra sociedad humana en el horizonte de la emancipación.

Benjamin: la dialéctica en reposo y el despertar de los vencidos

En un hermoso ensayo titulado *Hombres en tiempos de oscuridad*, en el apartado homónimo sobre Walter Benjamin, su autora Hanna Arendt (1992) escribe:

La fama póstuma es uno de los artículos más raros y menos deseados de Fama, a pesar de que es menos arbitraria y a menudo más sólida que los otros tipos, dado que sólo rara vez se concede sobre mera mercadería. Esa fama póstuma, que no es comercial ni rinde beneficios, ha caído hoy en Alemania sobre el nombre y la obra de Walter Benjamin (p. 139).

El comentario sobre Benjamin resulta triplemente elocuente viniendo de una pensadora judía que fuera pareja sentimental de Martin Heidegger. Este último es un pensador controvertido por haber tenido el cargo de rector en una universidad alemana durante el hitlerismo, y además por haber sido una de las personas más cercanas a la amiga de Benjamin. En momentos claves, Benjamin siempre tuvo el apoyo e interlocución de la autora de *La condición humana*. Incluso después de su suicidio, Arendt se hizo cargo de documentos importantes, como las *Tesis de filosofía de la historia*.

Autor inclasificable cercano a Kafka, Benjamin es —según Arendt— un escritor absolutamente singular y extraño que escribe poéticamente una filosofía no académica, razón por la que no es aceptado ni reconocido en su momento, ni en el campo de la literatura ni tampoco en el de la filosofía. Arendt elucida la ambigua, paradójica situación de la fama póstuma de Walter Benjamin. Quizá la gloria póstuma sea una suerte de justicia literaria por una prometedora carrera en las letras truncada por la adversidad y el suicidio, pues no tenemos una obra cerrada, acabada ni corregida, sino únicamente un manojito de múltiples versiones notoriamente inconclusas, provisionales, fragmentarias. Viajero infatigable, gran lector de Baudelaire, Proust, Beckett y los surrealistas, Benjamin decide en 1933 instalarse en París, la actualidad citadina se convierte en motivo filosófico fundamental. Cercano, y a la vez, bastante lejano de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin retoma todos los temas y motivos de la teoría crítica, el materialismo histórico y el replanteamiento de la dialéctica hegeliana, empero sus premisas son más próximas al arte surrealista, la mística judía y una relectura heterodoxa del mesianismo.

En lugar de repensar una *dialéctica negativa*, como su principal amigo e interlocutor, Theodor Adorno, Benjamin concibe una *dialéctica en suspenso* teñida de eternidad mesiánica bajo el dictado de justicia a los vencidos. Concibe el verdadero conocimiento en tanto conocimiento redentor que prevalece más allá del olvido e injusticia. Su filosofía asume la mortalidad del ser y del saber y se abisma en el sin fondo que produce vértigo, abriendo una experiencia humana fragmentada y dañada que apunta hacia la esperanza de salvación. En efecto, la dialéctica en reposo de Benjamin captura la experiencia originaria de las cosas. Sus conceptos e intuiciones

móviles cobran toda su audacia cuando se los considera a partir del mesianismo que se despliega como horizonte emancipatorio de los vencidos. Su replanteamiento de la dialéctica como suspensión está más próximo a la perspectiva onírica surrealista que al marxismo hegeliano, pues privilegia la singularidad de una experiencia única que sea como un despertar de un sueño sonámbulo; experimentación de un recuerdo onírico que hace indisoluble recuerdo y despertar. El despertar es el giro dialéctico de la remembranza, giro decididamente antimoderno y reacio a todo progreso y linealidad histórica. Benjamin anticipa un pensar histórico mesiánico no historicista y no progresista que se anticipa en la búsqueda de alternativas bajo la crisis de la modernidad y sus secuelas posmodernas del fin de la historia (Benjamin, 2009). Detrás de su apacible tranquilidad, Walter Benjamin fue un ser sensible y atormentado que siempre se confrontó contra el orden, nunca se dejó atrapar o encasillar en nada ni por nadie. Fue un auténtico francotirador social.

Susan Sontag, en su libro *Bajo el signo de Saturno* (1987), nos hace una descripción pormenorizada de Benjamin como personaje saturnino, melancólico, cuyas pasiones extremas y arrebatos explosivos quedan perfectamente disimulados tras un rostro tranquilo, soñador:

En la mayor parte de sus retratos, tiene la mirada baja, la mano derecha en el rostro. El más antiguo que conozco lo muestra en 1927, tiene treinta y cinco años, con cabello oscuro ondulado, sobre una frente alta y un bigote sobre el grueso labio inferior: juvenil, casi guapo. El bigote más grueso y la mano regordeta, doblada, con el pulgar hacia abajo, le cubren la boca. La mirada es opaca, o solo más absorta: podría estar pensando o escuchando (Sontag, pp. 1-9).

Según Sontag, sus proyectos mayores, la mayoría inconclusos, no pueden entenderse a menos que tengamos en mente una perspectiva en y desde la melancolía. Benjamin proyecta en su pensamiento, vida y obra, su temperamento y carácter marcados por la melancolía. Desde su juventud estuvo señalado por una profunda tristeza y nomadismo. De ahí también su interés por perfilar la figura del *flâneur*: paseante solitario, observador agudo, desprejuiciado, meditabundo; eterno errante en y desde la ciudad

como laberinto y selva de signos. En Benjamin la ciudad es fuente de conocimiento y sabiduría práctica, de una posición estética militante y subversiva. “París me enseñó el arte de extraviarme”, dijo en repetidas ocasiones. Infancia, memoria, extravío y experiencia son algunos de los conceptos que están ligados a la forma de habitar, vivir y convivir en y desde la ciudad. Escribe Sontag (1987) en *El origen del Trauerspiel* alemán:

La influencia de Saturno vuelve a la gente “apática, indecisa, lenta”. La lentitud es una característica del temperamento melancólico. Benjamin recuerda su incapacidad, desde niño, para cosas ordinarias como prepararse una taza de café, pues era un ser que vivía soñadoramente: “Mi hábito de parecer más lento, más torpe, más estúpido de lo que soy, tuvo su origen en tales paseos y tiene el gran peligro concomitante de hacerme creer que soy más rápido, más diestro y más astuto de lo que en realidad soy.” Y de esta terquedad proviene, “[...] antes que cualquier cosa, una mirada que parece no ver siquiera la tercera parte de lo que abarca” (pp. 1-9).

Indecisión e inconstancia y cambio abrupto de carácter llevan a Benjamin a sumergirse en la vida cotidiana más anodina y luego despertar con virulencia extrema cortando vínculos, relaciones, situaciones de forma inusitada y errabunda. Benjamin explica su infidelidad a amigos y relaciones en razón de buscar salvaguardar la mayor fidelidad a su carácter solitario melancólico. Para el escritor que se había propuesto ser el más grande crítico de Alemania, la alegoría del pensamiento y de la creación literaria expresan de manera fragmentaria y rapsódica el estado de ruina de la modernidad. Su mirada microscópica —según la expresión de su amigo Adorno— se combina con infatigables y minuciosas lecturas y referentes desde los ámbitos del conocimiento más insospechado, lo que le da una perspectiva de las cosas novedosa, fresca y muy original. Cada frase se asume bajo la exigencia de decirlo todo, y sin embargo, sus textos no dejan de ser fragmentos de una constelación más amplia; homenaje al pensamiento cabalista del cual es digno heredero. Tanto en el pensamiento como en la escritura, le resulta crucial mantener abiertas diversas posiciones para no caer en una perspectiva reduccionista. El montaje y el *collage* son sus técnicas preferidas para ir hilvanando una trama de sentido finita-infinita

que no se agota en el acto de escritura, sino que apenas potencia la relectura creativa.

Leer es reescribir lo leído; escribir es poner en juego todas las lecturas del mundo e incluso de la subjetividad entera. Apasionado por la filosofía, el judaísmo, la literatura, la estética, la historia, el romanticismo, el expresionismo, el psicoanálisis, la radio, el cine, el teatro, en general el arte moderno; los paraísos artificiales, los desposeídos, la ciudad, la vida errante, Benjamin, redescubre la riqueza de la cultura judía desde el surrealismo y el mundo onírico. Quizá por ello desde un inicio rompe con las formas intelectuales académicas escribir artículos periodísticos como medio de vida. Se erige, como crítico de arte y de literatura, sin dejar de ser partidario de una teoría crítica muy personal. Por un lado, cuestiona el progreso y su lógica impositiva lineal que puede conducir a la barbarie; por otro lado, cuestiona las perspectivas nihilistas que niegan la posibilidad de transformación de la realidad humana existente. De ahí que arte, escritura (literaria y filosófica), drogas y arte del paseante, misticismo y política radical sean únicamente medios para un mismo fin de emancipación. Hay una perspectiva judaizante y heterodoxa en Benjamin que lo acercan a Canetti y a Blanchot sobre el lenguaje. En una carta a Martin Buber, Benjamin escribe:

Mi concepto de estilo y modo de escribir objetivo y altamente político es este: conducir hacia aquello que se resiste a la palabra; solo donde se entreabre esta esfera de lo mudo en su poder indeciblemente puro, puede saltar la chispa mágica entre la palabra y la acción que mueve, en la que se da la unidad de estos dos momentos igualmente reales. Solo dirigiendo intensamente las palabras hacia el núcleo del más profundo enmudecimiento, se obtiene la verdadera eficacia (según citado en Esposito, 2006, p. 64).

Se trataría de llevar la escritura literario-filosófica hacia sus límites expresivos, hacia los límites de la significación y justo ahí, cavar en la intimidad de la palabra, en el fondo subyacente que se resiste a toda apropiación.

La radicalidad de la crítica al lenguaje humano en Benjamin tiene un parangón equiparable a la virulencia deconstruccionista de Maurice Blanchot, para quien la muerte y la destrucción habitan las entrañas del len-

guaje. Retomando la negatividad de Hegel, así como la identidad de lenguaje y muerte de Heidegger, Blanchot considera que el trabajo de la escritura tendría que remontar la habladuría. De ahí su propuesta de oponer a la escritura literaria estandarizada, la *escritura del desastre*. La escritura del desastre será la escritura en su estado de gratuidad, de inocencia plena y puerilidad silvestre. Escritura de la ausencia, entendiendo por ausencia la insistencia de lo neutro, la persistencia de un resto que se sustrae a toda interpretación y codificación (Blanchot, 1987, pp. 211-215). Tanto para Blanchot como para Benjamin, hay un abismo infranqueable entre el lenguaje humano y el lenguaje divino. El sentido de la palabra exige una gran hecatombe. El verbo divino se hizo carne y habitó el mundo; empero el hombre, para nombrar las cosas, tiene que aniquilarlas. La palabra es violencia en acto, porque nombra la cosa privándola de su presencia y plenitud. Blanchot acentúa el lado trágico y devastador de la palabra, en tanto que Benjamin muestra su doble faz, su parte destructiva que al mismo tiempo potencia creativa y emancipadora. Desarrolla una concepción discontinua de la historia, problematiza la noción de dialéctica, haciendo de la historia el espacio por excelencia de la utopía. El sentido de la historia no está dado —según él— por la continuidad, sino por quiebres y rupturas en el tiempo. La verdad se puede descifrar en la irrupción de la fisura del cambio histórico. Hay chispazos y huellas de verdad ocultándose en el devenir histórico, por lo que la tarea del historiador y pensador materialista consiste en recoger esas chispas de esperanza sepultadas en el pasado y revivirlas en y desde el presente. El pasado alberga promesas de salvación y de justicia.

El pasado nunca ha pasado, siempre está renovándose desde y en el presente. El pasado se reactualiza en el presente abriendo una oportunidad revolucionaria de lucha actual que reivindica el pasado oprimido. Por lo que la mirada que se dirige a la historia no debe ser continua sino fragmentaria, puntual, dinámica y rapsódica (Merchán, 2015, p. 23). De ahí también su crítica radical al progreso, dado que lo que se entiende por tal ha fomentado una mayor polarización, explotación, marginación y exclusión. Su lectura desencantada y melancólica de la modernidad se debe a que el hombre moderno es incapaz de redimir el pasado; todo lo contrario, el potencial destructivo humano ha llevado a una barbarie y aniquila-

ción sin precedentes. El presente se nos presenta como encrucijada: contiene los mayores peligros, pero también las mayores potencias salvíficas. Pese a sus diferencias radicales, Adorno y Benjamin desarrollaron un gusto refinado por la estética y la literatura y efectuaron una crítica profunda y heterodoxa del marxismo desde una visión materialista de la historia, enfrentándose a los principales problemas del capitalismo actual.

Las formulaciones de la teoría crítica de Adorno y de Benjamin no han perdido su relevancia heurística y su potencial intelectual, nos invitan a pensar de forma inédita la relación entre pensamiento, mundo y subjetividad. El pensamiento prismático es poco dócil frente a los poderes hegemónicos. Las diferentes formas de la dialéctica de Adorno y de Benjamin abren múltiples posibilidades de resignificación de la crítica del arte y de la cultura. Como el arte que prologa y prolonga, el pensamiento dialéctico es parte de un tipo de pensamiento indómito, interminable, fragmentario, que siempre está en pos de otros caminos, preguntándose, sin llegar a una respuesta definitiva. La noción de dialéctica en reposo de Benjamin, al mismo tiempo que se acerca, se aleja años luz de la dialéctica negativa de Adorno. Mientras que la primera se centra en la epifanía del instante, el fulgor aurático de las pequeñas cosas y los detalles, la segunda mimetiza el devenir continuo de las cosas, el espíritu de transformación que anima el universo humano social. Pese a sus diferencias abismales, ambas abrevan de una concepción estética afín que hace de la escritura un asunto nodal del pensamiento, pues consideran el ensayo como expresión dialéctica de interpretación literaria, filosófica y estética. Pensamiento prismático, pensamiento dialéctico, pensamiento fragmentario: no son sino expresiones de la fugacidad del instante. De ahí que reclame un ejercicio de escritura provisional, que según confiesa en una carta a su amiga Gretel Adorno: “Son ideas más como un manojo de hierbas juntado en paseos pensativos” (según citado en Echeverría, 2005, p. 6); textos arborescentes como tejidos vivos de ideas vivas, como borradores en marcha que se van rehaciendo de continuo al calor de los acontecimientos y al fragor de la batalla contra el fascismo. Mientras que Adorno privilegia el aforismo como expresión dialéctica de una realidad moderna conflictiva y problemática —sirva de ejemplo paradigmático *Minima moralia*—, la escritura de Walter Benjamin explora y experimenta con formas, recursos y estrategias de las van-

guardias modernas; echa mano del *rebus*, la deriva, el montaje, la cita, la viñeta, la autobiografía, la ficción, la parábola. Anticipando el situacionismo, se sirve de todo lo que se encuentra a su paso en la ciudad moderna. Ambos, no obstante, asumen el gran desafío que implica pensar y crear después de Auschwitz.

La importancia de ahondar en el intenso diálogo crítico entre Adorno y Benjamin consiste en que, a partir de dicho vínculo intelectual, confeccionamos una caja de herramientas intelectivas para posibilitar otras formas de entender el arte, la cultura y la subjetividad en el mundo contemporáneo. *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* de 1936 va a influir en “La industria cultural”, ensayo capital de la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer de 1947. Adorno y Benjamin problematizan la razón y la racionalidad con miras a recuperar la libertad y la autonomía de la Ilustración. Contrariamente a las tendencias posmodernistas y postestructuralistas deudoras de la obra frankfurtiana, estos autores no pretenden superar o desechar la Ilustración. Frente al hundimiento de la humanidad en un nuevo género de barbarie, concibiendo a la Ilustración de manera reflexiva y dialéctica, se pretende reivindicar su potencial ético-político. Por su parte, Benjamin considera que la obra de arte moderna se caracteriza por la pérdida del aura, entendida esta como pérdida de originalidad y singularidad. La reproductibilidad técnica destruye la autonomía y primacía de la obra de arte. Arte y vida cotidiana se eclipsan, alejándose del sueño de una cultura europea cosmopolita, universal, verdaderamente humanista.

Una de las preocupaciones centrales de Benjamin, expuesta desde el inicio del ensayo “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, consiste en construir una posición o emplazamiento discursivo que se sustraiga a la estética fascista. Para Benjamin hay que crear una *estética revolucionaria*. La reproductibilidad cuestiona la artisticidad de la obra en un mundo social donde se atrofia el aura de la obra de arte y también se daña la experiencia subjetiva de apreciación. Es un proceso sintomático y generalizado que está ligado a la crisis radical de la experiencia humana en sus múltiples expresiones de tradición, subjetividad y temporalidad. Ya en un ensayo pionero, Benjamin alerta respecto a las consecuencias del agotamiento de la experiencia, del arte literario y del lenguaje en el contexto

de la Primera Guerra Mundial (Benjamin, 1970, p. 190). La guerra y la devastación liquidan la experiencia transmisible, y en consecuencia, la experiencia en sí misma. Ante el horror y la barbarie, los hombres enmudecen. La radicalidad de la guerra anula la posibilidad de la experiencia humana. Asistimos a la imposibilidad de conectar discurso y experiencia. A partir de Benjamin se abre un doble programa analítico-crítico para potenciar un análisis inquisitivo del arte contemporáneo y también para promover estrategias de subversión, de resistencia y de autocreación.

En una carta escrita el 7 de mayo de 1940 desde su precario exilio parisino, Benjamin comenta a su amigo Adorno —quien ya se había mudado e instalado en Nueva York— su angustia “ante la metódica destrucción de la experiencia” (Jay, 2009, p. 365). La destrucción de la experiencia anticipa la caída de la modernidad en la barbarie. La reflexión benjaminiana sobre la experiencia se vincula con la memoria y su reconstrucción biográfica de y desde la propia infancia. La superación de una experiencia fragmentada no se puede disociar de su perspectiva mesiánica. La infancia será para Benjamin un modelo alegórico del paraíso perdido, un mundo edénico e idílico: “El mundo, por el contrario, está pleno de color en un estado de identidad, inocencia y armonía. Los niños no se avergüenzan, pues no reflexionan, sino que se limitan a ver” (citado en Jay, 2009, p. 370). De manera intuitiva y plena, el niño está inmerso en el mundo. Celebra el inocente ojo infantil (la reflexión benjaminiana está más que presente en las dilucidaciones de Lyotard y Agamben, por mencionar dos casos célebres). Benjamin apela a un concepto de experiencia que pueda superar las dicotomías entre naturaleza y cultura, libertad y necesidad, objeto y sujeto. El lenguaje divino —no la lengua humana prosaica— puede reconstituir la experiencia orgánica y proteica del mundo de la vida como un mundo abierto a lo sagrado; de ahí su interés por Louis Aragon y su *Ola de sueños*. Según Martin Jay, la deuda de Adorno respecto al concepto de “experiencia” de Benjamin resulta abrumadora, por eso tendría que confesarla de forma póstuma como un recurso terapéutico liberador. La experiencia está ligada a la mimesis, en tanto configura lo vivido en un transcurso temporal. El agotamiento radical de la experiencia muestra los síntomas de la barbarie y la crisis de la cultura. Benjamin destaca dos tipos de experiencia: una que anhela lo extraordinario y otra que repite la eterna uniformi-

dad. La salvación de la experiencia consistiría en recordar la utopía irrealizable e irrealizada de los vencidos, una memoria de lo verdaderamente genuino tras las huellas y vestigios de la hecatombe.

La experiencia redimida de la vida no dañada no significa restaurar la inocencia anterior a la caída del lenguaje, ni reconciliar la futura utopía, sino alcanzar una relación de no dominación entre sujeto y objeto. La felicidad experimentada por la obra de arte restablece de manera fugaz y fugitiva los sentidos y contenidos fundamentales de la experiencia, memoria de la condición humana en su estado paradójico de barbarie y de esperanza. En Benjamin la experiencia no deja de tener ciertos resabios mesiánicos de un tiempo utópico venidero transformador. La salvación implica la percepción de pérdida, de fractura irreparable de perdido insalvablemente. La dialéctica benjaminiana nos confronta con el enigma y el misterio en la cotidianidad. Nos atisba en lo más cotidiano su condición impenetrable y misteriosa. Por eso Benjamin considera que los cuentos de Kafka tienen un carácter dialéctico en tanto leyendas desacralizadas. La dialéctica aquí se convierte en una estrategia de interpretación que trastoca el sentido de las cosas desde su movimiento, y a la vez, elucida la inmovilidad inherente a la propia cosa analizada. La dialéctica —según Benjamin—, siempre nos retrotrae a la praxis, al aquí y ahora del umbral del instante. La dialéctica en estado de parálisis es algo que inquieta profundamente a Benjamin, una dialéctica inmóvil que, en la pureza de su silencio transparente, cuestiona y eclosiona líneas de fuga en el seno de las relaciones de dominación.

Por medio de la imagen, la memoria dialéctica rescata la vida humana de la oscuridad y de la muerte. Pasa a través de los escombros salvaguardando el sentido secreto de la historia. El hombre está siempre en la encrucijada del tiempo, entre el pasado, el futuro, el presente y la revelación del instante. Hay una constelación de fragmentos históricos que deben ser hilvanados por la potencia narrativa del sujeto, mientras que la experiencia subjetiva es el hilo conductor que da cuenta del relampagueo de la imagen. La dialéctica en reposo pone de manifiesto la relación aporética y conflictiva entre pasado y presente. La imagen relaciona la constelación fragmentaria con la actualidad del presente. La imagen que ilumina el presente irradia una luz que viene de muy lejos a las playas del ahora; es una revelación que toca y trastoca la lógica narrativa lineal. Dicha i(nte)rrup-

ción reconfigura el presente y reinventa la historia. La realización de la idea de dialéctica en reposo benjaminiana se ve perfectamente plasmada en sus textos narrativos. De ahí que su proyecto de escritura se cristalice mediante estrategias de descentralización entre lo central y lo accesorio, lo trascendente y lo banal.

En *Historias y relatos*, Benjamin (1991a) nos muestra prosas inconclusas donde reúne fragmentos breves que recuerdan las epifanías de Joyce, en tanto el relato, reducido a su mínima extensión, busca su mayor potencia expresiva. En los bosquejos redactados en la primavera en Ibiza en 1933, el autor nos muestra personajes anónimos y anómalos con vidas cotidianas apacibles, pero que se realizan en una extrema complejidad. Frente a la violencia de las ciudades y del ajetreo de la modernidad, los personajes hacen de lo nimio, lo intrascendente y lo accesorio, un cofre de memorias e imaginarios subversivos para enfrentar las vicisitudes del presente: historias desde la soledad, desde la manía coleccionista, o bien, desde la óptica singular del fumador de hachís. En “El pañuelo” escribe:

Narrar no es solo un arte, es además un mérito, y en Oriente hasta un oficio. Acaba en sabiduría, como a menudo e inversamente la sabiduría nos llega bajo la forma de cuento. El narrador es, por tanto, alguien que sabe dar consejos, y para hacerlo hay que saber relatarlos. Nosotros nos quejamos y lamentamos de nuestros problemas, pero jamás los contamos (Benjamin, 1991a, p. 32).

El poder de la narración hace cimbrar al poder de cualquier tipo de totalitarismo o dominación. Ante el viento iracundo de catástrofe y devastación del progreso, las narraciones orales que recogen la sabiduría popular anónima albergan una débil pero efectiva fuerza mesiánica de salvación. Por eso es que el ángel de la historia marginal mira hacia atrás, porque los actos revolucionarios hacen cortocircuito en la cadena de acontecimientos de un presente que impone su pensamiento único. El ángel de la historia tiene la mirada vuelta hacia el pasado porque carga con la memoria de los muertos y de los vencidos, quienes jamás estarán a salvo. Quizá lo anterior nos permita entender la obstinación de Benjamin de “cepillar la historia a contrapelo”, efectuando “el salto del tigre al pasado” como un retorno revolucionario a lo intempestivo mediante el espíritu

creador. Benjamin siempre sostuvo una posición de crítica marginal, y paradójicamente, esto mismo le permitió tener una libertad privilegiada: la crítica de arte y la crítica de la cultura como punto de vista del *outsider* que se sitúa en una perspectiva de autocrítica radical sin concesiones. El *flâneur* o el paseante, coleccionista de fragmentos, asume posiciones políticas de resistencia frente a la mercantilización. Incluso su radicalismo revolucionario recupera el sentido insurgente de la violencia sagrada.

En *Para una crítica de la violencia*, nos muestra cómo es que el lenguaje humano está atravesado por diversas tonalidades y tesituras de violencia, de modo que la violencia es múltiple y no una misma y única sustancia monolítica. Con ese gran rigor y especialista en el arte del matiz, Benjamin nos ayuda a entender las diferencias cualitativas entre la violencia divina (violencia creadora y fecunda) y la violencia mítica (violencia institucionalizada y dirigida), las cuales recogen la oposición entre lo sagrado y lo santo de la teología judía y de la filosofía de la religión tematizadas por su amigo e interlocutor Gershom Scholem. La génesis de la violencia resulta concomitante del derecho. Y una vez establecido, el derecho no renuncia a la violencia, sino que la administra, la canaliza en nombre del poder legítimo (Benjamin, 1991b, p. 40).

La violencia mítica funda y fundamenta la violencia del derecho, aunque el derecho busque eliminar todo vestigio violento, arbitrario y destructivo para imponerse como legítimo orden de paz. Y aquí surge la cuestión de la violencia divina frente a la violencia mítica:

En tanto que la violencia mítica es fundadora de derecho, la divina es destructora del derecho. Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora e insurrecta; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal, aunque incruenta (Benjamin, 1991b, p. 41).

El mesianismo sin mesías desde un proyecto del sujeto subalterno marginal es uno de los faros de su pensamiento aún vigentes. Se había propuesto repensar la modernidad desde las huellas mnémicas de la catástrofe, haciendo justicia a los vencidos de la historia.

Bajo tales premisas, la obra de arte replantea las nociones de experien-

cia, estética y subjetividad para afrontar de forma creativa los desafíos de la sociedad contemporánea. La experiencia es una noción fundamental para repensar la subjetividad y la resistencia crítica y creativa. El arte aún tiene la posibilidad de reconfigurar la experiencia, por eso es tan importante repensar el arte en clave política: una política ligada a la experiencia y a las subjetividades en su devenir activo. La actualidad de las apostillas y borradores de Benjamin, pues no dejó obras acabadas, replantea la teoría crítica desde una perspectiva fresca, creativa y flexible. Subraya la importancia de los marginados de la historia en el momento actual de crisis civilizatoria. La enorme valía del pensamiento benjaminiano, su vigencia creciente, se debe en gran medida a que sus reflexiones —inconclusas, provisionarias, finitas— orientan el rumbo en un mundo desolado y deshabitado de sentido. El carácter polémico, ambiguo, contradictorio del legado de Benjamin hoy enarbola la bandera de justicia y reivindicación de los vencidos. Su apuesta y propuesta por defender a los vencidos de la historia es una de las agendas pendientes del siglo XXI que ha radicalizado formas extremas de devastación y barbarie bajo el automatismo de un pensamiento único como horizonte planetario que va cercandando y cercenando la dignidad de la vida humana. Pensar en y desde los márgenes sería asumir la verdad como justicia aquí y ahora para los vivos, pero también para los muertos vilipendiados por la marcha de la historia universal eurocéntrica.

Hombre de los márgenes e intersticios, Benjamin vive y convive con exiliados y vagabundos. Su andar trashumante asume la diferencia como una fuerza ético-política encarnada en una lucha que se libra en todos los frentes. Benjamin se hermana con los desheredados y condenados de la Tierra. Lector de la cábala, desde su niñez supo que la trama del lenguaje amalgama y yuxtapone tesis y texturas abigarradas de sentidos infinitos. De ahí que interpretar y comentar sean —según él—, ejercicios de apertura de sentido. Al igual que Borges, considera que al olvidar el hombre los nombres sagrados, le queda un juego de errancia sin fin que, paradójicamente, posibilita la asunción de nuevos sentidos. Para Benjamin pensar consiste en pensar a contracorriente, ir en pos de un pasado inmemorial que centellea con su reivindicación de justicia infinita en el vértice del presente, el cual intersecta pasado y porvenir bajo una temporalidad promisorio de los condenados de la Tierra.

Derrida: deconstruir los signos del logocentrismo

En la escena intelectual parisina de la segunda parte del siglo xx, muy pronto todos hablarán del joven Derrida, de su elegante porte y de su inteligencia chispeante. Es un brillante polemista que logrará poner en jaque a uno de los más grandes maestros de la esgrima retórica como lo fue Michel Foucault, obligándole a eliminar el prólogo de la edición príncipe de la magna obra *Historia de la locura en la época clásica*, y a añadir un extenso apéndice que intenta refutar la corrosiva crítica deconstruccionista. La deconstrucción como apertura de las fisuras y márgenes del logocentrismo ha significado una de las más audaces y arriesgadas aportaciones críticas sin precedentes en el campo de las letras, arte, cultura y pensamiento en Occidente. Y al mismo tiempo, ha significado pensar en y desde la diferencia, lo excluido, lo marginado, lo relegado.

La *deconstrucción* —que según Derrida no sería la etiqueta más conveniente— no es sino una compleja estrategia teórico-práctica-política-estética para asumir la diferencia en toda su radicalidad ingobernable e inobjetable. La lógica del margen y la relectura como creación parasitaria en Derrida —es decir, leer los textos en y desde sus márgenes y contra-textos— no se puede reducir a una mera estrategia textual erudita, sino que tiene que ser planteada y replanteada como una forma de habitar el mundo. Todo texto reserva en lo profundo su anti-texto: es la enseñanza de Borges en Derrida. Pero no es una enseñanza libresca, sino fundamentalmente vital; de ahí que en sus últimas obras e intervenciones destacara la deconstrucción como una apuesta y propuesta de vida soberana; la deconstrucción como afirmación pura de vida libre. La deconstrucción —enfatisa Derrida (2006)— está siempre del lado de la vida y de la apertura del futuro:

La deconstrucción está siempre del lado de sí, de la afirmación de vida. Es una afirmación incondicional de la vida. La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir a la muerte, pues la supervivencia no es solo lo que queda: es la vida más intensa posible (p. 50).

La muerte, la alteridad, la responsabilidad, la hospitalidad son conceptos limítrofes que aluden a una experiencia que transgrede el cerco logocéntrico de la subjetividad metafísica.

La meditación derridiana sobre la muerte se asume desde la espectralidad y la supervivencia. Derrida opta por una estrategia que replantea por completo los temas y problemas tradicionales de la filosofía. De forma particular, el último Derrida encara con valentía el horizonte de la muerte y la *destinerrancia* del ser humano como sobreviviente de sí mismo. Las implicaciones ontológicas y políticas del replanteamiento de la deconstrucción, desde la espectralidad y la figura del superviviente, rompen el cerco del pensamiento y de su dimensión social en el allende del claustro académico y confrontan los problemas de la actualidad. Descentrar el centro es un quehacer eminentemente político que tiene efectos en todos los campos de interacción humana. De ahí también el ejercicio de repensar la ética en y desde la hospitalidad como horizonte posible-imposible que excede todo código y legalidad. En *Fichus: Discurso de Frankfurt*, pronunciado en el 2001, señala que se trataría de hablar desde la condición del huésped, del rehén; desde la lengua del otro, la lengua del huésped, la lengua del extranjero, incluso del inmigrante, del emigrado o del exilado. En los márgenes de la filosofía que desdeña o excluye el acto de soñar, Derrida retoma a Adorno y, sobre todo, a Benjamin, quienes ya habían considerado que el acto de soñar es fundamental. En este sentido, Adorno —según Derrida (2002)— habla de la imposibilidad de lo imposible, de la paradoja de la imposibilidad de lo imposible. Retoma en su discurso de Frankfurt los sueños que triangulan la mujer de Adorno con Benjamin. Su texto es un pretexto para hablar de los sueños, dado que el sueño es el elemento más acogedor para el duelo, la obsesión, la espectralidad de los espíritus y el retorno de los aparecidos. El sueño es también un lugar hospitalario para la exigencia de justicia, para su esperanza mesiánica. Derrida reconoce públicamente su deuda con Adorno y la teoría crítica. Siguiendo a Nietzsche y a Peirce, señala que ya no hay origen absoluto del sentido en general: “La huella es la diferencia que abre el aparecer y la significación” (Derrida, 1998, pp. 57-58), buscando no hacer del margen un nuevo centro sino una forma de pensar a contracorriente de las ideas hegemónicas del pensamiento occidental. Su cuestionamiento radical a las semióticas y estructu-

ras logocéntricas ha herido de muerte al orden del saber y de la cultura. Asistimos a la devastación de sentido.

El margen en Derrida es una opción ontológica que dinamita la metafísica logocéntrica, pero también es una opción política y ética de la diferencia como alteridad inmanente que hace estallar el juego de oposiciones entre filosofías de la trascendencia y de la inmanencia. Pensar en y desde los márgenes es repensar la apertura de sentido más allá del cerco logocéntrico que configura y figura a Occidente como matriz de sentido. Si algo caracteriza el pensamiento de Derrida, es hacer del margen y los márgenes opciones filosóficas y políticas. No solo se trata de pensar en y desde el margen, sino de activar el margen en el pensamiento logocéntrico hegemónico como un dispositivo de sabotaje, guerrilla terrorista e impugnación; pero, sobre todo, como activación de potencias afirmativas y soberanas de vida. Pensar en y desde el margen y pensar bajo la bandera de la deconstrucción siempre fueron para Derrida empresas en contra del nihilismo y a favor de la vida. Derrida nunca deja de enfatizar su compromiso ético-político como un gesto mayor que descentra incluso las complejas relaciones entre teoría y práctica. La *différance* no es un concepto o precepto, puesto que se sitúa más allá, o más acá, del ámbito conceptual y de la empiria, pues los protocolos empíricos de experiencia científica tampoco escapan al orden logocéntrico. En una interesante conversación con Julia Kristeva titulada “Semiología y gramatología”, aparecida en su obra *Posiciones*, Derrida elucida las complejas relaciones que guardan sus planteamientos de la gramatología y de la deconstrucción con un programa y proyecto que intente sortear las férreas tenazas de la metafísica logocéntrica occidental.

Para empezar, Derrida considera que no se puede simplemente escapar de la metafísica sin más, y que el concepto de signo y su constelación conceptual ligada al estructuralismo representan, en el intento de repensar más allá de la metafísica occidental, tanto un freno como un progreso, dado que por sus raíces e implicaciones participan las semióticas y las teorías estructuralistas del orden conceptual que intentan recusar. Por más que se avance, no se puede dejar de reconocer que se topa uno de frente con los límites logocéntricos y etnocéntricos de la apertura de las semióticas y las propuestas estructuralistas que buscan superar la crisis del huma-

nismo y la debacle de la modernidad. Por ende, no hay una transgresión absoluta de la metafísica. De haberla no habría un giro semiótico o hermenéutico que simplemente trascienda el cerco logocéntrico. Las transgresiones se sostienen a partir de un juego metafísico y un código que no obstante afirman para violentarlo. Como en el juego de la perversión, se afirma la ley para subvertirla:

La transgresión implica que el límite está siempre presente. Ahora bien, el pensamiento-que-no-quiere-decir-nada, que excede interrogándose el querer decir y el querer-oírse-hablar, este pensamiento que se anuncia en la gramatología, se da justamente por lo que no está de ninguna manera asegurado por la oposición entre el afuera y el adentro (Derrida, 1977, p. 19).

No-querer-decir-nada da pie a un decir inédito que rompe con todo dualismo y fundamentalismo y abre el juego de las significaciones a una apertura infinita de descentramientos sin fin ni principio. La gramatología sería la búsqueda paciente-impaciente de un juego de renovación del pensamiento y, a la vez, de difuminación o diseminación, entre las fronteras de la filosofía con la ficción y el arte. El margen de la diferencia que opera en el seno de la deconstrucción es un juego ontológico con alcances ético-políticos decisivos y cuyos efectos insospechados apenas se dejan entrever. Deconstruir es un doble gesto ambiguo, de afirmación e impugnación a la vez, gesto estructuralista y antiestructuralista, metafísico y antimetafísico, gesto que hace aparecer simultáneamente el estado de ruina de la metafísica logocéntrica, sin dejar de apuntar poderosas líneas de descentramiento y apertura. Las palabras *différance* o *deconstrucción* o *himen* o *chora*, entre otras, no son conceptos, son más bien estrategias que se sitúan en los márgenes del pensamiento y de la práctica política. Diferir y deconstruir son estrategias que dinamitan las estructuras de significación cerradas y unívocas. Al astillar el orden, adviene el fragmento y la errancia sin fin. No hay significados, ni significantes ni estructuras. El sentido está atravesado por el sinsentido, la postergación y el desplazamiento de sentido. Solo quedan trazas, huellas, marcas, restos, presencias espectrales. Empero, Derrida se sitúa muy lejos de la nostalgia heideggeriana por una patria originaria del pensamiento como morada del ser. El pensamiento de la diferencia va más

allá de la negatividad, es afirmación nietzscheana del juego del mundo y de la inocencia del devenir. Afirmación del azar absoluto con una risa y un paso de danza cósmica. La deconstrucción todo el tiempo está del lado del sí, de la afirmación de la vida soberana.

Derrida representa para muchos semiólogos críticos, como Barthes, un cuestionamiento serio y una renovación de los proyectos científicos lingüísticos y semiológicos. El propio Barthes confiesa que estaba encantado por el fantasma de la cientificidad y que Derrida representó un esfuerzo ejemplar para renovar el pensamiento crítico del signo y de la estructura, así como de las relaciones complejas entre filosofía y literatura. Quizá después de Sartre, la influencia de Derrida ha crecido y siga creciendo enormemente, lo cual no es en absoluto gratuito, pues su obra aporta un arsenal de herramientas para repensar el arte, la cultura, y la vida, desde un esfuerzo de originalidad y valentía sin parangón. Pensar con y desde Derrida posibilita abrir lo otro del pensamiento logocéntrico, apertura de la alteridad y la trascendencia, en el seno de la mismidad e inmanencia. Su obra múltiple y compleja es una formidable invitación a pensar por cuenta propia radicalizando dos gestos extremos: la fidelidad a una tradición greco-judío-occidental e impugnando creativamente todos los supuestos jamás examinados de la misma tradición, de cara a asumirse en un presente que no deja de proyectarse en un porvenir tan incierto como promisorio (Peeters, 2013, p. 289).

Guattari: los signos de nuestro tiempo

En una entrevista en São Paulo, Brasil, al ser interrogado sobre quién era, Félix Guattari respondió que era francés, psicoanalista clínico y que desde la adolescencia se interesó en los movimientos sociales y militantes por infantilismo o inmadurez. En efecto, fue un militante todo terreno que simpatizó con aquellas causas sociales que creyó justas y progresista. Se movió como pez en el agua en varios campos a la vez: filosofía, movimientos sociales, clínica, psicoanálisis, psiquiatría, arte, literatura, crítica cultural. Ahora que el capitalismo globalizado colapsa, retomar el ideario de Guattari sería repensar el margen como una opción micropolítica libertaria. Su re-

cuperación desde una micropolítica como agenciamiento colectivo maquínico periférico genera alternativas frente a la debacle del capitalismo contemporáneo y la emergencia sanitaria radicalizada por la pandemia del coronavirus (Berti, 2012, p. 8).

En uno de sus últimos virajes —desde la *ecosofía* como articulación de sus compromisos éticos, estéticos, políticos, ambientalistas, educativos y artísticos— da cuenta de una coherencia intelectual y una renovada apertura en todos los sentidos. De ahí también que su obra se inscriba de manera deliberada como un ejercicio de escritura menor, minoritaria, que trama el advenimiento de una máquina de escritura asubjetiva en tanto funciona como un dispositivo de conexión social y de juego creador impersonal. Jamás escribió para hacer el pulimento fino de una obra acabada, ni siquiera de una obra como literatura menor o escritura del desastre. En sentido análogo apeló a un paradigma protoestético que excede el campo de las artes institucionalizadas, y designa potencias creativas muy lejos de una fuga estética o estetizante de alta cultura. Todo lo contrario, afirma potencias de insurrección anónimas y colectivas que hacen cortocircuito con todos los órdenes establecidos. Lo anterior lo dilucida bajo el término de “micropolítica”. Dicho concepto relaciona clínica, estética subversiva, políticas marginales, movimientos sociales minoritarios y subjetivaciones libres. Guattari estaba consciente de que el problema no era tanto generar creaciones novedosas, sino que dichas obras pudieran sustraerse a la maquinaria de (re)producción del orden como mercancías. Dilucidar el orden establecido a partir de sus márgenes de resistencia y creación de sentido fue una constante en toda su vida, de ahí que haya dicho que sus actividades profesionales en la psicoterapia y en la política radical lo llevaron a enfatizar la subjetividad desde una perspectiva polifónica. Subjetividad pluralista producida por instancias individuales, colectivas e institucionales donde no hay ninguna instancia dominante ni absoluta, sino que se trata de un juego de subjetivación polifónica:

La consideración de las dimensiones maquínicas de subjetivación actual nos mueven a insistir, en nuestra tentativa de redefinición, sobre la heterogeneidad de los componentes que agencian la producción de subjetividad. Encontramos así: (1) Componentes semiológicos significantes manifestados a tra-

vés de la familia, la educación, el ambiente, la religión, el arte, el deporte... (2) Elementos fabricados por la industria de los medios de comunicación, del cine, mediáticos... (3) Dimensiones semiológicas a significantes que ponen en juego máquinas informacionales de signos, funcionando paralelamente o escapando a las axiomáticas propiamente lingüísticas (Guattari, 1996, pp. 13-15).

Si bien observa que las transformaciones del mundo contemporáneo no dejan de tener gestos tremendamente ambiguos, se generalizan tendencias de homogeneización universalizante y reduccionista de subjetividades automatizadas, al tiempo que se fortalece la heterogeneidad y la singularidad bajo un movimiento complejo de resistencias y autocreaciones. Las evoluciones maquínicas y tecnocientíficas pueden labrar y elaborar proyectos tanto progresistas como reaccionarios, todo depende de las articulaciones y conformaciones colectivas de enunciación. Guattari destaca el carácter del potencial transubjetivo de las experiencias de insurrección que anidan en los espacios más insospechados de la vida cotidiana. La cuestión central sigue siendo potenciar focos locales de subjetivación colectiva. En este sentido, las diversas intervenciones clínicas, comunitarias, educativas, artísticas, micropolíticas entre otras, tienen que replantearse por sus efectos de producción de subjetividad y agenciamiento colectivo de enunciación y experimentación.

Se trata de transitar desde paradigmas cientificistas hacia otros ético-estéticos que sean capaces de apuntalar cierta configuración existencial de y desde una subjetivación no consumista ni tampoco narcisista posmoderna. Las semiotizaciones disruptivas promueven agenciamientos maquínicos de enunciación colectiva inédita y remiten a un orden que no solo es teórico sino que es eminentemente práctico. Se requieren nuevas formas y estrategias de producción de subjetivaciones creacionistas que sean capaces de contrarrestar las formas establecidas o preestablecidas.

Las conmociones contemporáneas reclaman nuevas prácticas sociales y estéticas orientadas hacia un futuro creador. De ahí que Guattari nos invite a tomar y retomar libremente sus conceptos e ideas desde la autocreación de los medios de producción de la subjetividad, destacando sus dimensiones de apertura y de creatividad procesual, más que sus resultados

finales. Lo importante sería potenciar formas y estrategias de impugnación e interpelación contra los sistemas semióticos hegemónicos, a la vez que se potencian segmentos semióticos autónomos libertarios. Los gestos de transgresión e insurrección pueden potenciar nuevas formas de subjetivación e introducir variaciones profundas en los regímenes semióticos de significación. Los gradientes de variación e impugnación abren márgenes de desterritorialización y líneas de fuga fundamentales para potenciar cambios profusos y profundos en el seno de la vida cotidiana. Así, los procesos de semiotización y de significación hegemónicos han dejado de ser monolíticos y completamente uniformes, para dar lugar a turbulencia, fractura e incertidumbre. Siempre hay líneas de fuga y líneas de virtualidad abiertas a partir de acontecimientos nacientes que están flor de piel. De ahí la importancia creciente, en el último Guattari, de abrir las interpretaciones, significaciones y experiencias no solo al pasado sino a la reinención del presente en y desde un porvenir latente en el ahora. La producción de campos de virtualidad subjetiva-colectiva está ahí en todo momento. Arte, análisis e intervención micropolítica serían ejemplos de ruptura e invención de regímenes inéditos emergentes. En este contexto, Guattari destaca la dimensión poética de la existencia humana, aquella capaz de replantear el universo ontológico y político contemporáneo. De ahí que una cuestión crucial sea cómo “catalizar operadores existenciales capaces de adquirir consistencia y persistencia” (Guattari, 1996, p. 33).

¿Cómo promover rupturas activas procesuales en el seno de los regímenes semióticos de significación dominantes? ¿Cómo potenciar la refundación de lo político a partir de la resignificación de las dimensiones estéticas, éticas, ambientales, culturales, mito-poéticas de modo que conlleve un nuevo arte de vivir y de convivir y que implique una sinergia inédita de las tres ecologías del ambiente, el *socius* y la psique? Estas y otras preguntas excesivas bordean y desbordan el último trayecto vital e intelectual de un Guattari que asume la lucha frontal contra el capitalismo integrado en varios escenarios y con alcances diversos, pues no desdeña la emergencia de transformaciones sociales a gran escala, así como la insurgencia de transformaciones microsociales y micropolíticas imperceptibles. De ahí la idea de descentrar la subjetividad existencial respecto a la noción de sujeto moderno filosófico o psicoanalítico. Una subjetividad descentrada que po-

tencia la función existencializante y creativa va mucho más allá de las concepciones universalistas modernistas y de las variaciones posmodernistas del débil pensamiento apolítico y apocalíptico. La subjetividad descentrada pone en juego, y en ella también se juega, una multiplicidad de componentes de expresión o sustancias de expresión. De ahí también la exigencia de liberar los juegos de semiotización y de subjetivación, tanto de las estructuras fijas, como de los saberes o discursos normativos-normalizadores. Se trataría —según Guattari— de hacer estallar de manera pluralista el concepto de sustancia, promoviendo sustancias expresivas en dominios extralingüísticos, nohumanos, biológicos, tecnológicos, estéticos; un conjunto de materias expresivas heterogéneas. Las sustancias expresivas que hoy replantean una subjetividad descentrada tienen diversos componentes de los más variados registros y estratos humanos y no humanos. Subjetividad que se configura y se reconfigura, de continuo, como un nodo de intersección transversal que fusiona horizontes de experiencia como apertura de una libre experimentación.

La subjetivación capitalista capitaliza, reterritorializa los diversos elementos de producción de subjetividad bajo un cedazo uniforme que criba toda diferencia y la traduce o en desigualdad o en identidad monolítica. El capital, en tanto referente hegemónico de las expresiones semiológicas y semióticas dominantes, actúa como un gran reductor, reductor, de la polifonía ontológica. Los significantes hegemónicos hacen callar las virtualidades infinitas de las lenguas menores y de las expresiones parciales. De ahí la importancia de promover el libre juego de semiotizaciones y subjetivaciones disruptivas capaces de romper con la herencia logofalocéntrica occidental y sus dualismos maniqueístas. De ahí también la apelación a la noción de “intensidad ontológica” como un concepto emergente que implica un compromiso ético-estético-político de conformación enunciativa que opera tanto en registros actuales como virtuales. Se trataría de destacar la apertura de la multiplicidad como un proceso de heterogénesis ontológica que posibilita la emergencia de lo virtual y de una procesualidad creativa en el corazón mismo de la existencia humana.

Asistimos al advenimiento del redescubrimiento del Ser en tanto ser procesual, polifónico, singular y singularizable en texturas infinitamente complejas y complejizables, bajo el tenor de velocidades infinitas que ani-

man composiciones virtuales donde la existencia humana excede y transgrede todo código, toda estructura fija y toda representación. El juego de intensidades ontológicas y de los tiempos infinitos deconstruye sin cesar una conformación existencial onto-poética alumbrando una potencia inédita de heterogénesis caósica. La ecosofía es un saber hacer vital que constituye una sabiduría práctica para atender y entender las nuevas conformaciones maquínicas axiológicas y antropológicas que están emergiendo en las ruinas del capitalismo integrado ecocida y genocida. Para Guattari, lo esencial hoy se juega en la apertura del juego de subjetivaciones y semióticas asignificantes donde está desplegándose la emergencia continua de sentidos y creaciones irreductibles al pensamiento hegemónico.

En este sentido, la propuesta —tan llevada y tan traída— del esquizoanálisis pretende ser mucho más que una rectificación del psicoanálisis estructuralista francés, puesto que elabora materiales explosivos para una insurrección por venir, trabaja a favor de la complejidad y complejización ontológica de líneas virtuales de bifurcación, singularidades y alteridades bajo regímenes de cambio e intercambio anómalos, anónimos, anómicos. El esquizoanálisis es una forma práctica de abordar la promoción activa y creativa de la heterogeneidad ontológica que se adscribe bajo la redefinición del objeto ecosófico. Guattari considera que la producción de subjetividad en el seno de las sociedades contemporáneas conlleva el advenimiento de una multitud de *ritornellos* psicopatológicos que ya no serán vividos ni leídos de la misma manera. No se trata de enjuiciar las teorías o intervenciones por sus postulados conceptuales; en última instancia, ni siquiera se trata de juzgar los diversos campos teóricos o praxeológicos, sino de apostar por la reinención de subjetivaciones creacionistas en el seno de una socialización más horizontal:

Yo es otro, una multiplicidad de otros encarnada en el cruzamiento de componentes de enunciaciones parciales que desbordan por todos lados la identidad individuada y el cuerpo organizado. El cursor de la caosmosis no cesa de oscilar entre diversos focos enunciativos, no para sintetizarlos en un yo trascendente, sino para hacer de él, pese a todo, un mundo (Guattari, 1996, p. 104).

Lo anterior promueve subjetividades radicalmente mutantes: “Subjetividad del afuera, subjetividad de alta mar que, lejos de temer a la finitud, a la difícil prueba de vida, de dolor, de deseo y de muerte, las acoge como un pimientito esencial para la cocina vital” (Guattari, 1996, p. 111). La ecología de lo virtual no solo preserva culturas y ecosistemas amenazados por la depredación capitalista, sino que también genera condiciones de vida digna y justa para todos los reinos vivientes. Bajo el actual contexto de crisis generalizada por los efectos de la pandemia del Covid-19, podemos ver cómo se ha desatado una serie de movimientos y reajustes del capitalismo integrado. No solo el estado de excepción generalizado vaticinado por Walter Benjamin se ha radicalizado e invisibilizado hasta volverse parte del propio dispositivo de subjetivación, sino que el deseo obsesivo, casi compulsivo, de seguridad se ha vuelto viral. Empero, el actual modelo capitalista hegemónico tiene líneas de fuga, fracturas, mesetas, intersticios y márgenes donde es posible, e incluso deseable, plantear apuestas y propuestas de reinención de la subjetividad y de lo común a partir del libre encuentro de diferencias. Los efectos de la pandemia podrían servir incluso de catalizador o vaso de precipitados para replantear un modelo de vida singular y compartida acorde con el respeto al otro y a la naturaleza.

La novedad del sistema-mundo capitalista actual es haber reforzado su tendencia a dismantelar el sistema de salud preventivo y a privatizar la salud y otros bienes y servicios otrora públicos. La prisa por retomar el ritmo demencial de producción-consumo que modela subjetividades consumistas hedonistas posmodernas, da cuenta de lo que está en la mesa de discusión para empresas transnacionales y gobiernos consortes del gran capital. Asistimos a la emergencia de subjetivaciones dóciles al sistema-mundo capitalista. En tal contexto, se van delineando dos grandes perspectivas, casi contrapuestas entre sí. Por un lado, gente —claro está de clase media y de élites— que busca de mantener el mismo estilo de vida previo a la pandemia bajo una burbuja de protección, y que ignora lo que está sucediendo en el mundo, siempre y cuando tenga asegurada comida y diversión en línea. Por otro lado, otra gente —la mayoría, clase media progresista o de clase desprotegida—, que considera que se requiere un cambio profundo en el sistema y genera redes solidarias de apoyo.

La proximidad y el encuentro con un otro de carne y hueso es una experiencia que ha quedado abolida, incluso castigada, tanto por autoridades como por los mismos vecinos y conocidos que ven todo acercamiento como sospechoso o por lo menos incómodo. Quizá por lo mismo sea sintomático el gran éxito que han tenido las redes sociales, las teleconferencias y los grupos de chat en tanto reacciones a la necesidad de contactarse con los demás. La mediación de los dispositivos maquínicos sustituye todo contacto y contagio entre seres corpóreos. La ficción colectiva de “salvar la vida” y “reducir el pico de contagio de la pandemia” permite a los gobiernos y autoridades cambiar de la noche a la mañana la jugada, sin importar la vida concreta y singular de miles de millones de personas que viven día a día con el mísero ingreso de toda una jornada, cumpliendo la sentencia bíblica de ganar el pan cada día con el sudor de la frente, ya que para muchas personas es imposible confinarse y pedir comida a domicilio. Pero esas personas no importan, nunca importaron en realidad, mucho menos ahora que “...la naturalización actual de la muerte cancela el pensamiento crítico” (López Petit, 2020). La radicalización de la lógica demencial del capitalismo nos está matando. Pero no todo está bajo control, más bien, ahora nada está bajo control, de ahí la exigencia paranoica de gobiernos, líderes y altos ejecutivos del “retorno a la nueva normalidad”. La urgencia es volver al redil del hiperconsumo. Empero, la singularidad de la vida única está ahí también como aquello que escapa a todo cálculo, pronóstico y diagnóstico. Y aquí es donde la caja de herramientas de Guattari, un poco más que la de su compañero de ruta, Deleuze, nos permite potenciar estilos de subjetivación capaces de soñar con otro porvenir tras el parto anómalo y anónimo del presente. Acciones micro- e infrapolíticas se están fraguando por todas partes del mundo, miles de seres marginados y marginales ya no tienen miedo al contagio del coronavirus pues saben que la pandemia del capitalismo es la peste más agresiva y mortífera que haya existido nunca.

Para Guattari, el orden impone regímenes semióticos monocordes y unívocos, donde el sentido se achata, se uniforma y se unidimensiona. Por ello el desafío consiste en potenciar agenciamientos y subjetivaciones de modo que sea posible la mayor heterogeneidad maquínica y permita la introducción de componentes semiológicos asignificantes que sean capa-

ces de romper con todo orden y ordenamiento establecido. Frente a una predisposición de las transformaciones tecnológicas que se aproxima a la homogeneización universalizante y reduccionista de la subjetividad, Guattari se esfuerza, vía todos los medios políticos e intelectuales, por favorecer una tendencia heterogénea avocada a impulsar la heterogeneidad, la singularidad y la diferencia. La lucha en todo momento se está jugando en todos los ámbitos, y bien vale la pena cualquier esfuerzo por mínimo que sea. Pensar en y desde el margen contra el orden significa, para Guattari —una y otra vez lo repite— declarar la guerra sin tregua al capitalismo integrado, que en todo momento intenta domesticarnos como microfascismo al sistema. Abrir el juego de subjetivaciones creadoras y de regímenes semióticos imaginativos es la marca distintiva de la vida y obra de Guattari. Quizá por esa lucha sin cuartel contra todas las formas de dominación sin ninguna complacencia, sea que el nombre de Félix Guattari ha quedado borrado, forcluido, para tranquilidad de la academia y las universidades. Como si sus panfletos intempestivos tuvieran que ser silenciados por un sistema que busca integrar el pensamiento crítico como sedante cognitivo y terapéutico contra nuestra mala conciencia pequeñoburguesa. Guattari es y seguirá siendo el nombre de guerra de guerrillas que se pronuncia y se anuncia como alternativa real frente a la debacle que se avecina en un mundo que ha ido ratificando, uno a uno, sus diagnósticos y pronósticos.

En un texto de homenaje a Félix Guattari titulado “El ‘pluralismo semiótico’ y el nuevo gobierno de los signos”, Maurizio Lazzarato (2016) nos recuerda que para el coautor de Deleuze el capital no se reduce a una categoría económica sino que constituye una categoría semiótica que concierne a todos los niveles de la producción y a todos los niveles de estratificación de los poderes:

El capital es un “operador semiótico”. Los componentes semióticos del capital funcionan siempre sobre un doble registro. El primero consiste en la “representación” y en la “significación”, las cuales se organizan mediante semióticas significantes (la lengua) con vistas a la producción del “sujeto” [...] El segundo es el registro maquínico organizado por semióticas asignificantes (tales como la moneda, las máquinas analógicas o digitales de producción de imágenes, sonidos e informaciones; las ecuaciones, las funciones, los diagramas

de la ciencia, la música, etc.) que “pueden poner en juego signos que tienen un efecto simbólico o significativo, pero cuyo funcionamiento propiamente dicho no es simbólico ni significativo”. Este segundo registro se dirige a la captura y la activación de elementos presubjetivos y preindividuales (afectos, emociones, percepciones) para hacerlos funcionar como piezas de la máquina semiótica del capital (párrs. 1-2).

Los órdenes semióticos significantes tienen funciones de sujeción social y de alienación subjetiva fundamentales. El sistema capitalista produce y distribuye formas de subjetividad y asigna una individuación apresada en una trampa semiótica significativa y representativa. Esta operación de sujeción social establece y preestablece identidades y roles donde se subordina la multiplicidad y la heterogeneidad de las semióticas presignificantes a un orden. Las semióticas significantes redundan en modos de subjetivación racionalistas capitalistas; modos y modelos que desempeñan funciones de servidumbre maquínica de las semióticas asignificantes y disruptivas. Sin embargo, las semióticas asignificantes y disruptivas siempre buscan sustraerse a la servidumbre maquínica. Ejercen modulaciones de componentes preindividuales y preverbales de la subjetividad conectando con afectos, percepciones, emociones que agencian elementos infra-personales e infrasociales, economías moleculares del deseo, potencias que no se dejan reconocer o integrar al sistema social. Afortunadamente no hay ninguna sintaxis que uniforme las relaciones sociales y las subjetivaciones: ¿cómo sustraerse a las relaciones de dominación y cómo desarrollar tecnologías prácticas de libertad, así como procesos de subjetivación individuales y colectivos? No hay respuestas dadas, sino que de continuo se tienen que estar fraguando frentes de lucha y de resistencia entre las rendijas del sistema de dominación.

Guattari nos invita a apropiarnos de su obra de forma libre, subversiva y creativa. Y nos invita a que tomemos su obra como un artista toma selectiva y estratégicamente materiales para experimentar por cuenta propia. Su aventura pionera esclarece las nuevas formas de dominación y de control, abriendo así posibilidades inéditas de pensamiento y vida. Su cuestionamiento del orden semiótico está ligado a la emergencia de nuevas prácticas en la vida cotidiana y en los juegos de subjetivación. Su preciso desmontaje de

la maquinaria del capitalismo —entendida como maquinaria de signos de normalización y estandarización— anticipa mucho del pensamiento más radical de nuestro tiempo. Anarquista a prueba de todo fracaso, nunca dejó de hurgar en los más pequeños resquicios y umbrales, márgenes de libertad, islotes de resistencia. Nunca dejó de cartografiar la ensoñación autónoma en el seno de la vigilia de este mundo. Construir otro mundo posible está aquí y ahora como un jardín de senderos que se bifurcan en temporalidades múltiples, arborescentes, rizomáticas; el advenimiento de esos posibles está en cada uno de nosotros como potencia de experimentación latente. Despertar el vendaval de la autocreación es la tarea de nuestro tiempo y a la cual Guattari le ofrendó por completo su vida.

En lugar de conclusiones: hacia semióticas disruptivas y subjetividades insurgentes

En la sociedad presente vemos un panorama muy complejo e incluso contradictorio. Se refuerzan formas de dominación, control y exclusión radicales, pero también se puede ver la emergencia de grupos y sujetos subalternos, nuevos movimientos sociales, nuevas formas de asumir la marginalidad más allá de la marginación. Pensar el margen, al margen, pensar en y desde los movimientos de ruptura. Eduardo Galeano nos habla de los nadies, hijos de nadie, los ninguneados, jodidos y rejodidos. Que no son nada ni nadie, sobreviven en el grado cero de la existencia. Seres que no son seres ni recursos humanos en el capitalismo actual. Sin nombre, sin número o estadística: “Los nadie, que cuestan menos que la bala que los mata” (Galeano, 2015).¹ Los nadies, los sin nombre, sujetos subalternos que no alcanzan a ser sujetos ni tener voz ni representación; los inexistentes, los de abajo, los del sótano del sótano. Sin embargo, están ahí, se reproducen, resisten, persisten, insisten, no dejan de estar insistiendo aunque sea en calidad de margen indeseable e indomesticable. Son los otros del margen que no cesa de hacer cortocircuito con el orden global impuesto.

¹ Hay en Galeano cierta lectura ortodoxa maniqueísta bajo una mirada moralizante de latinoamericanos buenos y europeos-yanquis malos, el cual, no obstante, no afecta su planteamiento nodal para pensar en y desde el margen, pero sí termina por simplificar las cosas.

Se trata de pensar el margen como espacio de interlocución, interdicción suspendida, y de otra manera suspenderse en los dichos e interdictos de la palabra y de la acción hacia otros devenires menores, moleculares, rizomáticos. La crisis de la modernidad eurocéntrica, bajo la máxima expresión del idealismo moderno antropocéntrico, conlleva la emergencia de otros discursos y voces. Las voces de *NuestrAmérica* tienen el potencial para repensar el margen como problematización e interlocución activa y creativa. Es posible descolonizarnos intelectual y culturalmente sin vaciarnos de sentido. Tenemos la apertura del horizonte y márgenes. El horizonte se despliega como posibilidad de potencia de estado puro. Y el margen siempre es activo, creativo, propositivo, disruptivo. ¿Es posible o deseable un lugar de enunciación, visibilización y representatividad fuera del sistema-mundo capitalista integrado? Quizá no haya un afuera absoluto, pero tenemos umbrales como espacios de dislocación, ruptura, crítica inmanente y corrosiva. Tenemos también la emergencia de narrativas plurales capaces de repensar sujeto y mundo. Tenemos más preguntas que respuestas.

El desafío sería repensar teorías, pensamientos, acciones políticas y micropolíticas de forma que promuevan la apertura de otro orden de inteligibilidad y experimentación. Se trata de elucidar la posibilidad del tránsito de la impugnación del orden, a la afirmación pura de otro orden por venir. El porvenir de otro orden se gesta en el corazón presente. Para esto tenemos un puñado de certezas negativas de lo que no se quiere y lo que no se puede admitir por ningún motivo. No más injusticia bajo el nombre de un orden legal; no más ecocidios ni genocidios bajo el imperativo categórico del despliegue planetario del gran capital. La encomienda es abrir el margen, plantear líneas de fuga en el seno del sistema-mundo capitalista para obturar otros dispositivos y disparadores. De ahí también la búsqueda de otras cartografías teóricas y experimentales: rehacer el mapa de la experiencia desde los sujetos subalternos bajo el devenir de un mundo múltiple hoy, aquí, ahora. El reto de nuestro tiempo lo constituye la emergencia de potencias disruptivas, incoercibles por el orden semiótico hegemónico; hacer que advengan potencias absolutas de lo desconocido.

Referencias

- Adorno, T. (1990). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Adorno, T. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad* (Obra completa, 6). Madrid: Akal.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, W. (1991a). *Historias y relatos*. Barcelona: Península.
- Benjamin, W. (1991b). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos* (Iluminaciones, IV). Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso: Fragmentos sobre la historia*. Santiago, Chile: LOM.
- Berti, G. (2012). Introducción al imaginario Guattari. En *Ecos del pensar*.
- Blanchot, M. (1987). *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila.
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1998). Lingüística y gramatología. En *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2002, marzo 27). *Fichus: Discurso de Frankfurt*. <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/jodidos.htm>
- Derrida, J. (2006). *Aprender por fin a vivir: Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Echeverría, B. (2005). *La mirada del ángel: En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*. México: UNAM-ERA.
- Esposito, R. (2006). Lenguaje y violencia entre Benjamin y Canetti. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, (38), 61-70. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/14921>
- Galeano, E. (2015). Los nadies. En *El libro de los abrazos* (p. 52). La Cueva. Recuperado el 18 de febrero del 2019 de http://resistir.info/livros/galeano_el_libro_de_los_abrazos.pdf
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial.
- Horkheimer, M. (2003). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lazzarato, M. (2016, noviembre). El "pluralismo semiótico" y el nuevo gobierno de los signos: Homenaje a Félix Guattari. *Errancia: Revista de Psicoanálisis*,

- Teoría Crítica y Cultura*, 14. Recuperado el 15 de agosto del 2020 de https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v14/PDFS_1/litorales%20TEXTO%2010%20EL%20PRURALISMO%20SEMIOTICO.pdf
- López Petit, S. (2020). El coronavirus como declaración de guerra. En *Sopa de Wuhan: Pensamientos contemporáneos en tiempos de pandemias* (pp. 55-58). ASPO. Recuperado el 26 de junio del 2020 de <http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>
- Merchán Parra, L. (2015). *Walter Benjamin: ¿pesimismo o utopía?: Una lectura de la historia y de la sociedad*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Peeters, B. (2013). *Derrida*. México: FCE.
- Silva Lazcano, L. (2014). *Entre el polvo del mundo: La irracionalidad, el pesimismo y la compasión en Max Horkheimer*. México: UNAM.
- Sontag, S. (1987). *Bajo el signo de Saturno*. Barcelona: Edhasa.
- Wiggershaus, R. (2011). *La escuela de Fráncfort*. México: UAM-FCE.

Capítulo 4. Puntos de fuga. Siete notas contra el progreso, para empezar a negarlo todo

ERNESTO MENCHACA ARREDONDO*

“Conmoción”

A veces una conmoción extraordinaria puede sacarnos del estado letal hacia una recepción viva. Sin embargo, no pocas veces aun el más fuerte sacudión no alcanza para convertir el estado letal en viviente. Las conmociones provenientes del exterior (enfermedad, desgracia, preocupaciones, guerras, revolución) irrumpen con violencia y con efecto largo o corto en el campo de los hábitos tradicionales. Esta irrupción, empero, no es percibida frecuentemente sino como una “injusticia” más o menos intempestiva. Entonces se impone sobre todos los demás sentimientos el deseo de regresar cuanto antes al sistema de los hábitos tradicionales.

KANDINSKY, *Punto y línea sobre el plano*

Resumen

Las presentes notas intentan dibujar algunas líneas quebradas complejas, en el sentido de Kandinsky (1952), donde cada punto recibirá variados impulsos; pero a su vez intentar señalar formas de reinención y potencia de reconstitución de nuestras perspectivas societales, cada una parte de un símbolo (Sebeok, 1994).

La primera nota describe la fotografía rota del futuro calculable y predecible, el palimpsesto imperial del devenir del virus de ese organismo nacido de la dualidad vida/muerte; apunta a describir los principales cambios del capitalismo contemporáneo: la línea rota del progreso. La segunda, referida a la señal que provoca reacciones en sus receptores, se refiere al aprendizaje del encierro/contingencia, la desmovilización momentánea

* Profesor-investigador de tiempo completo en la Unidad Académica de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-1113>

del espectáculo social. La tercera son los síntomas producto de los cambios sufridos por nuestros cuerpos, la salud, alimentación, consumo; en un correlato del miedo como resultado incidental de la agudización de los procesos de expropiación humana. Como cuarta nota, el ícono sensorial, la crisis del alma, una religiosidad extenuada, la no muerte como ícono de nuestro tiempo, las historias negadas de desaparecidos, desempleados, migrantes, en el interregno del olvido. La quinta, es un índice, sobre las alertas que generan los nuevos procesos de explotación y de trabajo, para mirar hacia nuevas colectividades donde el ritmo es la distancia social que refleja el tiempo para su llegada. La sexta es el símbolo o emblema de nuestra actualidad: el crédito, las deudas, el dinero como emblema de la barbarie, sin semejanza ni contigüidad, solo como vínculo convencional de nuestra existencia. Séptima nota, el nombre de la guerra contra la humanidad como un espacio en blanco que habita la humanidad, indicador y descriptor del acontecimiento, la naturaleza/humanidad visto como colapso, choque y confrontación permanente.

Finalmente, se busca rotular el gran desafío de nuestro tiempo, más allá de visibilizar y escuchar las voces silenciadas señaladas por Spivak (1998), porque ahora todos somos subalternos, así como mostrar cómo la rebeldía de la negación es una convocatoria a repensar nuevas semióticas políticas, la semiosis de la vida, donde la supervivencia está del lado del sí, de la afirmación de la vida en el sentido derridiano, para aprender por fin a vivir.

Palabras clave: progreso, sociedad, símbolos.

Primera nota: una fotografía, la línea rota del progreso

La modernidad y el progreso fueron la edificación simbólica del capitalismo integrada a la construcción de los Estados nacionales, que indicaban a la población un punto al final del camino, el destino y horizonte, en el marco de un nuevo proyecto político de dominación. La imagen impregnada en la mayoría de los seres humanos se difuminó y expandió apoyadas en la informática como su herramienta central. Ése fue el recuadro de

la fotografía. A la izquierda se podrían mirar la hiperindustrialización, sus mercancías, sus lujos, sus efectos, sus comodidades. A la derecha, las familias bellas, el trabajo adecuado e incluso alegre, las ventajas de la nueva vida, un auto, una casa, un perro o un gato, un televisor, un *smartphone*, etc. En medio, el garante societal: el Estado, magnánimo, inmortal, tolerante, democrático, sutilmente imperfecto. Difuminado, escondido, siempre tratando de ser invisible, el capital, el nuevo palimpsesto imperial de nuestro tiempo, moviéndose, intentando tocarlo todo para convertirlo en piedras. Ésa era la perspectiva, en el sentido de mirar a través de, es decir, la “ventana” a través de la cual percibimos, en el sentido de Erwin Panofsky (1973/2003), desde la cual nos parece estar viendo el espacio.

[...] donde la superficie material pictórica o en relieve, sobre la que aparecen las formas de las diversas figuras o cosas dibujadas o plásticamente fijadas, es negada como tal y transformada en un mero “plano figurativo” sobre el cual y a través del cual se proyecta un espacio unitario que comprende todas las diversas cosas (p. 11).

Es el cuadro-ventana que cada uno nos representamos, que se conforma con los diferentes puntos en el tiempo y espacio desde la posición relativa que ocupamos y que han determinado hasta hora el cuadro, la fotografía. Esta capacidad del sistema por imponer una impresión visual en los sujetos es el motivo de su éxito, pero también de su fracaso.

Las élites dominantes proclamaron el progreso para supuestamente mejorar el trabajo, ofrecer acceso a bienes y servicios, incluyendo la satisfacción de los imaginarios sociales. Lo que sucede hoy es su fragmentación, estalla esa fotografía en pedazos, se fractaliza como parte de su proceso de disolución. La desigualdad, la segmentación social y la fragmentación general de los derechos y de los valores socioculturales; su intercambiabilidad y flexibilidad de acuerdo con el interés particular, son el correlato de la desconfianza e incertidumbre en el entramado institucional global. La imagen de confianza, estabilidad de las estructuras institucionales se cae a pedazos, las creencias de la población se remueven, el horizonte está roto.

La desorientación es parte de la ruptura del horizonte, como señalaría la ensayista Hito Steyerl (2012/2014) en su obra *En caída libre: Un experi-*

mento mental sobre la perspectiva vertical. Mientras caes, el sentido de orientación podría empezar a engañarnos. “El horizonte se agita en un laberinto de líneas que se desploman y pierdes toda conciencia de qué es lo que está arriba y qué abajo, qué viene antes y qué después, pierdes conciencia de tu cuerpo y de tus contornos” (p. 16). Y, efectivamente, con la pérdida del horizonte inicia la retirada del paradigma estable de la modernidad y el progreso.

Nuestra contemporaneidad muestra la caída de diversas teorizaciones, antes ancladas en las verdades absolutas. La incertidumbre, la inestabilidad, la maleabilidad como características de la interdependencia de todo, son parte de nuestras vidas. La nueva producción y consumo de mercancías ha traído consigo la ruptura de la racionalidad, bajo el predominio de lo imaginario y la representación de nuevas necesidades sociales, pero, al mismo tiempo destruye el entramado organizacional edificado, sus antiguas reglas e instituciones físicas y simbólicas.

Entonces el cuadro-fotografía se desmorona. A la izquierda la tecnociencia vaporiza sus propias creaciones, no las deja establecerse: un invento reduce inmediatamente al siguiente, los lujos de los ricos deben ser escondidos por el miedo, el mundo se hace pequeño, la luna, el espacio como horizonte, nadie aun cree que sea posible mirar. A la derecha, la institución de la familia se rompe, no es posible frente al entramado del trabajo que se ofrece como ilusión, el rostro de los trabajadores no indica felicidad, la alegría de vivir dejó su lado a la desesperación, al sosiego de la muerte. El vaciamiento del Estado ha conllevado a una mayor concentración del poder, pero también a la concentración de la actuación pública. Sus rituales son cada vez más patéticos, sus figuras emblemáticas se han vuelto bufones mediáticos, sus otrora funciones centrales se desplazan, se fragmentan; no controla economía ni violencia, su inmortalidad se empieza a cuestionar, aumenta su grado de autoritarismo e intolerancia, y su porte democrático se resquebraja, destruye sus propias reglas. El capital mueve sus tentáculos, entra y sale vertiginoso de los espacios más inhóspitos, sus telarañas destruyen lo que tocan, ocasionalmente levanta sus símbolos y posteriormente los derriba; reescribe la biblia contemporánea asumiéndose como dios del dinero, el problema son sus límites espaciales y que destruye su alimento, naturaleza y seres humanos. La finitud y pers-

pectiva lineal de su crecimiento aportan a su destrucción.

Desde la Antigüedad aristotélica hasta el siglo XXI, la idea de darle sentido a la historia de la humanidad ha trascendido por distintos caminos, pero la idea de progreso se fue pintando como signo de supremacía e inmortalidad. Fueron borradas o traslapadas las ideas magistrales de Ortega y Gasset (1964) relativas a que el hombre va obteniendo una creciente experiencia a lo largo de la historia, explicada como un proceso de descubrimiento de valores, como una experiencia que explora cierto perfil estimativo de los pueblos, como un sistema que rebela y define cierto carácter general de una época.

Para Nisbet (1980/1994), el progreso es más que un avance material, moral y espiritual: “The concept of progress-of slow, gradual, and continuous change that is uniform in its large encompassment of the human race, has been for several centuries the means of accounting for cultural differences among the peoples of the world” (p. XIII). Esto ilustra la idea de un cambio lento, gradual y continuo que le da cierta uniformidad al largo acontecer de la raza humana.

Así, la idea de progreso que emergió en el seno del pensamiento moderno, como centro de la ideología occidental desde el siglo XVIII, fue homogeneizando todos los espacios sociales: economía, cultura, vida cotidiana, contenida, como lo describe García Morente (2002), en las actitudes fundamentales que permiten repensar los problemas de la vida. El ser humano, frente a la necesidad de explicaciones coherentes sobre su naturaleza, recurre a esta idea/concepto y la lleva más allá de la esfera de la ciencia, animando la esperanza, formulando una *idea práctica* que moldea nuestro pensar habitual, más que una teoría filosófica o histórica, debido a que el hombre de hoy en día aún cree que la humanidad ha progresado y, además, que seguirá haciéndolo en términos kantianos.

García Morente (2002) despliega el símbolo señalando que en cada época de la historia hay un repertorio de ideas, creencias, esperanzas, preferencias y odios que se generalizan y forman la personalidad singular del “alma colectiva” de dicho momento. Las esferas de las ciencias hicieron suya la noción de progreso, llegando incluso a mistificarlo. Para pensadores como Darwin, Wallace, Turgot, Condorcet, Saint-Simón, Kant, Hegel, Marx y Spencer, entre otros, el progreso es el impulsor y productor de la

razón, la libertad, la igualdad y la soberanía. En el momento que la Ilustración secularizó a la sociedad, el concepto de progreso cobró potencia.

La idea misma de progreso conlleva pensar en un desplazamiento hacia una meta. Este movimiento, a su vez, puede observarse desde dos posiciones: desde el punto hacia donde va, y desde donde viene y se aleja. A esto se denomina “retroceso” o “regreso”. Un tercer espacio inherente al concepto de progreso es la tercera dimensión del tiempo, *la meta del futuro*. Visto de una manera integral, estas tres posiciones conforman un plano tridimensional de valores que el hombre les otorga.¹

Si el progreso es una idea práctica y si el hombre no solo es naturaleza sino también historia, entonces la existencia de uno o varios acontecimientos nos remiten a pensar en el futuro como posibilidad donde se entretrejen los signos de nuestra época. Entonces, desde el punto de vista de la esperanza de felicidad, es válido preguntarse nuevamente por la cuestión kantiana, esto es si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor, para lo cual requiere la existencia de una causa. Definida esta posibilidad que actúa efectivamente, se pone de relieve un cierto acontecimiento.²

Para Kant (1784/2005) en “¿Qué es Ilustración?”, esta causa permanente que ha guiado a los hombres por la vía del progreso es el signo de la existencia de una disposición moral del género humano. Por consiguiente, el acontecimiento que podría permitirnos decidir si hay progreso sería un signo *rememorativum, demonstrativum, prognostikon*.³

Foucault (2003), en su seminario sobre el texto de Kant *¿Was ist Aufklärung?*, se cuestionaba si existirá ese acontecimiento y, advertía, usando

¹ La explicación de por qué no podemos ver la dirección del tiempo, o retroceder en nuestra vida, es porque lo prohíbe la segunda ley de la termodinámica, según la cual el desorden o la entropía aumenta siempre con el tiempo. En otras palabras, se trata de una forma de ley de Murphy, donde si las cosas van a ocurrir, ocurrirán. Esto, si es cierto que el universo va expandiéndose, como lo asevera Stephen W. Hawking (2007/2013), en *Teoría del todo. El origen y el destino del universo*.

² En síntesis, la fijación de una causa nunca podrá determinar sino efectos posibles o, más exactamente, la posibilidad del efecto; pero la realidad de un efecto solo podrá ser registrada por la existencia de un acontecimiento.

³ Es necesario “que sea un signo que indique que esto ha sido siempre así es el signo rememorativo; un signo que haga patente que las cosas suceden actualmente de esta forma es el signo demostrativo; que muestre en fin que esto sucederá ininterrumpidamente de esta manera ‘signo pronóstico’” (Kant, 1784/2005, p. 31).

las palabras de Kant, sobre buscar el *signo*, no en los grandes acontecimientos, sino en aquellos menos grandiosos. Foucault ejemplifica cómo en la Revolución Francesa, lo significativo —más allá del drama mismo— es su conversión y constitución en espectáculo y la manera de ser aprehendida por aquellos que no participaron, sino que la observaron, la presenciaron. Agregaríamos que como una ventana, y para bien o para mal, se dejan llevar por ella.

Entonces, el signo del progreso, referente a la revolución, es lo que acontece en la conciencia de aquellos que no la hacen. En torno a ella —diría Kant—, había “una simpatía rayana en el entusiasmo”. De ahí que sea el entusiasmo por la revolución el signo del progreso como una disposición moral de la humanidad.⁴

Si acaso la revolución acaba en fracaso o si todo volviese de nuevo a su mismo cauce, el principio está en que su perspectiva no perdería nada de su fuerza. Ese acontecimiento es demasiado grandioso, se halla estrechamente ligado al interés de la humanidad. Entonces el acontecimiento, resultado del progreso social en todas las esferas de la vida, no es en sí mismo lo que acontece, sino su imagen, como signo reiterativo de quienes, expectantes, observan constantemente su propagación y se dejan llevar por ella.

Segunda nota: una señal, la desmovilización momentánea del espectáculo

Sebeok (1994/1996) aduce que hay por lo menos seis especies de signos que caracterizan la semiosis en los sistemas biológicos. La señal “es un signo que mecánica (naturalmente) o convencionalmente (artificialmente) provoca alguna reacción en un receptor” (p. 38). Utiliza el ejemplo de una exclamación o la descarga de una pistola al descubrir una huella. Así visto, el miedo es la señal que caracteriza a nuestra época. Así, el miedo y los odios acumulados tienden a repercutir en nuestra existencia.

⁴ El entusiasmo por la revolución es el signo que ubica Foucault en Kant, de una disposición moral; “esta disposición se manifiesta permanentemente de dos maneras: en primer lugar, en el derecho de todos los pueblos a darse la constitución política que les conviene y, en segundo lugar, en el principio conforme al derecho y a la moral, de una constitución tal que, evite, en razón de sus propios principios, toda guerra agresiva” (Foucault, 2003, p. 64).

Estamos en una época de cerraduras, alarmas antirrobo, cercas de púas electrificadas, muros, personal de seguridad privada por todas partes; vivimos llenos de prensa amarillista lista para atrapar la presa diaria del espectáculo mediático, bajo causas que generen más miedo viral, lo suficientemente potente para dejar escapar un poco de odio y de miedos acumulados. Bauman (2006/2008) describe cómo el miedo es el nombre que damos a la incertidumbre:

El miedo es más temible cuando es difuso, disperso, poco claro; cuando flota libre, sin vínculos, sin anclas, sin hogar ni causa nítidos; cuando nos ronda sin ton ni son; cuando la amenaza que deberíamos temer puede ser entrevista en todas partes, pero resulta imposible de ver en ningún lugar concreto. “Miedo” es el nombre que damos a nuestra incertidumbre: a nuestra ignorancia con respecto a la amenaza y a lo que hay que hacer —a lo que puede y no puede hacerse— para detenerla en seco, o para combatirla, si pararla es algo que está ya más allá de nuestro alcance (p. 10).

Esa incertidumbre se generaliza, pero también la otra pandemia producto del Covid-19, declarada oficialmente el 11 de marzo del 2020, produce su propio terror. Por un lado, abajo aumentan las personas excluidas del sistema imperante; desolación, despojos, violencia, desempleo, desprecio, humillaciones, dejan la marca de una guerra que se extiende y profundiza. Arriba, cada vez menos, la generación de ricos, cada vez son increíblemente más ricos, pero también cada vez más su propio sistema los acorrala, los reduce, los encierra. Ese espectáculo de guerra entre el trabajo y el capital, producto del confinamiento, se detiene momentáneamente para ensayar sus poses, fotografiarse, lucir sus mejores galas. De pronto asistimos a la justificación de la explotación en las plantas maquiladoras, en los *supermarkets*, fábricas, minas. “¡La economía es necesaria!” gritan. ¡Pero sobre todo las ganancias! Ahí, los mercados financieros son los vencedores. Frente al dilema de la economía o la vida, los mercados optan por la muerte, y las transformaciones que ofrecen van de la mano de la inteligencia artificial, la automatización y robotización. Abajo, la gente, aquella que tiene posibilidades reales de resistir un confinamiento, aprende que la vida es primero. Quienes son obligados a incorporarse al proceso de ex-

plotación aprenden dónde está el enemigo, quién es. Ambos procesos, los cuales permiten ver el espectáculo del capitalismo desplegarlo con su faz más cruda, seguramente tendrán consecuencias en la organización social y en la conciencia de los pueblos.

El poder se refugia detrás de quienes fungen como representantes gubernamentales, entre la desterritorialidad de las redes electrónicas. Su táctica de invisibilidad se advierte en la temporal y fugaz retirada de la economía real. Las decisiones de los Estados nacionales son tomadas cada vez más frecuentemente fuera de sus fronteras. Las nuevas élites políticas asumen su papel dentro del juego político como proceso de entretenimiento, cada día más tosco, arengados por los dueños de los medios de difusión masiva de información. En muchas partes la pandemia detiene los ritos públicos que tienen la función de mostrar la unanimidad, lealtad e impresionar al público expectante.

Scott (1990/2004) señala cómo ese proceso de retórica para convencer a los subordinados y alcanzar la hegemonía en el sentido gramsciano, debería lograr convencerlos ideológicamente de que gobiernan en su nombre, y es precisamente este aspecto el que la pandemia desnuda. Por eso la mayoría de gobernantes apela a motivos muy humanos, para no descubrir su discurso oculto.⁵

En México, al terror que provoca la guerra contra el narcotráfico, se suma el de morir de hambre, y además, por la enfermedad del Covid-19. Esta *imagen* del miedo, que inculca a los subordinados el tener siempre presente la posibilidad de que suceda alguna forma prematura de muerte, es la que define la relación de subordinación. Pero también rompe el idilio de la gubernamentalidad democrática y desnuda su lado opresor.

⁵ El discurso oculto y las formas disfrazadas de disidencia pública pueden ayudarnos a comprender mejor los actos carismáticos de las nuevas élites políticas. El carisma no es una cualidad —como, digamos, los ojos cafés— que alguien posee de manera natural; el carisma es, como se sabe, una relación en la cual unos observadores interesados reconocen (y pueden incluso ayudar a producir) una cualidad que ellos admiran.

Tercera nota: los síntomas, los procesos de expoliación humana

Siguiendo a Sebeok (1994/1996), un síntoma es “un signo compulsivo, automático, no arbitrario, como el del significante unido al del significado a la manera de un enlace natural” (p. 40). Lo entendemos como un proceso natural que la sociedad ejerce para enfrentar las causas y los orígenes de su condición de probabilidad. Sebeok señala cómo la semiótica la refiere en su primer uso a preocupaciones médicas y cambios en la condición del cuerpo humano, como parte de las tres ramas de la antigua medicina griega. Acudiendo a Darwin, Sebeok muestra cómo las demostraciones sintomáticas fueron observadas y descritas por el investigador y retomadas por la investigación moderna en el ámbito de la comunicación animal:

[...] en el fondo descansa sobre pasajes tales como su observación de que la erección de los apéndices dermales en una variedad de los vertebrados “es una acción refleja, independiente del deseo; y esta acción debe ser contemplada, cuando tiene lugar bajo la influencia de la cólera o del temor, no como un poder adquirido para la obtención de alguna ventaja, sino como resultado incidental, al menos en gran medida, del ser sensorial afectado. El resultado, en cuanto que es incidental, puede ser comparado con la profusa sudoración de una agonía provocada por el dolor o el terror” en los humanos (Darwin, 1872, p. 101, citado en Sebeok, 1994/1996, p. 42).

En este sentido se observan efectos incidentales que podemos analizar sobre las cosas que los humanos estamos haciendo durante la contingencia, como efecto de las demostraciones sintomáticas.

Si bien el trabajo es la afirmación de la potencia del hombre y de la vida, se debe distinguir siempre el trabajo que se padece producto de la sociedad capitalista, el cual consume todas las energías dentro del proceso de acumulación que trata de absorber nuestros cuerpos y pensamientos, a diferencia del que introduce la vida y el entusiasmo en redes de cooperación y reproducción fuera del tiempo formulado por el capital (Negri y Hardt, 1994). A pesar de las sofisticadas formas de sujeción del capitalis-

mo para someter a la gente a la intensidad del trabajo, la pandemia permite ver sus resistencias. Por todos lados observamos movilizaciones en contra de la intención de integrar al trabajo arriesgando sus vidas. Para el capital es más importante la acumulación. Para la gente es más importante el valor de la vida. Ésa es la distinción central.

Ahora, los conceptos *trabajo* y *valor* se contienen. Negri y Hard (1994) entienden el trabajo como “una práctica creadora de valor, el cual funciona como una analítica social que interpreta la producción de valor a través de todo un espectro social en términos económicos y culturales por igual” (p. 14), con la cual divergen de quienes utilizan el concepto de *performatividad* como un paradigma del análisis de las prácticas sociales, para centrarse en lo que llaman “prácticas creadoras de valor”.⁶ Centran su atención en la producción de subjetividades que animan a la sociedad para observar la producción de la producción misma. Sin embargo, no se debe olvidar que aún hoy no todo está subsumido por el capital.

Marx (1973) integra los aspectos cualitativos y cuantitativos del trabajo a la hora de calcular la proporción del tiempo necesario para la producción de una determinada mercancía, tratando de encontrar las leyes del valor para dejar plasmado el modo de efectuar las elecciones sociales, el orden subyacente bajo la superestructura cultural existente en la sociedad capitalista.

El punto es que el desarrollo capitalista acelerado por la pandemia, cada vez incorpora menos trabajo vivo a sus procesos de producción, dejando fuera del sistema cada vez a mayor número de personas. En consecuencia, se pueden observar las consecuencias en la forma del gasto y el consumo, los efectos en el empleo y el aumento de la pobreza.

Por ejemplo, muchas cosas que la gente querría consumir son ahora prohibitivas. Hay pérdida de ingresos y se reduce el consumo de un número creciente de bienes. La tendencia en el gasto total con tarjetas de débito y crédito en México se comporta igual a las proyecciones estimadas con pandemia o sin ella, profundizada con la última, pero tienden a la contracción, y los sectores más afectados en los niveles de consumo son los rela-

⁶ Para mostrar el uso del concepto de performatividad como modelo de prácticas sociales, véanse los trabajos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y la propia interpretación de Jacques Derrida.

cionados con el turismo, transporte y consumo en restaurantes o servicios de comida rápida (Esquivel, 2020).

En el aspecto de pérdidas de empleo formal, éste ha sido muy rápido y su magnitud ya ha excedido al ocurrido en la crisis del 2008-2009. En su mayoría, los afectados son trabajadores de bajos niveles de ingreso. Hablamos de 83.7% de los trabajadores que perciben entre uno y dos salarios mínimos (Esquivel, 2020). El problema es que la población ocupada representa 43.6%, y 60% se encuentra en la informalidad. Este último sector —como músicos, teatro, organización de eventos sociales, etc.— también es avasallado por el cierre temporal. Estamos hablando de alrededor de 14 millones de personas en México que actualmente están disponibles para trabajar, pero no lo pueden hacer. Esto llevará a un aumento de la pobreza estimado entre 8 y 13%. Si en 2018 el número de personas en situación de pobreza multidimensional era de 9.3 millones y en pobreza extrema de 21 millones de personas, podríamos llegar a tener “70 millones de personas pobres en México y una tasa por ingresos de 56% de la población total, es decir, el nivel más alto de pobreza en lo que va del siglo” (Esquivel, 2020, p. 10). Estas tendencias en las estimaciones vienen siendo registradas por el Coneval incluso antes de la pandemia.

Frente a este panorama uno puede preguntarse qué está haciendo la gente para discernir sobre las relaciones, interacciones y formas que asume, por un lado, la vida y, por otro, la política, a lo que se designa como “biopolítica”.⁷

Me parece que lo primero que se hace es negar la realidad, asumir la contingencia, representarse otra posibilidad, y el proceso político que actualmente se conformaba como un hecho dado, ahora se le empieza a cuestionar. Aspectos como la salud, el crecimiento demográfico, las migraciones, los matrimonios, divorcios, abortos, etc., opciones que antes aparecían en la perspectiva de una decisión individual como derecho de vida, pasan al ámbito de la política sobre la vida social, y ese proceso modifica todas las formas actuales de redefinición del proceso sociopolítico.

⁷ Etimológicamente, podemos acercarnos a la definición de biopolítica entendiendo la raíz *bíos* como ‘vida’ y *política* como ‘gobierno’. Sin embargo, en la Antigüedad la vida era concebida en dos acepciones distintas, no sinónimas, el *bíos*, como la existencia de vida, una forma de vivir del hombre o de cualquier comunidad o asociación y el *zōē*, como simple hecho de vida biológica (Maldonado, 1999).

El despliegue de la biopolítica, o la relación entre política y vida, es una articulación permanente de estrategias para su regulación y funcionamiento, las cuales constituyen diversos mecanismos o dispositivos para regular el cuerpo social.⁸ Estos dispositivos pueden ser un conjunto heterogéneo de mecanismos que componen desde discursos, narrativas, hasta instituciones.

Es precisamente en este momento cuando la población se cuestiona su propia constitución sociopolítica. El propio hecho de preguntarse por sí mismo y la situación imperante y el ejercicio de estas acciones de reflexión devienen en una nueva subjetividad con capacidad de ruptura como potencia. Foucault (1976/2005) señala que cuando el sujeto instituido pone en el centro de su flexibilidad el imaginario social, en común, público, político y la política, que es su expresión procedimental, rompe con determinismos y abre la actuación sobre lo social.

Esa nueva subjetivación, si bien produce símbolos y emociones, también provoca nuevas actuaciones políticas, rompe las ataduras de sus propios productores. De ahí la necesidad de aumentar los procesos de flexibilidad colectiva como síntoma incidental de la expropiación humana que actualmente sufrimos.

Cuarta nota: el icono sensorial, las crisis extenuadas

Se dice que un signo es icónico “cuando hay una similitud topológica entre un significante y su denotado” (Sebeok, 1994/1996, p. 44).

Sebeok señala que la dificultad quizá puede ser controlada por la siguiente vía: supongamos que un personaje contemporáneo tan renombrado como el papa me es conocido únicamente a través de su fotografía —como lo es para la mayoría de los católicos— o de alguna otra representación pictórica, pero que un día consigo verlo en persona. En ese momento el papa vivo se convertiría para mí en el “signo icónico” debido a su

⁸ Cómo lo muestra Cornelius Castoriadis (1997 [2001]), más allá del alimento —y las necesidades biológicas primarias—, la elección de necesidades está llevada por un sistema de significaciones imaginarias que valoran y desvaloran, estructuran y jerarquizan un conjunto cruzado de objetos que son la orientación de una sociedad. Entonces, el efecto cultural, entendido como sistema de significaciones imaginarias, juega un papel importante a la hora de estructurar las necesidades de la población.

imagen familiar, su *denotatum* fotográfico o litográfico. Este problema tampoco es desconocido para los etologistas (p. 45).

El anterior ejemplo de signo icónico, trasladado a nuestra circunstancia con un personaje/signo llamado virus (que provoca las enfermedades asociadas al Covid-19) funciona como icono sensorial, sobre todo en el momento de sentir su presencia real. Cuando algo de quien solo escuchamos renombrar de manera persistente y permanente en todos los medios de exposición telesocial, algo que no podemos ver pero se ha dibujado/simbolizado de diversas maneras por el espectáculo mediático, entonces, al presenciar su *shock* material, sentimos su símbolo, su referencia, su significado.

Pero también se genera lo que Sebeok (1994/1996) denomina la “regresión vertiginosa”, ilustrada de la siguiente forma:

[...] Podemos decir que una hija pequeña es un signo icónico para su madre si hay una similitud topológica entre ella, como significante, y su madre, su *denotatum*; sin embargo, la niña puede asimismo, aunque sin duda en menor grado, estar como un signo icónico por su padre, por cada uno de sus hermanos, por todos los de su familia, o incluso por todos los mamíferos, todos los vertebrados, etc., y así sucesivamente, en inacabable retrogradación hacia *denotata* más generalizados (p. 46).

La función icónica alerta, moviliza y se resiste frente a la tormenta. Este proceso generaliza el icono y vuelve significantes las similitudes topológicas del ser humano, en todas partes, sin importar las falsas fronteras geográficas, ilusas diferencias de raza, grados y/o posiciones sociales. La vida humana se vuelve defensora de su propia especie.

Sebeok ya esclarecía cómo esta función está bien ilustrada en la sustancia de alarma segregada por las hormigas *Pogonomyrmex badius*: si el peligro para la colonia es momentáneo, la señal —la emisión de cierta cantidad de feromona— se desvanece rápidamente dejando al grueso de la colonia como estaba. Por el contrario, si el peligro persiste, la sustancia se expande para así involucrar a un número cada vez mayor de trabajadoras. El signo es icónico, puesto que varía en proporción análoga al crecimiento o disminución de los estímulos de peligro (p. 46).

Este proceso puede explicar por qué la gente se moviliza según las señales de alarma que hay a su alrededor y no puede ser alertada por una amenaza televisada. Sus sustancias de alerta se concretan de manera cercana en el colectivo del que vive, y si hay una mayor individualización no puede ser alertada, por lo que es sorprendida por las amenazas, cualesquiera que estas sean. El cuerpo colectivo del ser humano es lo único que puede proteger su sobrevivencia, alertarlo, protegerlo, ayudarlo, así como observar y entender su signo icono sensorial. Por ello, algunas personas van al trabajo arriesgando su sobrevivencia, pero cuidando a su cercanos, reportando con amistades y familiares su situación. Otras, por el contrario, no advierten el peligro e ignoran el signo. Ese comportamiento alude a nuestro lado animal en su sentido primitivo de sobrevivencia. En esta orientación, debemos hablar de otra forma de desigualdad de la colectividad e individualidad.

Por eso el significado de la desigualdad de la muerte; es decir, al pensar cuál es la diferencia hoy, se observa que efectivamente hay una crítica de que son pocos o muchos los muertos por el Covid, pero el problema de esta desigual es que no es un asunto de que nos vayan matando lentamente, como con los alimentos transgénicos o alimentos chatarra a los que nos han tenido acostumbrados, sino que hoy es una muerte inmediata. El infectado puede morir en cinco o en diez días, si carece de la capacidad biológica y material para enfrentar la enfermedad, como ocurre con la mayoría de las personas que tienen alguna morbilidad o no disponen de recursos para ser atendidas como corresponde. En cinco días el contagiado se agrava y en diez días muere, a diferencia del tabaquismo. Para quienes fumaban o alguna vez lo hicieron, la muerte es lenta, imperceptible en el transcurso de los años en que se es fumador. Algo similar ocurre con enfermedades como la diabetes. Pero la diferencia de esta desigualdad de la muerte está en quién es el culpable de ella, y ahí es la parte donde se denota el problema de la ira, la rabia, el enojo, el sentimiento que brota por todas partes como icono sensorial de alarma.

Quinta nota: un signo indexical (indicialidad), explotación y trabajo

El trabajo es un signo índice que alude a un aspecto inherente a la vida, pero su contigüidad, la explotación, no es su semejante. El trabajo es posible sin explotación.

Se dice que un signo es indexical cuando su significante es contiguo a su significado o es una muestra de él. El término *contiguo* no tiene por qué ser interpretado literalmente en esta definición con el significado de “adjunto” o “adyacente”. En este sentido, la estrella polar puede ser considerada como indicativa del polo norte por cualquier habitante de la Tierra, a pesar de las inmensas distancias que separan una de otro. Es más, la continuidad debería ser considerada en yuxtaposición con el principio más importante en la definición de icono, a saber: la semejanza (Sebeok, 1994/1996, p. 47).

Por lo tanto, el signo indexical del trabajo es el que se observa en el horizonte, es lo que anuncia la presencia de nuevas e inexploradas formas de trabajo, sobre todo si se piensa en un ejercicio libre, sin explotación, de apoyo mutuo y colectivo, donde se respeta individualidad y colectividad y, entonces, junto a la imagen rota de la fotografía palimpsesta, se pueda crear otro mundo posible.

En uno de sus ejemplos más importantes, Peirce recuerda que la huella del pie que Robinson Crusoe encuentra en la arena es índice para él de la presencia de alguna criatura. De igual manera, animales de todo tipo dejan su impronta cada noche en los campos: huellas y rastros “de inmensa variedad, a menudo maravillosamente nítidos”. Estas “historias escritas en códigos de huellas” obligan a “la identificación del campo” y han sido bellamente descifradas por naturalistas tan experimentados como Ennion y Tinbergen (1967, p. 5). Sus meticulosas fotografías de huellas e impresiones forman una colección imponente de signos indexicales en el sentido más literal e inmediato (Sebeok, 1994/1996, p. 48).

Así, las huellas y rastros de la explotación son estas historias que estamos escuchando cada vez más cerca de nosotros: desempleo, pago por jornales, disminución de salarios, descansos no pedidos, trabajos sin contratos,

solo de palabra; fragilidad absoluta, precarización, humillación de los trabajadores, obligados a realizar trabajos de más de las supuestas ocho horas legales. Los rastros que eso deja son los procesos de ruptura social. Si pudiéramos fotografiar estas imágenes, observaríamos los signos indexicales de nuestra explotación humana.

El proceso de explotación de los trabajadores es un signo indexical que alerta sobre las nuevas formas de trabajo que empiezan a brotar por todas partes para lograr algo muy simple: la sobrevivencia. El hecho de que no podemos vivir solos es el signo índice para conseguir otras formas de trabajo colectivo, y en este sentido, el ritmo con el que avanza es la distancia social que refleja el tiempo para su llegada.

Sexta nota: es un símbolo, los emblemas de la barbarie

El dinero es el símbolo, el emblema de la barbarie, y las deudas son su correlato. El vínculo convencional entre su significante y su designación lo distingue de los otros iconos, o índices o del nombre que se asume. Aquí la intención de la forma dinero es lo que define su emblema, el negocio, el *cash*, la tarjeta, los *bitcoins*, las nuevas estafas que preparan el terreno para, técnicamente, exprimir a la población.

Se llama *símbolo* a un signo sin semejanza ni contigüidad, sino solamente con un vínculo convencional entre su significante y su denotado, además de tener una clase intencional para su designado. La característica “vínculo convencional” —atribuida al “carácter imputado” de Peirce— es presentada, por supuesto, para distinguir el símbolo tanto del icono como del índice, mientras que la característica “intensión” se utiliza para distinguirla del nombre (Sebeok, 1994/1996, p. 49).

Ese vínculo convencional mediatizado por el papel verde o el oro, que a través de los años se establece como símbolo en todo el mundo, es el proceso que actualmente tiene endeudados a individuos, familias, gobiernos locales y Estados nacionales enteros. Así, cuando hablamos de emblemas —como la Torre Eiffel, o la hoz y el martillo—, podemos pensar en cuáles son los símbolos que esos emblemas están dejando en esta época. Los em-

blemas de nuestro tiempo, tatuados en nuestros cuerpos como huellas de nuestras luchas por las identidades, podrían ser el miedo como manifestación por todos lados y, solo como ejemplificación, se puede ver cómo cada vez un porcentaje mayor de mujeres prefieren no procrear, como síntoma actante de su resistencia. Y así muchas otras señales sociales, en diversos ámbitos de nuestras vidas, hábitos, estados de ánimo, etc. En suma, un emblema central, por lo menos en las sociedades capitalistas, es la deuda.

En primer lugar, veamos cómo se está endeudando el Estado nacional bajo la falsa premisa de que no se está endeudando el país. Me parece que es erróneo a partir del discurso mediático que hegemonizan los medios de comunicación. Notemos cómo el actual presidente de México señaló recientemente que “ni que estuvieran de florero” cuando el VIP\$ Invest le ofreció el financiamiento de doce mil millones de dólares a las empresas mexicanas con el apoyo previo de Hacienda. Entonces, a partir de eso, aquí hay un primer endeudamiento que sería de 12 mil millones de dólares. Un poco antes de esos días, el Banco de México había realizado en los mercados de valores, una solicitud de bonos de deuda por 6 mil millones de dólares. En total da 18 mil millones de dólares. Para enfrentar esta crisis, el gobierno mexicano va a dedicar 622 556 millones de pesos, es decir, el equivalente a 25 mil millones de dólares.

Lo que se intuye es que en esos 25 mil millones van incluidos los 12 mil millones de VIP y los 6 mil millones de los bonos, lo que equivale a que realmente el gobierno mexicano va a destinar 7 mil millones para enfrentar el Covid. De ellos, prácticamente la mitad se van a ir en proyectos que ya tenían programados, como el financiamiento del Tren Maya, el transístmico, las refinerías, etc., y la otra mitad se va a estos apoyos sociales y a las microempresas.

Para finales de noviembre del 2020, el financiamiento internacional se ha puesto a disposición del gobierno mexicano. Me parece pues que hay un error de apreciación. Evidentemente se está incrementando el endeudamiento del gobierno mexicano, aunque no lo está haciendo por la vía tradicional. Este endeudamiento va limitando cada vez más la actuación y administración gubernamental. Al cierre del periodo del tercer trimestre, el saldo de la deuda neta del Gobierno Federal se ubica en 9 252 411 000 000 de pesos, de la cual 73.8% se encuentra en moneda nacional (SHCP, 2020).

Así podemos enumerar también el endeudamiento de los gobiernos estatales. Al primer trimestre del 2020, la deuda de las entidades federativas y municipios del país asciende a 597 791.6 millones de pesos, que representa 62.8% de las participaciones federales. Hago notar que por lo menos cuatro estados están al borde de su sostenibilidad: Coahuila, Chihuahua, Nuevo León y Quintana Roo (Herrera González, 2020). Lo mismo sucede con la deuda de las familias, que para 2016 llega a más de 3 billones de pesos. La deuda de los hogares registrada en marzo de 2019 pasa de 16.3% del PIB a 17.8% para 2020 (Villanueva, 2020).

Entonces, el símbolo del dinero, con una clara intención de endeudar a todos, destruye todo a su paso, representa el emblema de la barbarie por venir.

Séptima nota: el nombre, el acontecimiento

El nombre del acontecimiento es la guerra, una que se hace contra la humanidad en un territorio global que habita como un espacio en blanco, donde naturaleza y humanidad son los objetivos del capitalismo, visto como colapso, choque y confrontación permanente, que consume todo, contamina al extremo y aniquila ambos ejes de su funcionamiento. En tal sentido, la descripción referente a su objeto es una guerra contra la humanidad.

Se llama *nombre* a un signo que tiene una clase extensional para su designado. Según esta definición de Sebeok (1994), los individuos denotados por un nombre propio no tienen atribuida una propiedad común, excepto el hecho de que todas ellas responden por su nombre.

Así,

Una definición extensional de clase es la que viene dada por “la enumeración de los nombres de sus miembros, o bien por el hecho de señalar a cada uno de sus miembros sucesivamente” (Reichenbach, 1948, p. 193); o como Kecskemeti (1952, p. 130) observa, “considerado en términos de su intensidad [...] un nombre es simplemente un espacio en blanco, a menos que y hasta que sea sustituido por una descripción referente al mismo objeto”, es

decir, “Verónica la del pañuelo”, santa Verónica, etc. (citados en Sebeok, 1994/1996, p. 52).

Por eso es el nombre de nuestro tiempo, la desolación que va dejando es impresionante, expulsión de miles de personas deambulando. La desolación de la pobreza, la desesperanza frente a nuestros muertos, desaparecidos, feminicidios, etc. Por eso, siempre ha sido necesario romperlo todo.

Cuando la significación de un signo remite a un único denotado se dice que es singular. Los signos singulares, incluyendo los nombres propios, pertenecen a un modo de significación que Morris (1971, p. 76 y sig.) ha denominado *namors*, “que son símbolos de la lengua”. Los *namores* son miembros de una misma familia de signos, llamados “identificadores”, a la que pertenecen otras dos categorías: los *indicadores*, dependientes no lingüísticos de los *namores*, y los *descriptores*, “identificadores que describen una situación” (Sebeok, 1994/1996, p. 53).

Este signo no es singular, pero sí describe una situación particular de cómo vivimos y qué estamos enfrentando. Es una confrontación completamente desigual. El capitalismo utiliza todo su arsenal, despoja, humilla, explota y va contra todos los diferentes. La humanidad enfrenta esta guerra con su singularidad.

Cada miembro de esta sociedad “tiene alguna relación particular con todos los demás miembros”, y por esta razón se da a conocer a todos los demás como único. Unido a los esfuerzos por establecer y mantener la necesaria red de vínculos sociales “personales” múltiples, encontramos el desarrollo de una forma íntima de comunicación que incluye necesariamente el uso de signos de soporte apropiados: así, la noción de “unicidad” invita a pensar la manifestación de indicadores o, en la terminología de Goffman (1963, p. 56), *identity pegs* (citado Sebeok, 1994/1996, p. 53).

En ese reconocimiento de la necesidad de fortalecer los vínculos sociales, las relaciones colectivas, está la *signature* de su compromiso para enfrentar a un enemigo que está en todos lados. Por supuesto, es un proceso de lucha permanente, donde los signos no verbales también son vitales para la sobrevivencia.

A manera de cierre

Todo lo expuesto anteriormente debe ser completado con un examen más profundo de cada nota, puesto que el gran desafío es repensar nuevas semióticas políticas, donde la semiosis es la vida. Es decir, como señalaría Sebeok (1994/1996) refiriéndose a todas las cosas vivientes y su armoniosa unidad:

Por “cosas vivientes” entendemos no solamente los organismos pertenecientes a uno de los cinco reinos, a saber, el de Monera, Protoctista, Animalia, Plantae y Fungi, sino también los componentes de sus partes jerárquicamente desarrolladas, empezando con una célula, unidad semiótica mínima, correspondiente a cincuenta genes aproximadamente, o a miles de miles de millones (10^{12}) de átomos intrincadamente organizados. (Se omiten los virus porque no son ni células ni agregaciones de estas.) Nuestros cuerpos son ensamblajes de células, aproximadamente cien mil millones (10^{14}), unidas armoniosamente a través de un incesante flujo vital de mensajes (Sebeok, 1994/1996, p. 22).

La semiosis nos invita a señalar los objetos de nuestros recuerdos, experiencias, abstracciones y pensamientos, incluso desde la ética animal, es decir a todos los seres vivos en general. El último signo debe ser la colectividad, como espacio de recreación humana como signo del signo, incluyendo el signo cero como sistema de sobrevivencia.

Los vehículos del signo cero también tienen lugar en los sistemas de comunicación animal. Thus Ardrey (1970, p. 75) afirma que la llamada de alarma del “elefante africano es el silencio”, y por su parte René-Guy Busnel destaca que el parámetro temporal entre el mensaje intercambiado por dos miembros de las especies *Laniarius erythrogaster*, es decir, “el modelo rítmico de los silencios [...] y no la parte acústica de la señal en sí misma” transporta la información (1968, p. 138, citados Sebeok, 1994/1996, p. 34).

Esa sobrevivencia nos incluye, porque cada vez es más transparente nuestra subalternidad, las promesas se caen a pedazos, y es necesario rea-

firmar la vida. Sobre todo porque debemos reivindicar el derecho a una vida digna de ser vivida, donde “Todos somos supervivientes con la sentencia en suspenso” (Derrida, 2005/2006, p. 22). Por eso sobrevivir es una dimensión estructural en términos derridianos:

Todos los conceptos que me ayudaron a trabajar, particularmente el de la huella o lo espectral, estaban vinculados al “sobrevivir”, como dimensión estructural y rigurosamente originaria. Esa dimensión no deriva ni del vivir ni del morir. Tampoco lo que llamo “el duelo originario”. Éste no espera a que se produzca la denominada muerte “efectiva” (Derrida, 2005/2006, p. 24).

No sé si, al igual que la guerra, la sobrevivencia sea un concepto. Para Derrida es un concepto original que constituye la estructura misma de nuestra existencia, marcada por la huella del testamento, en tanto que interpreta la sobrevivencia no como finitud sino como esperanza y futuro. Compartiendo su mirada, la deconstrucción está del lado de la afirmación de la vida.

No, la deconstrucción está siempre del lado del *sí*, de la afirmación de la vida. Todo lo que digo —al menos, desde “Pas”, en *Parages*— acerca de la supervivencia como complicación de la oposición vida/muerte procede en mí de una afirmación incondicional de la vida. La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir, a la muerte, pues la supervivencia no es solo lo que queda: es la vida más intensa posible (Derrida, 2005/2006, pp. 49-50).

Una afirmación de la vida, desde el lecho de la muerte, donde es necesario pensar no solo en lo que queda como escenario futuro, sino lo que dejamos como transcurso, como cartografía y deconstrucción de nuestros signos demasiado humanos.

Referencias

- Bauman, Z. (2006/2008). *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Argentina: Paidós Ibérica.
- Castoriadis, C. (1997 [2001]). Visiones sobre el México finisecular: Conversación inédita con Cornelius Castoriadis. *Metapolítica*, 5(18), 11-21.
- Derrida, J. (2005/2006). *Aprende por fin a vivir: Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires: Amarrortu.
- Esquivel, G. (2020, julio). *Los impactos económicos de la pandemia en México*. Banco de México. Recuperado de <https://www.banxico.org.mx/publicaciones-y-prensa/articulos-y-otras-publicaciones/%7BD442A596-6F43-D1B5-6686-64A2CF2F371B%7D.pdf>
- Foucault, M. (1976/2005). *Historia de la sexualidad, 1: La voluntad de saber* (Trad. de U. Guiñazú; 30ª ed. en español). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2003). *Sobre la Ilustración*. España: Tecnos.
- García Morente, M. (2002). *Ensayos sobre el progreso*. Madrid: Encuentro/ Ma. Josefa García y García del Cid.
- Spivak G. C. (1998) *¿Pueden hablar los subalternos?* (trad. Asensi Pérez Manuel), España : Museu D'art Contemporani de Barcelona (MACBA).
- Hawking, S. W. (2007/2013). *La teoría del todo: El origen y el destino del universo* (4ª reimp.). México: Random House Mondadori.
- Herrera González, V. (2020, julio). *Reporte trimestral sobre la deuda de las entidades federativas y los municipios, correspondiente al primer trimestre de 2020*. Senado de la República. Recuperado de <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/handle/123456789/4938>
- Kandinsky, V. (1926/1995). *Punto y línea sobre el plano: Contribución al análisis de los elementos pictóricos* (Trad. de R. Echavarren; 5ª ed.; col. Labor). Colombia: Quinto Centenario.
- Kant, I. (1784/2005). *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra.
- Maldonado, C. E. (1999). Esbozo de una filosofía de la lógica de la complejidad. En C. E. E. Maldonado (Ed.), *Visiones sobre la complejidad* (vol. 1, pp. 9-26). Santa Fe de Bogotá, Colombia: El Bosque.
- Marx, C. (1973). *El capital* (tomo 1). La Habana, Cuba: Ciencias Sociales/Instituto del Libro.

- Morris, C. (1971) *Signos, lenguaje y conducta*, (Trad. Rovira Armengol José), Buenos Aires: Editorial Losada.
- Negri, A. y Hardt, M. (1994). *El trabajo de Dionisos* (Trad. de R. Sánchez Cedillo). Madrid: Akal.
- Nisbet, R. A. (1980/1994). *History of the idea of progress* (4ª ed.). Estados Unidos: Transaction.
- Ortega y Gasset, J. (1964). Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores? En J. Ortega y Gasset (Ed.), *Obras completas, IV (1941-1946) y Brindis y prólogos* (pp. 315-335). Madrid: Revista de Occidente/Talleres Gráficos.
- Panofsky, E. (1973/2003). *La perspectiva como "forma simbólica"* (Trad. de V. Carreaga; 2ª ed. en Fábula). Barcelona: Tusquets.
- Scott, J. C. (1990/2004). *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos* (Trad. de J. A. Mora). México: ERA.
- Sebeok, T. A. (1994/1996). *Signos: Una introducción a la semiótica* (Trad. de P. Torres Franco). Barcelona: Paidós.
- Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP). (2020, 30 de octubre). *Informes sobre la situación económica, las finanzas públicas y la deuda pública al tercer trimestre de 2020*. México: Gobierno de México. Recuperado de https://www.secciones.hacienda.gob.mx/work/models/estadisticas_oportunas/comunicados/ultimo_boletin.pdf
- Steyerl, H. (2012/2014). *Los condenados de la pantalla* (Trad. de M. Expósito). Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Villanueva, D. (2020, julio 16). Deuda en México escala a 106 por ciento del PIB: IIF. *La Jornada*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/ultimas/economia/2020/07/16/deuda-en-mexico-escala-a-106-por-ciento-del-pib-iif-621.html>

Índice general

Sumario	7
Prólogo <i>Mauricio Beuchot</i>	9
1. Dejar ver/no dejar ver. La ambigüedad de la pasión en la era del móvi <i>Jorge Ignacio Ibarra Ibarra</i>	13
Resumen	13
Introducción	13
Las tecnologías de la comunicación	14
La coquetería y la ambigüedad sexual renovadas por la tecnología	18
Algo de biopolítica	24
La imagen y el poder: dispositivos para captar el deseo	28
Narciso el poderoso	34
Dejar ver, no dejar ver, un rezo de la coquetería y el auge del no	36
Referencias	39
2. De la omisión a la exacerbación discursiva del no en los rasgos semióticos del lenguaje virtual, la inseguridad social y la lucha de género <i>Dalia Reyes Valdés</i>	41
Resumen	41
Introducción	42
Patentizar el No desde su ausencia	45
No al desnudo	52
No nombre	58
Discusión	63

Referencias	64
3. De la negación como afirmación pura. Teoría crítica, deconstrucción, semiótica disruptiva <i>Sigifredo Esquivel Marin</i>	67
Resumen	67
Introducción	68
Horkheimer: la teoría crítica como proyecto de vida	70
Adorno: potenciar la crítica como dialéctica negativa	75
Benjamin: la dialéctica en reposo y el despertar de los vencidos	80
Derrida: deconstruir los signos del logocentrismo	93
Guattari: los signos de nuestro tiempo	97
En lugar de conclusiones: hacia semióticas disruptivas y subjetividades insurgentes	107
Referencias	109
4. Puntos de fuga. Siete notas contra el progreso, para empezar a negarlo todo <i>Ernesto Menchaca Arredondo</i>	111
Resumen	111
Primera nota: una fotografía, la línea rota del progreso	112
Segunda nota: una señal, la desmovilización momentánea del espectáculo	117
Tercera nota: los síntomas, los procesos de expoliación humana	120
Cuarta nota: el icono sensorial, las crisis extenuadas	123
Quinta nota: un signo indexical (indicidad), explotación y trabajo	126
Sexta nota: es un símbolo, los emblemas de la barbarie	127
Séptima nota: el nombre, el acontecimiento	129
A manera de cierre	131
Referencias	133
<i>Índice general</i>	135

*Semiótica del no. Lecturas críticas de un
presente abmigu*, de Dalia Reyes Valdés
(coordinadora) publicado por Ediciones Comunicación
Científica S. A. de C. V., se terminó de imprimir en mayo de
2022 en Litográfica Ingramex S.A. de C.V., Centeno 162-1, Granjas
Esmeralda, 09810, Ciudad de México. El tiraje fue de 500 ejemplares.

La rebeldía de la negación es un signo omnipresente. El no moderno se caracteriza por su ausencia: la omitida respuesta en redes sociales; la exacerbación visual de la mujer con poder como prueba de su capacidad para negarse; la existencia tangible del No Nombre, cuyo cuerpo ocupa las fosas comunes.

La trascendencia social de la negación que construye al ser humano abarca desde la inmediatez comunicativa hasta la fundamentación del constructo ontológico colectivo, en donde el no se instala dentro del amplio rango compartido de la descortesía, el desconocimiento, la incapacidad o la repulsa.

La multiplicidad formal de su presencia en la interacción significativa moderna ha fortalecido a la negativa en la medida que esté ausente; paradójicamente, la ausencia del no clarifica y robustece el rechazo.

Las categorías semióticas del comportamiento léxico también están atravesadas por las formaciones imaginarias causadas por los códigos culturales: los usos semióticos del silencio siempre son pandemia lingüística.



Dalia Reyes Valdés es PhD en Educación por la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) y posdoctorada en Diseño Curricular para la Formación de Investigadores por la Red Internacional sobre Enseñanza de la Investigación (RISEI). Es docente investigadora en la Escuela Normal Superior del Estado de Coahuila y Coordinadora de la Especialidad en Periodismo en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Autónoma de Coahuila. Sus áreas de interés son discurso y práctica docente para la movilidad social; investigación educativa, y formación de formadores en el área de lenguaje.



**COMUNICACIÓN
CIENTÍFICA** PUBLICACIONES
ARBITRADAS
HUMANIDADES, SOCIALES Y CIENCIAS
www.comunicacion-cientifica.com



[DOI.ORG/10.52501/CC.023](https://doi.org/10.52501/CC.023)

ISBN-33: 978-607-99636-4-4



9 786079 963644



UANL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



FFyL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



ESCUELA NORMAL SUPERIOR
DEL ESTADO DE COAHUILA

