



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

LA TEORÍA CRÍTICA DE FREDRIC JAMESON Y LAS ESTRATEGIAS DEL
ANÁLISIS CULTURAL

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

PRESENTA:
MANUEL ANTONIO GUILLÉN PUENTE

NOMBRE DEL TUTOR:
DR. CARLOS OLIVA MENDOZA, FFyL, UNAM
COMITÉ TUTOR:

Dra. Elisabetta Di Castro Stringher, FFyL, UNAM
Dr. Ambrosio Velasco Gómez, IIF, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

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

**LA TEORÍA CRÍTICA DE FREDRIC JAMESON Y LAS ESTRATEGIAS DEL ANÁLISIS
CULTURAL**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

MANUEL ANTONIO GUILLÉN PUENTE

TUTOR: DR. CARLOS OLIVA MEDOZA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, NOVIEMBRE DEL 2018.

UNAM—Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A CAMILA Y VALENTINA, MIS HIJAS.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a todos los miembros del comité tutorial, doctores Ambrosio Velasco, Elisabetta Di Castro y, por supuesto, Carlos Oliva, por la dedicación que durante los años de hechura de la presente tesis siempre tuvieron para conmigo. Su lectura fue atenta, sus críticas, comentarios y sugerencias, puntuales; y, sobre todo, su trato siempre fue del mayor respeto, haciéndome sentir de manera invariable que me encontraba entre colegas de la filosofía en México. Su retroalimentación fue fundamental para mejorar sustancialmente el contenido de mi argumentación, misma que, claro está, es de mi exclusiva responsabilidad intelectual.

De la misma manera, agradezco la lectura precisa de los doctores Pedro Enrique García y Felipe Curcó, que hicieron señalamientos importantes y me alentaron a seguir adelante con el proyecto. El doctor Curcó, además, compartió conmigo largas horas de conversación no solo sobre la tesis, sino sobre la vida misma.

Agradezco íntegramente a mi compañera y amiga, Miriam Urbano, no sólo por compartir la vida conmigo, sino por sus precisos señalamientos estéticos en temas focalizados de la presente tesis, demostrando que la *expertis* artística, no sólo es práctica, sino también hondamente teórica.

LA TEORÍA CRÍTICA DE FREDRIC JAMESON Y LAS ESTRATEGIAS DEL ANÁLISIS CULTURAL

Tesis que para obtener el grado de doctor en filosofía presenta: Manuel Antonio
Guillén Puente. Número de cuenta: 093514565.

ÍNDICE

Introducción.	7.
Capítulo 1. Consideraciones conceptuales preliminares.	13.
1.1. Estados Unidos y la circunstancia postmoderna.	13.
1.2. Postmodernidad y Tercer Mundo.	19.
1.3. Postmodernidad y crisis.	22.
1.4. Crisis de la Modernidad y “decadencia” de Estados Unidos.	28.
Capítulo 2.	34.
2.1. Formas de vida y conceptualización epocal del mundo de la vida.	34.
2.2. Algunos elementos estructurales del discurso cultural utópico.	38.
2.3. Utopía y revolución.	40.
2.4. Utopía, cultura y Modernidad.	46.
2.5. Algunas paradojas de la Modernidad y su importancia para el sentido de lo postmoderno.	48.
2.6. La Postmodernidad como estadio histórico y sociológico.	53.
2.7. Desarrollos distópicos postmodernos y herencia apocalíptica.	66.
Excursus: la ominosa predicción del México <i>cyberpunk</i> en la obra de Carlos Fuentes.	59.
Capítulo 3. El vínculo cultural entre el apocaliptismo antiguo y moderno.	79.
3.1. Imaginario social y Postmodernidad.	79.
3.2. Raíces medievales del apocaliptismo contemporáneo.	82.
3.3. Cristianismo, apocaliptismo y Modernidad.	85.
3.4. Apocaliptismo y narrativas sobre la Modernidad.	92.
3.5. Utopía moderna, temporalidad e inminencia imaginaria del fin de los tiempos.	96.

Capítulo 4. Quebranto ideológico y Postmodernidad.....	102.
4.1. La crítica social adorniana: el caso del cine.....	102.
4.2. Arte, cultura y mercado.....	109.
Capítulo 5. Vínculos entre utopismo y acción política; disutopía y pérdida del sentido de lo político.....	142.
5.1. Cultura postmoderna y neoapocaliptismo.....	142.
5.2. La disutopía contemporánea.....	148.
5.3. Formas contemporáneas de explotación pre y post capitalistas: La realidad contrasistémica.	153.
5.4. Desdiferenciación y desregulación del sistema social periférico.....	156.
5.5. El principio de la mafia, posthegemonía y condición postmoderna.....	161.
Conclusiones.....	173.
Bibliografía.....	182.

LA TEORÍA CRÍTICA DE FREDRIC JAMESON Y LAS ESTRATEGIAS DEL ANÁLISIS CULTURAL.

INTRODUCCIÓN

El objetivo general de esta investigación ha sido evaluar críticamente las aportaciones y carencias del discurso teórico de Jameson en torno a la relación entre textualidad crítica y acción política en el entrecruce histórico de la Modernidad y la Postmodernidad.

El presente trabajo se realizó dentro del proyecto de investigación, “Teoría crítica en México. Los casos de Mariflor Aguilar, Bolívar Echeverría y Adolfo Sánchez Vázquez”. PAPIIT IN40391716.

Para ello, seguí la ruta crítica de algunos temas centrales: **1)** la reconstrucción moderna del discurso utópico, por una parte, y del discurso apocalíptico, por otra; **2)** las vías culturales por las que dichas reconstrucciones impregnaron el discurso de la filosofía política moderna; **3)** la manera en que dicho discurso se convirtió en planes de acción, a manera de ingenierías sociales efectivas durante el periodo moderno clásico que, de manera convencional, podemos ubicar entre 1789 y 1945; **4)** la transformación de las utopías modernas en distopías postmodernas, encarnadas, hasta el día de hoy, en productos culturales masificados (novelas, filmes, cómics; pero también en teorías sobre la crisis ecológica, el riesgo nuclear y la amenaza terrorista); **5)** una especulación fundada acerca de si dichas distopías contemporáneas han permeado culturalmente hasta conformar un estado social postpolítico (por este término entiendo la pérdida de solidez

ideológica y comportamental de los valores políticos modernos, como la democracia, los derechos humanos y el cosmopolitismo).

Panorama general

La presente investigación tiene como referente principal la obra del filósofo estadounidense contemporáneo, Fredric Jameson; particularmente sus más recientes estudios en torno a la utopía, si bien vinculados con el resto de sus textos de teoría crítica sobre las interrelaciones entre cultura, política y sistema económico global.

La elección de Jameson para abordar y elaborar categorías como la ya mencionada utopía, y otras circundantes como distopía, anti utopía, apocaliptismo y revolución, entre otras, tiene como fundamento la extensión que en su obra dedica a su tratamiento teórico, la vinculación que establece con discursos extra filosóficos, como la literatura y la política, y un estilo filosófico aglutinante que incorpora lo mismo la herencia del marxismo humanista que los desarrollos, hoy canónicos, de la teoría crítica adorniana.

Esto, por supuesto, no quiere decir que los análisis de Jameson agoten los temas antedichos, quizá incluso posean un núcleo intensamente polémico a la luz de otras investigaciones sobre los mismos temas. Existe la posibilidad de que sus reflexiones en torno al vínculo entre cultura y acción política sean no sólo matizadas, sino impugnadas por otros estudiosos académicos de estas materias. Por ello, contemplo asimismo una discusión textual entre la filosofía de Jameson y visiones alternativas como las de Bolívar Echeverría, Immanuel Wallerstein, Cornelius Castoriadis y Hans Robert Jauss. El centro de las mismas es el deslinde de qué cuenta como discurso utópico determinante de la política y si no es esta una extrapolación forzada que hace el profesor norteamericano desde una forma literaria hasta una programática de ingeniería social realmente existente.

La filosofía de Jameson, que algunos estudiosos de su obra han preferido llamar “teoría” o “teoría crítica”, por las antedichas características de la misma, posee un núcleo central de interpretación de la época contemporánea, que el autor planteó con puntualidad hace poco más de tres décadas. A lo largo de este tiempo, en el que su creatividad analítica se ha mantenido vigente, ha ampliado conceptualmente esos compromisos hermenéuticos iniciales, ensanchando el campo de interpretación de los mismos, al tiempo que han recibido agregados, algunas

enmiendas y la influencia de otras corrientes y pensadores de los que se ha valido en sus investigaciones. A continuación, presento un sucinto cuadro conceptual del desarrollo de su pensamiento:

Las etapas filosóficas de Fredric Jameson

1984: «El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío»

Tesis principales:

- El postmodernismo es el resultado de la tercera fase del capitalismo: capitalismo tardío o financiero, precedido por el capitalismo industrial y el capitalismo mercantil.
- El postmodernismo es la superestructura y el capitalismo financiero la infraestructura.

Compromiso neomarxista claro.

- Fenómenos artísticos producidos por esta dinámica: el pastiche, el deconstructuivismo, el hiperrealismo, la nostalgia.



Agregados posteriores a estas tesis (década de los noventa y cambio de siglo):

- El postmodernismo es el reflejo de un cambio civilizatorio mayor: la consciencia de la retirada de la «sociedad civil», mejor llamada «sociedad burguesa».
- El voluntarismo y el individualismo creativo también inciden en los desarrollos culturales y no sólo la infraestructura económica.
- Fenómenos artísticos que revelan este estado de cosas: las distopías cinematográficas, literarias y pictóricas.



Interludio post 11/S

- El ataque a las Torres Gemelas no significó un gran cambio en la dinámica del capitalismo tardío, pero profundizó parte de su modo de ser: la primacía del espacio y la temporalidad simultánea mediática.
- Revisa el rol de la utopía en la época contemporánea, en la que parece que el sistema-mundo capitalista es más fuerte que nunca. Analiza el advenimiento de las distopías.
- Estudia lo que revelan las ficciones futuristas catastrofistas sobre la época actual, de transición y de ruptura con los «grandes relatos» de las ideologías del siglo XX.



Revisiones de él mismo a su teoría (2010):

- En lugar de haber hablado del «postmodernismo», haber hablado de la «Postmodernidad», puesto que él se refería a una etapa estructural histórica y no sólo a un estilo cultural.
- Reitera el desplazamiento en lo social, de lo temporal a lo espacial, pero subraya las consecuencias psicosociales de esto.
- Influencia de las abstracciones del capital financiero en la vida cotidiana y en las artes: énfasis en lo momentáneo y lo simultáneo, mercantilización de toda la creación artística.

Otra cuestión de importancia en la investigación es la incorporación de un discurso filosófico aún no estandarizado académicamente, pero sí de importancia cada vez mayor en la logosfera mundial. Me refiero a las aportaciones conceptuales de autores como Peter Sloterdijk, Jon Beasley-Murray y diversos analistas, especialmente estadounidenses del ámbito de la Ciencia Política, que proporcionan paisajes mentales que considero importantes para complementar los análisis culturales de Jameson, quien justamente puede ser considerado como un filósofo en esta línea colindante entre lo académico y el ensayo filosófico libre.

Una de las estrategias analíticas a la que recurriré con frecuencia en la presente tesis doctoral es el análisis estético de una multiplicidad de manifestaciones artísticas reveladoras del estado cultural de la época que intento aquí problematizar; es decir, el arco sociohistórico que nos lleva de la ruptura moderna con la cosmovisión medieval a nuestros días. En este punto, sigo la afirmación que Jauss elabora en torno a la obra de Starobinski, con su análisis de la sedimentación y vivacidad de lo social en lo estético: “el descubrimiento de actitudes latentes, su inclusión en el proceso social de las imágenes del mundo que se van configurando y la concreción de ese cambio de horizonte en los puntos de intersección de sus manifestaciones artísticas”.¹ Es decir, la búsqueda de los espacios clave de los procesos del cambio histórico encarnados en las diversas manifestaciones del arte; las cuales, no prejuiciaré entre “altas” o “bajas”, debido a que en todas ellas puede rastrearse parte importante del imaginario social y sus nivelaciones temporales. Por ello, la serie de ejemplos que utilizaré nos llevarán del cómic a la novela, y de esta a las series de televisión, pasando también por el arte cinematográfico y las artes plásticas.

Que las representaciones artísticas revelen el estado de una época es ya un parámetro aceptado desde hace tiempo en la filosofía de la cultura, y muchas veces la delimitación entre esta y la estética es difusa y seguramente sólo por las conclusiones obtenidas es que se puede establecer un grado diferencial entre ambas subramas de la filosofía. Asimismo, la dinámica utilitaria de la sociedad, que en el marxismo clásico fue identificada con la productividad capitalista y sus ramificaciones, puede ser analizada con un cariz diverso a las mediciones económicas desde el ámbito de la cultura. Algo a lo que en su momento se refirió Bolívar Echeverría:

El “mundo de la cultura” no puede ser visto como el remanso de la improductividad permitida (en última instancia recuperable) o el reducto benigno (en última instancia suprimible) de la irracionalidad que se encontraría actuando desde un mundo exterior, irreal y prescindible, al

¹ Hans Robert Jauss, *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004, p. 102.

servicio de lo que acontece en el mundo realista y esencial de la producción, el consumo y los negocios... La realidad cultural da muestras de pertenecer orgánicamente, en interioridad, a la vida práctica y pragmática de todos los días incluso allí donde su exclusión parecería ser requerida por la higiene funcional de los procesos modernos de producción y consumo.²

² Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, México, Itaca-Fondo de Cultura Económica, 2010, p 20.

Capítulo 1.

CONSIDERACIONES CONCEPTUALES PRELIMINARES.

1.1. Estados Unidos y la circunstancia postmoderna.

Hablar de la dialéctica entre utopías y distopías es hacerlo también de la que existe entre la Modernidad y la Postmodernidad. Al nombrar estos términos, doy por sentado su carácter intelectual, cultural y, sobre todo, histórico. Por ello, es ineludible comenzar con el análisis del Estado nacional que con mayor puntualidad ha encarnado dichos estadios históricos: los Estados Unidos de América. Ya decía Hegel en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, con referencia a dicha nación:

El principio fundamental de sus Estados es el comercio, principio muy parcial, que no tiene aún la firmeza del comercio inglés. Carece todavía de crédito y de seguridad en los capitales y no es aún bastante sólido. Por otra parte, solo tiene por objeto los productos de la tierra y no géneros fabricados, artículos industriales. El interior de Norteamérica, dedicado a la agricultura, hace grandes progresos, pero no se encuentra aún bastante cultivado... Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado, es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante, sino que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Solo así puede producirse un sistema civil, y esta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no pueden ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico (...) Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur³

³ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 176-177.

Más allá del conocido evolucionismo histórico hegeliano, la prognosis que realizó en el primer cuarto del siglo XIX sobre Estados Unidos fue puntual y certera. Efectivamente, cien años después de las aseveraciones hegelianas, la nación norteamericana estaba a punto de convertirse en imperio global. Como tal, no tanto sustituyó a Europa, sino que materializó una nueva versión del mundo paneuropeo. En ella, encarnó, con idiosincrasia, el elemento sociocultural puntero de la civilización europea en los últimos cuatro siglos: la Modernidad. De manera que al describir la época contemporánea, es inevitable equiparar Estados Unidos con la Modernidad y sus avatares.

Ha sido mayoritariamente aceptado que, después del imperio romano, Occidente no había vivido nada similar hasta el desarrollo de los Estados Unidos como potencia universal. Hay una equiparación recurrente entre ambos imperios. Está presente tanto en la historiografía tradicional (así Paul Johnson⁴), en los análisis teóricos básicamente apologéticos (Fukuyama⁵) o críticos (Wallerstein⁶) y, por supuesto, de manera pervasiva en la cultura popular, dominada por el cómic y el cine.⁷

Podría pensarse que la equiparación es arbitraria, puesto que a lo largo del tiempo histórico que va del siglo IV (final del imperio romano occidental) a nuestros días, ha habido imperios vastos e importantes como el español, el francés y el inglés. Sin duda, como en toda equiparación histórica, hay arbitrariedad y fantasía, pero también un parangón real e indiscutible: la penetración cultural de ambos imperios en una escala global. La huella romana por los territorios conquistados reverbera aún en nuestros días y no es cosa menor que el estudio del marco jurídico imperial siga vigente, en el nivel universitario, en numerosos países justamente latinos. Ni qué decir de la multiplicidad de lenguas derivadas del latín, que hoy conforman la vasta zona psicosemántica de las lenguas romances⁸.

⁴ Véase, *El nacimiento del mundo moderno*, Javier Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2000.

⁵ Confróntese, *América en la encrucijada*, Ediciones B, Barcelona, 2007. Si bien el autor prefiere el término “superpotencia”.

⁶ Confróntese, “La trayectoria del poder estadounidense” en *Este País* n° 187, octubre del 2006, pp. 4-15.

⁷ Pensemos, por ejemplo, en *Apocalypse Now* (1979) de Francis Ford Coppola: el imperio en su huida exterior a todo galope, se topa no tanto con un feroz enemigo de resistencia, sino con su propia versión maligna. Recreación magistral del arquetipo de la sombra, cuyo inicio literario occidental es, por supuesto, el *Evangelio de Mateo* y la tentación de Jesús en su ayuno desértico. O, en la estupenda alegoría postmodernista del imperio estadounidense en la pasada década, plasmada en la novela gráfica *Civil War* de Mark Millar y Steve McNive, Marvel comics, 2008.

⁸ Utilizo el término de acuerdo con la definición ya clásica de Jerry Fodor: como la imbricación de significado, representación y actitudes proposicionales; es decir, el espacio del lenguaje como conformador de la vida mental de las personas. Véase, *Psicosemántica*, Madrid, Tecnos, 1994.

De manera generalizada, los expertos aceptan tácitamente la figura imperial de la vasta nación norteamericana, sin utilizar la palabra “imperio” o sus derivados como “imperialismo” y “poder imperial”, debido a las resonancias negativas que tiene en el resto del mundo, especialmente por la belicosidad estadounidense a lo largo de su historia independiente.⁹ No obstante, en las descripciones mismas de la circunstancia del país del norte del continente, se presupone dicho estatus. Por ejemplo, en los análisis dedicados a la administración de Barak Obama en *Foreign Affairs*, se lee:

Civil war, sectarian tensions, and state failure in the Middle East and Africa ensure that Islamist terrorism will continue its spread in those regions —and most likely in the rest of the world as well. Most worrisome is the emergence in Iraq and Syria of the self-proclaimed Islamic state (also known as ISIS), a protean Salafi jihadist organization whose brutal violence, ability to capture and hold territory, significant financial resources, and impressive strategy acumen make it a threat unlike any other the United States has faced in the contemporary era... The Obama years have put in stark relief the inescapable dilemma faced by any U.S. president trying to protect the United States and its allies from terrorism.¹⁰

Con la consecuencia, de que uno por supuesto se pregunta qué tendría que hacer una nación interviniendo militarmente tan lejos de su territorio, excepto que considerase como universal su zona de influencia estratégica.¹¹ Es decir, como lo han hecho los imperios a lo largo de la historia. No expresar de manera directa que Estados Unidos es un imperio se vincula con la auto percepción positiva generalizada que en el interior del país se tiene sobre su posición en el mundo. Para las mayorías estadounidenses, la misión global de su país es básicamente encomiable y no tiene nada que ver con otras naciones de influencia e injerencia mundial a lo largo de la historia. Como lo expresa el investigador Max Paul Friedman: “Nosotros, los

⁹ Un panorama preciso de esta circunstancia durante la posguerra lo tenemos en James T. Patterson, *El gigante inquieto*, Crítica, Barcelona, 2006. Aunque, por supuesto, nos podemos retrotraer hasta la invasión de México en 1846.

¹⁰ Véase, Jessica Stern, “Obama and Terrorism” en *Foreign Affairs* volumen 94, n° 5, septiembre/octubre de 2015, p. 62. Número dedicado a “Obama’s World. Judging His Foreign Policy Record”.

¹¹ Puede verse un panorama general de la influencia mundial de Estados Unidos en la actualidad en el artículo “Why Is America’s Foreign Policy Still Punching Above Its Weight?” de Stephen M. Walt, en *Foreign Policy On Line*, disponible en: http://foreignpolicy.com/2016/06/09/why-is-americas-foreign-policy-still-punching-above-its-weight/?utm_source=Sailthru&utm_medium=email&utm_campaign=New%20Campaign&utm_term=*Editors%20Picks

estadounidenses, no estamos acostumbrados a considerar a nuestro país como uno más en una larga serie de imperios, que no difiere de forma sustancial de muchos del pasado. Así, hemos desarrollado el concepto de «antiamericanismo» como algo tan trascendente como la misión histórica de nuestra nación, asumiendo que es la bondad inherente a Estados Unidos lo que inexplicablemente suscita resistencias en el resto del mundo”.¹² «Antiamericanismo», entendido como “enésimas repeticiones de los mismo tópicos: porque los extranjeros son reacios a la modernidad o porque no les gusta la democracia”.¹³

Otros analistas son mucho más explícitos al respecto, y han afirmado sin sutilezas retóricas el cariz imperial norteamericano. Es el caso del historiador Niall Ferguson, para quien Estados Unidos es un imperio sin duda alguna. “The United States is an empire- indeed, one of the most powerful empires in all history —but refuses to acknowledge the obvious. This is part of the problem, for at present, America is a colossus with an attention deficit disorder, practicing cut-price colonization... We know that the United States accounts now for roughly two-fifths, 40 percent, of all military expenditures in the world. In strictly military terms, then, there never has been an empire as powerful as America under George W. Bush”.¹⁴

El militarismo es sin duda uno de los ejes centrales de la vida imperial, tanto en el siglo II, como en el XXI. Junto con ello, en el caso de Estados Unidos, la presencia de su cultura es tan vasta que se erige ya como punto de encuentro entre las diferencias nacionales y regionales. Música, televisión, historietas, cine, política, tecnología y literatura estadounidenses son el lugar común de convergencia global. “...the United States also has one very important attribute of empire not contained in the dictionary definition. It has the ability to export its cultural values. Indeed, it has the ability to make its cultural values not only attractive to other peoples, but to make those peoples adopt them voluntarily”.¹⁵

De manera cierta, hay críticos que dicen que Estados Unidos ejerce una hegemonía mundial, pero que no puede equipararse con la conquista territorial tradicional de los imperios de la antigüedad; que su estructura no es equiparable a la transplantación cultural romana, vía prolongadas campañas militares en los territorios conquistados, sino más bien un imperialismo

¹² Cfr., Max Paul Friedman, *Repensando el antiamericanismo*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2014, p. 21.

¹³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁴ Véase, “America as an Empire, Now and in the Future”, en: <http://nationalinterest.org/article/america-as-empire-now-and-in-the-future-2390>

¹⁵ *Ibidem.*

de coerción militar comercial, al estilo de la Inglaterra del siglo XIX, sólo que bajo las circunstancias de la globalización tecnologizada contemporánea.

Sin descalificar estas precisiones, la equiparación no es uno a uno y es más un panorama interpretativo sobre la influencia mundial de una súper potencia militar, económica y cultural como Estados Unidos, siendo además parte de su auto percepción nacional, incluso desde la época de los padres de la patria. Pero también hay afinidades puntuales, como las que destaca el profesor de Harvard, Charles S. Maier, en su defensa de la equiparación imperial entre Roma y la república norteamericana:

Empires rule by virtue of the prestige they radiate as well as by their military might. Indeed they are likely to collapse if they have to resort to force alone. They must provide public goods of diverse sorts. Artistic styles, a hegemonic language, consumer preferences and tastes, flow outward with power and investment capital. Empires have justified their supra-ethnic domination by invoking allegedly universal values or cultural supremacy, and have diffused these public goods by cultural diplomacy and exchanges. Empires claim a universalistic or grandiose normative mission – often religious, but sometimes secular. Roman Christianity, Greek Christianity, Islam, Marxism, economic growth, market democracies and human rights have all served as universal claims. Even if empires originate in a concept of shared kinship descent, whether as Trojans transplanted to Italy or sons of Osman, or Mongol clans, they add far more encompassing values: Roman law and citizenship, defense of the true faith, Christian, later Catholic, or Muslim. In modern times they substitute secular aspirations, a belief in education, economic progress and modernization, in the historical role of the working classes, most recently, an appeal to encompassing human rights.¹⁶

Y, sin mayores matices, el historiador Morris Berman, uno de los principales críticos de la circunstancia estadounidense en la actualidad, afirma un claro paralelismo entre la decadencia del imperio romano occidental y el imperio estadounidense postmoderno. Algo que ha sostenido desde hace una generación, pero que se volvió acuciante durante los años de la administración Bush. El autor lo expone de la siguiente manera:

Immanuel Wallerstein afirma que Europa y Asia nos ven como un país mucho menos importante en el panorama internacional, que el dólar es más débil, que es posible que la proliferación nuclear sea imparable, que el ejército americano está estirado al límite y que nuestras deudas nacional y comercial son enormes. Nuestros días de hegemonía, e incluso es posible que de liderazgo, parecen haber terminado... El resultado de todo esto, me parece, es que el declive de Roma (por ejemplo), y no los ciclos autorreparadores de la historia americana, es una guía más fiable para nuestro futuro

¹⁶ Véase, Charles S. Maier, “An American Empire? Implications for Democracy, Order and Disorder in World Politics” en Paper: *American Primacy and Its Discontents*, Belfer Center for Science and International Affairs, Harvard Kennedy School, octubre del 2003, p. 15.

[...] Conforme avanzamos a lo largo de los siglos, los paralelismos entre los Estados Unidos contemporáneos y la Roma del imperio tardío, y el posterior hundimiento hacia la Edad Oscura, se vuelven cada vez más sugerentes. El siglo III d. C. estuvo caracterizado por una guerra casi continua, combinada con el hundimiento de la moneda y el ascenso de una monarquía militar.¹⁷

De manera que al hablar de la Postmodernidad como un estado histórico propio, como un desarrollo cultural de raíz particular y expansión global, algunos pensadores se han centrado en la circunstancia estadounidense para dar cuenta de ello. Es el caso de Fredric Jameson. Desde su fundacional obra de mediados de los ochenta (recopilada después con ensayos afines, a manera de libro, a principios de los noventa), “Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism”, dejó claro que, para él, la equiparación entre postmodernismo y cultura imperial no es sólo posible, sino necesaria: la infraestructura económica que sustenta y posibilita la aparición de las manifestaciones culturales postmodernistas, como el pastiche, el hiperrealismo y la arquitectura deconstructivista, tiene como centro generador la economía global estadounidense. Por ello, al hablar de la Postmodernidad es inevitable centrarse en la circunstancia norteamericana.

El escritor e intelectual neoyorquino, Don DeLillo, supo ver esto de manera preclara en un momento traumático de la vida imperial estadounidense postmoderna: el ataque y caída de las Twin Towers del World Trade Center de la ciudad de Nueva York en septiembre del 2001. En un ensayo elaborado días después de dicho ataque, el novelista realizó una profunda revisión de la circunstancia estadounidense a la vuelta del milenio.¹⁸ Con agudeza analítica y maestría narrativa, afirmó entonces:

In the past decade the surge of capital markets has dominated discourse and shaped global consciousness. Multinational corporations have come to seem more vital and influential than governments. The dramatic climb of the Dow and the speed of the Internet summoned us all to live permanently in the future, in the utopian glow of cyber-capital, because there is no memory there and this is where markets are uncontrolled and investment potential has no limit.

¹⁷ Confróntese, Morris Berman, *Edad oscura Americana. La fase final del imperio*, Sexto Piso, México, 2007, pp. 404-406.

¹⁸ Véase, Don DeLillo, “In the Ruins of the Future. Reflections on terror and loss in the shadow of september”, *Harper’s Magazine*, diciembre del 2001.

All this changed on September 11. Today, again, the world narrative belongs to terrorists. But the primary target of the men who attacked the Pentagon and the World Trade Center was not the global economy. It is America that drew their fury. It is the high gloss of our modernity. It is the thrust of our technology. It is our perceived godlessness. It is the blunt force of our foreign policy. It is the power of American culture to penetrate every wall, home, life and mind.¹⁹

Esa es, en efecto, la circunstancia estadounidense de nuestro tiempo. El centro imperial norteamericano y la cultura global que ha generado, que es de manera cierta económica, pero que integra también a las bellas artes (de manera preclara, la pintura y la literatura, de la que el mismo DeLillo es parte prominente) y la cultura popular, apuntalada por los desarrollos telecomunicativos acelerados de los últimos sesenta años, son el punto de referencia de la época histórica contemporánea. Sus cualidades se exageran en la vida de Estados Unidos y, en consecuencia, es posible hacer una equiparación analítica entre dicha nación y los tiempos que corren. Es decir, entre el imperio estadounidense y la Postmodernidad.

Sin duda, esto es un corte hermenéutico de una circunstancia mundial que tiene una multiplicidad de matices. En esta medida, se acepta que hay un gradiente de arbitrariedad en la mencionada equiparación. Enseguida, hablaré de las circunstancias postmodernas en el Tercer Mundo, circunscribiéndolo al ejemplo latinoamericano, para ejercer un contrapeso argumental con relación a este primer corte descriptivo.

1.2. Postmodernidad y Tercer Mundo.

En su reconocido análisis sobre la circunstancia de la Modernidad en diferentes partes del mundo occidental, Boaventura de Sousa Santos divide el desarrollo cultural moderno de la dinámica capitalista con la que se aparejó durante un lapso de tiempo considerable en los países centrales del mundo paneuropeo. Propone así un desarrollo en dos vías, que en algún momento del tiempo tuvo vínculos de retroalimentación en los principales centros del poder occidental. Afirma:

El proyecto socio-cultural de la modernidad se constituyó entre el siglo XVI y fines del siglo XVIII. Solamente a partir de ahí se inició, verdaderamente, la prueba de su cumplimiento histórico y ese momento coincide con el surgimiento del capitalismo como modo de producción dominante en los países de Europa que integraron la primera gran ola de industrialización. La especificidad

¹⁹ Ibid., p. 30.

histórica del capitalismo reside en las relaciones de producción que establece entre el capital y el trabajo y son ellas las que determinan el surgimiento y la generalización de un sistema de intercambios característicamente capitalista. Eso solamente sucede a partir de finales del siglo XVIII o incluso a mediados del siglo XIX y, en consecuencia, después de estar constituido, en tanto proyecto socio-cultural, el paradigma de la modernidad. A partir de este momento, el trayecto histórico de la modernidad está ligado intrínsecamente al desarrollo del capitalismo en los países centrales.²⁰

Esta coincidencia no se verificó por igual en todas partes del orbe, por circunstancias muy claras. La primera de ellas, por las relaciones de sometimiento colonial que estuvieron vigentes fuera de Europa en numerosas partes del mundo. Una vez obtenida la independencia de las colonias latinoamericanas, la interpretación, adopción e instrumentalización de los principios del desarrollo capitalista superior fue muy desigual; la mayoría de las veces fue incompleta y estuvo plagada de distorsiones, espejismos y atavismos regionales. En cambio, dicho proceso de modernización en las regiones centrales del sistema-mundo pasó por la consolidación de los Estados nacionales, el crecimiento de la burocratización de la vida cotidiana, la integración gremial de los estratos trabajadores, la consolidación de la subjetividad individualista, la creación del espacio conjuntivo de dichas subjetividades en la llamada “sociedad civil”, el arribo de las corporaciones como dominantes de los mercados, la acelerada industrialización, la solidificación de la productividad con base en las economías de escala; la ganancia gradual pero sostenida en derechos ciudadanos, como las jornadas laborales, las negociaciones salariales y los derechos civiles en general. Todo ello o no llegó o llegó tarde a América Latina. Como lo dijera plásticamente Carlos Fuentes en una de sus colecciones de ensayos dedicada precisamente al tema del desfase civilizatorio latinoamericano con relación a la Modernidad primermundista:

...sumergidos en el desastre económico y en la fragilidad política, sometidos a las erosiones tanto físicas como psíquicas, nos sentimos inermes ante los nuevos desafíos de la nueva modernidad, la que se manifiesta ya como interdependencia económica, comunicaciones instantáneas, avances tecnológicos. ¿Esta modernidad, como todas las anteriores, también nos rebasará? ¿Estaremos condenados para siempre, como lo lamentó Alfonso Reyes, a comer las migajas del banquete de la civilización?²¹

²⁰ Véase, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998, pp. 89-90.

²¹ Véase, *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990. P. 12.

Tomando el ejemplo de Portugal, sociedad semiperiférica en el desarrollo del capitalismo moderno, De Sousa se pregunta si la especificidad de dicho desarrollo se ha escapado para siempre de los enclaves nacionales que no lo vivieron con plenitud: “En sociología y en política lo que sucede demasiado temprano no sucede; pero lo que sucede tarde tampoco sucede. Las diferencias cualitativas entre diversas zonas del sistema mundial (el centro, la periferia y la semiperiferia) hoy parecen atenuarse. En compensación, las diferencias de grado son cada vez más chocantes. En las condiciones de este fin de siglo, la tarea primordial de la sociología es mostrar que las diferencias de grado son cualitativas”.²² Para el autor, sería deseable y posible que el desarrollo trunco de la Modernidad (justicia social, democracia funcional, consolidación de la sociedad civil) se diera en combinación con lo mejor de la postmodernidad (diversificación de los derechos ciudadanos, horizontalización de la vida política, multiculturalismo).

No obstante, en el caso latinoamericano todo parece indicar que la fragilidad o el inacabamiento de los logros modernos, ha dado lugar a una irrupción violenta de arcaísmos mezclados con la tecnologización postmodernista. Ordenamientos sociales proto feudales con base en el ejercicio sin cortapisas de la violencia; rapacidad clasista y, en consecuencia, un aumento imparable de la desigualdad económica entre clases sociales; desregulación del ejercicio político y su consecuente anteposición de los fines individuales sobre los fines colectivos; guerra civil de diversas intensidades, que se puede interpretar como el encontronazo bélico entre numerosas mafias, contando al Estado entre ellas; agrupamientos en clanes con su disgregación del bien común con sentido de futuro para privilegiar la búsqueda de los bienes grupales inmediatistas, etcétera. Esto es lo que yo llamo la neomedievalización tecnologizada de las sociedades periféricas y semiperiféricas. Tema al que regresaré en diversos momentos de la presente tesis y, en particular, cuando haga una digresión sobre el retorno a formas precapitalistas de producción, vinculadas con formas postcapitalistas de la misma.

²² De la mano de Alicia, ópera citada, p. 114.

1.3. Postmodernidad y crisis.

Por el momento, bajo este análisis, una de las maneras de entender la Postmodernidad es como el cierre del ciclo moderno. Al hacerlo, se entiende como una época de crisis. Crisis del humanismo, del liberalismo y del iluminismo, paradigmas político-conceptuales de la época histórica identificada como Modernidad. En esto también hay un grado considerable de arbitrariedad. Ni todo el mundo occidental puso en práctica dichos valores, ni fueron ampliamente repartidos al interior de las naciones occidentales que los erigieron al rango de constitucionalidad estatal, como fueron los casos emblemáticos de Francia y Estados Unidos, desde el último tercio del siglo XVIII. Es más, en el presente, hay una inclinación a pensarlos más como ideales, valores y prácticas de clases sociales específicas, no del todo conscientes de su uso particularizado, lo que los convertiría en ideológicos, de acuerdo con la definición clásica de Horkheimer: “Debería reservarse el nombre de ideología para el saber que no tiene consciencia de su dependencia [en este caso, de clase]”.²³ Clases herederas de las dinastías monárquicas europeas, que supieron transformar su impronta social de acuerdo con los nuevos tiempos de la primera modernidad.

Sin forzar las palabras, estaría tentado a escribir nobleza o burguesía, o mejor, dando al guion su pleno valor de unicidad, nobleza-burguesía, escamoteando sin rubor la separación. Ciertamente, en 1789 la nobleza no es un mito. Con la convocatoria de los Estados Generales tiene una ocasión excepcional para poner de manifiesto su existencia con más fuerza de la que le ha sido dado hacerlo en dos siglos. Pero otra realidad se oculta bajo las apariencias: la nobleza que se reúne en los baillazgos en la primavera de 1789 para redactar sus reclamaciones, se puede definir, sin forzar apenas los términos, como la burguesía que ha triunfado.²⁴

Nobleza-burguesía que ha modificado de manera acelerada la manera de entender la política y la sociedad bajo el paradigma del cambio por venir que, como bien es sabido, se materializaría de manera fehaciente en la revuelta de las élites, acompañadas por las masas alentadas por éstas, en

²³ Véase, Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979, p. 51.

²⁴ Véase, Guy Chaussinand-Nogaret, “En los orígenes de la Revolución. Nobleza y burguesía” en AA. VV., *Estudios sobre la Revolución Francesa*, Akal, Madrid, 1980, p. 35.

el verano de 1789. “A través del paso de la «barbarie gótica» a las Luces de la razón fue la nobleza la que alumbró este revolucionario sistema de valores: el liberalismo”.²⁵

Si este fue el talante en la Europa revolucionaria iluminista, no lo fue menos en la por entonces recién formada nación estadounidense: “It was the radical gentlemen and intellectuals of the thirteen colonies that began to pick up the doctrine of popular sovereignty in resistance movements against the British Parliament in the late 1760s... Under the influence of such assertions for equality and the right to organize their own representative system, the radical leaders of the American Revolution would unify complex resistance movements into one force eventually to lead their way to Independence from the British Empire and the building of a new Republic”.²⁶

Con este contexto histórico detrás, comenzó a vincularse durante el siglo XX el proceso temporal de la Modernidad con el advenimiento de la “crisis” de la misma. Así, de manera preeminente, Theodor Adorno y Max Horkheimer especificaron con desasosiego la crisis de la Modernidad. Los sociólogos retomaron justamente el carácter de clase de los desarrollos culturales modernos para, posteriormente, afirmar un proceso de degradación en su interior:

El progreso de la formación cultural que la joven burguesía se atribuye frente al feudalismo no discurre en modo alguno tan rectilíneo como sugería aquella esperanza. Cuando la burguesía se apoderó políticamente del poder en la Inglaterra del siglo XVII y en la Francia del XVIII, estaba económicamente más desarrollada que la feudalidad y, desde luego, también en cuanto a conciencia. Las cualidades que posteriormente recibieron el nombre de formación hicieron capaz a la clase ascendente de desempeñar sus tareas en la economía y en la administración; la formación no fue sólo signo de la emancipación de la burguesía, no fue únicamente el privilegio por el que los burgueses aventajaban a la gente de poca monta y a los campesinos: sin ella difícilmente hubiera salido adelante el burgués como empresario, como comisionista o como funcionario.²⁷

A continuación, realizan un corte puntual que poco ha sido explorado en la filosofía crítica tradicional, principalmente la de raíz marxista: la división entre el desarrollo intelectual de las

²⁵ Véase, Denis Richet, “En torno a los orígenes ideológicos remotos de la Revolución Francesa: élite y despotismo” en *ibídem*, p. 33.

²⁶ Confróntese, Kihira Eisaku, “The Birth of the United States of America in the Eighteenth-Century World History” en *Nazan Review of American Studies*, volumen 35, 2013, p. 75.

²⁷ Cfr. Theodor Adorno y Max Horkheimer, “Teoría de la pseudocultura” en *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 179-180.

clases sociales. La perpetuación del poder por una clase social mimetizada con algunos añadidos sociales que giraban en su órbita desde tiempo atrás (la nobleza-burguesía) significó también la perpetuación del cerco intelectual, cultural y educativo de un amplio conjunto poblacional que a través del tiempo ha cambiado de funciones específicas, pero no de posición en los desarrollos civilizatorios de Occidente. Dicen entonces los autores:

...cuando las teorías socialistas trataban de despertar al proletariado a la conciencia de sí mismo, éste no se encontraba en absoluto más avanzado subjetivamente que la burguesía, y por algo los socialistas han alcanzado su posición clave histórica basándose en su puesto económico objetivo, y no en su contextura espiritual. Los poseedores han dispuesto del monopolio de la formación cultural incluso en una sociedad formalmente ecuanime: la deshumanización debida al proceso capitalista de producción ha denegado a los trabajadores todos los supuestos para la formación y, ante todo, el ocio. Los intentos de poner pedagógicamente remedio se han malogrado en caricaturas y toda la llamada vulgarización ha padecido la ilusión de que se podría revocar la exclusión del proletariado de la formación —exclusión socialmente dictada— mediante la mera formación.

Pero la contradicción entre formación cultural y sociedad no da como resultado simplemente una incultura al antiguo estilo, la campesina: hoy son más bien las zonas rurales focos de pseudocultura... la conciencia pasa directamente de una heteronomía a otra: en lugar de la autoridad de la Biblia, se coloca la del campo de deportes, la televisión y las «historias reales», que se apoya en la pretensión de literalidad y de facticidad de aquende la imaginación productiva.²⁸

Por supuesto, esto está vinculado con la teoría de la alienación y de la decadencia de la Ilustración en el ciclo histórico de la Modernidad. La argumentación de los teóricos de la crítica es puntual en una realidad social apremiante, que parece no tener solución en el marco estructural de la sociedad. Peter Sloterdijk ha desarrollado aún más esta idea, al hablar de las “sociedades de cerco”, como una constante del tiempo histórico de la humanidad, algo sobre lo que abundaré más adelante.

Por ahora quiero retomar la idea central de este párrafo, que es la “crisis” de la Modernidad, afirmada desde esta posición teórica que sostiene la decadencia irremediable de los espejismos de dicho periodo histórico. En su momento, se pensó que el “desnivel espiritual” en la formación de los seres humanos, evidente desde los tiempos de la Grecia Clásica, si bien en aquella época

²⁸ *Ibíd.*, p. 180.

era posible tematizarlo como algo “natural”²⁹, podría llegar a su fin con la imaginada expansión de los bienes culturales inéditos de la época que va de Descartes a Nietzsche, en lo filosófico, y del telescopio de Galileo al fordismo, en lo técnico. Pero es justamente a partir del primer cuarto del siglo XX cuando las consecuencias de la cultura y de la técnica modernas comenzarían una dinámica de no retorno para auto desfondar los principios utópicos que durante la época gloriosa del historicismo se pensaron como inevitables. Sloterdijk lo puso en estos términos en su polémico ensayo de fin de milenio, *Normas para el parque humano*:

Con el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo, a partir de 1918 (radio) y de 1945 (televisión) y, más aún, con las grandes revoluciones de las redes informáticas, en las sociedades actuales la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Éstos son —como se puede demostrar sin dificultad— decididamente post-literarios, post-epistolográficos, y en consecuencia post-humanísticos [...] las sociedades modernas sólo ya marginalmente pueden producir síntesis políticas y culturales sobre la base de instrumentos literarios, epistolares, humanísticos.³⁰

Con la tradicional contundencia del filósofo alemán, define así la dinámica social de la era Postmoderna. La implicación de cierre de época es explícita, aunque ciertamente en el devenir de la argumentación del ensayo, Sloterdijk no genera un juicio de valor sobre lo así descrito. Está ocurriendo, y nada más. El autor no moraliza, pero sí temporaliza el presente. Hay un cierre y hay una crisis de lo que precede históricamente a ese cierre. Ya un par de generaciones antes del texto de Sloterdijk, los propios Adorno y Horkheimer lo pusieron en términos hoy clásicos: “Cada civilización de masas en un sistema de economía concentrada es idéntica y su esqueleto —la armadura conceptual fabricada por el sistema— comienza a delinearse. Los dirigentes no están ya tan interesados en esconderla; su autoridad se refuerza en la medida que es reconocida con mayor brutalidad. *Film* y radio no tienen ya más necesidad de hacerse pasar por arte. La verdad de que no son más que negocios les sirve de ideología...”³¹ La ubicación temporal de

²⁹ Recuérdese, por ejemplo, la caracterización de la esclavitud que hace Aristóteles en su *Política*: “Es pues esclavo por naturaleza el que puede pertenecer a otro (y por esto es de otro) y que participa de la razón en cuanto puede percibirla, pero sin tenerla en propiedad... La naturaleza muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de éstos, vigorosos para las necesidades prácticas, y los de aquéllos, erguidos e inútiles para estos quehaceres, pero útiles para la vida política”, México, UNAM, 2000, p. 9.

³⁰ Véase, Peter Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Madrid, Siruela, 2006, página 28.

³¹ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987, p. 147.

este periodo de quebranto del ciclo moderno tiene variantes dentro de los teóricos que se han ocupado de ello. Pero la época de posguerra es sin duda un momento clave señalado por la mayoría de ellos. Fue un tiempo en el que no solamente el devenir tecnológico y económico, subrayado por los autores ante vistos, tuvo un rol esencial en la conformación de lo que hoy conocemos como Postmodernidad, sino también un ambiente social de desánimo tras la guerra más cruenta que había ocurrido en Occidente. Así lo señaló de manera plástica y vívida el analista cultural Jeff Nuttall, él mismo partícipe de la época y de algunos de los desarrollos de la cultura pop señeros en aquel tiempo, como lo fueron las bandas de jazz londinenses (que retomaron con una generación de retraso el boom del jazz estadounidense) y sus derivaciones para lo que posteriormente sería la movida del rock and roll en los países de habla inglesa:

La noche de la victoria en Europa ocurrió en un mundo distinto al de la noche de la victoria en Japón. El mundo de la victoria europea era de color marrón, un poco maloliente, falible, era un lugar anticuado, terreno, estable, un lugar donde había un campo común, grande y seguro, entre los hombres y la moral, donde lo bueno era bueno y lo malo malo, donde se podía dar por segura la lealtad a la patria [...] El mundo de la victoria sobre el Japón era un lugar donde se había precipitado un mal cuyo radio de acción era inconmensurable, en que la acción no había sido una ocasión, sino el comienzo de una condición, no un hecho aislado, sino una situación continua. Habíamos destruido al segundo enemigo —que no era un villano tan claro como Hitler, al que se podía condenar fácilmente con el escándalo de los campos de concentración y el evidente veneno de la violencia de su retórica— mediante la alienación de todos los valores que habíamos confirmado en la primera victoria... Si también nosotros estábamos equivocados, además de los nazis, ¿quién podía tener la razón? Si nadie tenía razón, ¿qué era la razón, o qué era la razón que pudiese contar de algún modo, y que nos guiaría a través de la libertad aterrizadora que ofrecía esta nueva idea? Cualquiera que fuese la respuesta debía ser buena, puesto que ya no podíamos fiarnos de nosotros mismos más que del hombrecillo amarillo o del malvado huno. Rechazamos lejos de nosotros el honor pocos meses después de haberlo encontrado. No podríamos sobrevivir a la próxima guerra porque no iba a parecerse ni remotamente a la que habíamos demostrado que podíamos pasar. Sin duda alguna, la próxima guerra sería más terrible que nada de lo que habíamos conocido, más terriblemente de lo que podíamos calcular, seguramente terminaría con la especie.³²

Establece así el periodo histórico en el que comenzó a desarrollarse un estado de ánimo social que culminaría con el descreimiento generalizado de las expectativas ilustradas del siglo XVIII, y su continuación metafísica con el historicismo y el positivismo del siglo XIX. Más allá de las

³² Jeff Nuttall, *Las culturas de posguerra*, Barcelona, Martínez Roca, 1974, pp. 22-23.

abstracciones teóricas, las generaciones que se entrecruzaron en la segunda gran guerra, experimentaron de primera mano la paradoja de la civilización moderna. Una tecnología que rebasaba lo divino y las consecuencias de la misma que rebasaban lo demoníaco. Con este conjunto de factores, se desarrolló la idea del fin de ciclo y del cierre civilizatorio; en este caso, de la sociedad emergida de las revoluciones europeas de los siglos inmediatos anteriores. La revolución del intelecto, del siglo XVII; la revolución de la sociedad, del siglo XVIII; la revolución de la producción, del siglo XIX; y la revolución de la tecnología, del siglo XX.

Aquí es necesario hacer la siguiente reflexión: la idea del cierre de ciclo, de crisis y de decadencia civilizatoria, es un constructo explicativo vinculado con la manera histórica de narrar historias. Algo que ha desarrollado desde hace varias décadas el meta historiador estadounidense Hyden White, quien ha sostenido que no es posible realizar una historiografía coherente sin diversos elementos de ficción inherentes al discurso histórico: "...consideraré la obra histórica como lo que más manifiestamente es: es decir, una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y procesos pasados con el fin de *explicar lo que fueron representándolos*".³³ De manera contundente, para White, es indispensable tener presente que la historia y sus derivados en la narración de hechos, como la filosofía de la historia, la sociología especulativa y la crítica cultural, es ante todo una hechura lingüística que "cuadrícula" de maneras específicas el mundo para tener una cierta comprensión de él:

El término «historia» nombra un modo de existencia que es definitivamente construcción pero que se ofrece a sí misma como objeto encontrado, como algo ya conformado por los agentes muertos y hace tiempo y como si en sí misma fuera ya irreversible. Pero la historia es, según mi forma de ver, una construcción, más específicamente un producto del discurso y la discursivización. Sin duda, en nuestros tiempos, los historiadores desean ser objetivos, y contar la verdad, así como agudos en lo que tienen que decir acerca del pasado, lo que, en la práctica, normalmente significa ocultar sus propias actividades como compositores de esta condición de existencia llamada «historia»... Esta es la razón de que haya subrayado el aspecto literario de la imaginación histórica.³⁴

³³ Hyden White, *Metahistoria*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 14.

³⁴ Hyden White, "Hecho y figuración en el discurso histórico" en *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 43-44.

1.4. Crisis de la Modernidad y “decadencia” de Estados Unidos.

Con esto en mente, he de vincular ahora la recurrencia del concepto de “crisis” de la Modernidad con la de la “decadencia” del imperio estadounidense. Motivos centrales de buena parte de los discursos postmodernistas cuya estructura general he de caracterizar en la presente tesis como la dialéctica entre utopía y distopía contemporánea. En esto he de ser muy claro. La mayoría de las narraciones sobre la época contemporánea y sus antecedentes históricos inmediatos, son valiosas al encuadrar e iluminar diversas partes del mundo, al realizar variadas llamadas de atención sobre un conjunto específico de acontecimientos, al establecer ideas nuevas o nuevas maneras de interpretar las acciones humanas. Si para ello se ha de recurrir con frecuencia a los conceptos mencionados (crisis y decadencia), es porque quizá generan espacios de entendimiento propicios para la argumentación y el diálogo teórico, y ello es positivo para el avance del conocimiento. Pero considero que es importante tener presente que esta tematización depende de estructuras narrativas que ordenan y determinan nuestras maneras de pensar el mundo, que no son más que herramientas para la comprensión y que, en última instancia, están más vinculadas con añejas tradiciones discursivas que con un develamiento incuestionable de la verdad de los hechos, porque justamente esto es el límite de la especulación teórica moderna: la aceptación de que no hay hechos últimos, porque hace tiempo que dejó de existir la Revelación.

De esta manera, en un texto que no pierde vigencia a pesar de su medio siglo de existencia, Frank Kermode analizó la idea del *Fin* como constitutiva de los discursos occidentales contemporáneos. Vinculó su desarrollo con la herencia apocalíptica medieval, haciendo ver que su influencia se trasladó de las verdades teológicas a los apremios biológicos. De la angustia por el fin del mundo en clave metafísica, a la angustia por la consciencia de nuestra definitiva finitud como seres orgánicos en términos modernos.

Y si bien para nosotros el Fin ha perdido quizá su ingenua *inminencia*, su sombra se proyecta todavía sobre la crisis de nuestras ficciones: podemos referirnos a ella como *inmanente*... En términos generales, nuestras ficciones se han apartado, por cierto, de la simplicidad del paradigma: se han vuelto más “abiertas”, pero tienen aún y continuarán teniendo, dentro de lo que cabe prever, una relación real con ficciones más simples sobre el mundo. El Apocalipsis es un ejemplo radical de tales ficciones y una fuente de otras. Me referiré a él como tipo y como fuente.³⁵

³⁵ Frank Kermode, *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 17-18.

A continuación, Kermode especifica los modos en que la ficción apocalíptica medieval ha trascendido hasta las modernas interpretaciones de la historia. A] “El Apocalipsis depende de la concordancia entre el pasado imaginativamente registrado y el futuro imaginativamente predicho...”.³⁶ B] “...cuando nos resistimos a que las predicciones no confirmadas nos desalienten, no hacemos más que afirmar una necesidad permanente de vivir según el patrón más bien que según el hecho...”.³⁷ C] “La noción de una era de transición dominada por un fin se ha incorporado a nuestra consciencia y modificado nuestra actitud frente a los sistemas históricos”.³⁸ D] “Los tipos apocalípticos —imperio, decadencia y renovación, progreso y catástrofe— se nutren de la historia y son la base de nuestras maneras y de hallar sentido al mundo...”.³⁹

Esta serie de observaciones, ponen de relieve lo mucho que la estructura apocalíptica antigua ha seguido influyendo en las interpretaciones históricas modernas y contemporáneas. Concebir los acontecimientos sociales como una línea de continuidad que tiene un lapso de existencia similar al de la vida humana individual, es algo que fue ampliamente elaborado por la imaginaria teológica, pero que también podemos encontrar con plenitud en la cumbre de la Modernidad, como fue el caso de Immanuel Kant⁴⁰ y, por supuesto, su continuidad hegeliana, que en cierto sentido fusionó ambas tradiciones.⁴¹

Por ello, cuando se habla del imperio estadounidense como epítome de la actual era postmoderna, es frecuente que se utilice este esquema de “vida” de los sistemas históricos para dar cuenta de su realidad social. Lo mismo quienes han hablado de las virtudes sociales e institucionales de dicha nación, en términos de la larga duración histórica de éstas como representación del “cénit” o del “progreso” de la Modernidad encarnado en la nación de América del Norte, afirmando incluso su necesidad evolutiva; que quienes han afirmado la inminente

³⁶ Ibid., p. 19.

³⁷ Ibid., p. 22.

³⁸ Ibid., p. 24.

³⁹ Ibid., p. 36.

⁴⁰ Su texto paradigmático es, por supuesto, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005.

⁴¹ Algo que ha sido muy debatido desde la época del propio Hegel. Pero una argumentación interesante en ese sentido, puede verse en Alexander Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Nueva York, 2001.

decadencia del país norteamericano, causada por sus propias aporías económicas y socioculturales, representación innegable de los vicios auto generados de la Modernidad.⁴²

En lo primero, tenemos por supuesto obras como la del joven Francis Fukuyama⁴³ y, más recientemente, estudios sobre las causas sociológicas y políticas de la prosperidad norteamericana⁴⁴, pero incluso un ironista como Jean Baudrillard se unió al conjunto de admiradores de la sociedad estadounidense, quizá de manera inesperada por muchos en su momento:

Toda la fundación americana responde a ese doble movimiento de profundización de la moral en las consciencias, de radicalización de la exigencia utópica que siempre experimentaron las sectas, y materialización inmediata de esa utopía en el trabajo, las costumbres y el modo de vida. Aterrizar en América sigue significando, hoy en día, aterrizar en la «religión» del modo de vida de que hablaba Tocqueville. El exilio y la emigración cristalizaron esta utopía material del modo de vida, del éxito y la acción como ilustración profunda de la ley moral, y de alguna manera la han transformado en escena primitiva (...) Estados Unidos es la utopía realizada... La convicción idílica de los americanos de sentirse el centro del mundo, suprema potencia y modelo absoluto no es falsa. Y no se basa tanto en los recursos, técnicas y armas, como en el presupuesto milagroso de una utopía encarnada, de una sociedad que con un candor que puede estimarse insoportable, se instituye sobre la idea de que ella es la realización de todo lo que los demás han soñado —justicia, abundancia, rectitud, riqueza, libertad: lo sabe, cree en ello, y, finalmente, los demás acaban también creyéndolo.⁴⁵

⁴² Bolívar Echeverría presentó un panorama general de estas posturas (él mismo como crítico de la circunstancia estadounidense actual) en su ensayo, “La modernidad americana (claves para su comprensión)” en Bolívar Echeverría (compilador), *La americanización de la modernidad*, Era-UNAM-CIAN, México, 2008. “Considerada en el nivel esencial de la historia de la modernidad realmente existente, la “americanización” de la modernidad en el siglo XX sería sin duda una culminación: el arribo al punto de la más estrecha interconexión entre la consolidación de la revolución técnica en las fuerzas productivas y el procedimiento capitalista de actualizarla. Sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica “natural” o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación de ambas.

”Por el contrario, si lo que se tiene en cuenta es la historia de la consistencia formal concreta de la vida moderna, la americanización de la modernidad traería consigo, un empobrecimiento radical: implica, en efecto, en primer lugar, una ruptura tajante con el pasado premoderno, no solo pagano, sino también cristiano católico; un pasado sin el cual la modernidad, como “negación determinada” que es de otros proyectos civilizatorios anteriores, queda severamente disminuida en sus sustancia histórica. Implica además, en segundo lugar, una eliminación sistemática, dentro de la vida cotidiana, de la competencia entre las múltiples propuestas de vida o los distintos *ethé* posibles dentro de la modernidad capitalista; tiende, en efecto, a asegurar el monopolio del modo de ser capitalista para uno de ellos en particular; el *ethé* “realista” (“protestante” o “puritano”)” (pp. 24-25).

⁴³ Confróntese su libro *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.

⁴⁴ Véase, Daron Acemoglu y James A. Robinson, *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, Crown Business, Nueva York, 2012.

⁴⁵ Jean Baudrillard, *América*, Anagrama, Barcelona, 1997, pp. 105-107.

En tanto que quienes han augurado el colapso imperial, van de las predicciones tradicionales de Immanuel Wallerstein⁴⁶, de cuño neomarxista, sobre el cierre del ciclo de vida del sistema-mundo capitalista con centro en Estados Unidos, a las críticas al sistema político estadounidense de la actualidad, en las que se afirma el desequilibrio económico imparable como fuente de la degradación democrática del país y, en consecuencia, de la pérdida del sentido republicano tanto en la política interior como en la exterior ejercida con desmesura militar desde hace medio siglo.⁴⁷ Pero sin duda, uno de los textos señeros en este tema es el de Morris Berman, en el que hace tres lustros afirmó con vehemencia:

...parece que hay cuatro factores presentes cuando una civilización se colapsa:

- a) Desigualdad social y económica acelerada.
- b) Rendimientos marginales decrecientes con respecto a la inversión en soluciones organizacionales a problemas socioeconómicos.
- c) Niveles de alfabetismo, de entendimiento crítico y de conciencia intelectual en términos generales decayendo rápidamente.
- d) Muerte espiritual —esto es, el clasicismo de Spengler: el vaciado de contenido cultural y el congelamiento (o reenvoltura) de éste en fórmulas— en breve, *kitsch*.

Es en este punto que el escenario pueda parecerle al lector perturbadoramente familiar, porque estas cuatro condiciones parecieran aplicar a los Estados Unidos a comienzos del siglo XXI.⁴⁸

Es aquí donde se funden las concepciones de la “crisis” imperial y de “decadencia” de la civilización burguesa, iniciada en el siglo XVII europeo y consolidada en el siglo XX norteamericano. Ambas son avatares del pensamiento ordenador historiográfico y han dominado nuestras interpretaciones del mundo actual. En las visiones de éste, encontramos la recurrencia del pendular entre el presente como una era de progreso universalizado, por una parte; y, por otra, como el ciclo final de los logros ilustrados, hoy en retirada internacional. El eje del péndulo lo constituye la idea de los Estados Unidos como el producto mayor de la civilización occidental moderna. De acuerdo con el conjunto de datos que se quiera subrayar, ambas alternativas casan con los acontecimientos observables.⁴⁹ Pero ha sido mayoritariamente

⁴⁶ Véase, por ejemplo, *Saber el mundo, conocer el mundo*, Siglo XXI Editores-UNAM-CIICH, México, 2007 y el ya mencionado ensayo, “La trayectoria del poder estadounidense”.

⁴⁷ Confrontese, Lewis H. Lapham, “Bombast Bursting in the Air” en *Harper’s Magazine* n° 1986, septiembre del 2015.

⁴⁸ Morris Berman, *El crepúsculo de la cultura americana*, Sexto Piso, México, 2002, p. 26.

⁴⁹ Pensemos, por ejemplo, en el caso de la “crisis” ecológica y los cortes observacionales que ha hecho Bjorn Lomborg (véase su obra clave, *The Skeptical Environmentalist*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001), que se oponen a las críticas convencionales sobre el particular.

aceptado por los analistas, que la actual es sin duda una época de “crisis”. Es decir, han elegido una figura narrativa específica, en lugar de su contraria —el “progreso”—, que dominó durante el siglo XIX y parte del XX. Este tropo cuenta con una gran tradición en occidente y es justamente heredero de las cuatro observaciones de Kermode que he mencionado ya. Sobre ello, elabora el autor:

La noción de crisis nos es demasiado familiar a todos, como lo son las dificultades inherentes a todo análisis de ella. Con todo, existe un mito de la crisis, profundo y complejo, del cual podríamos extraer mayor sentido si fuese posible reducirlo de la condición de mito a la condición de ficción [en este mito tenemos] la coexistencia de muchos temas apocalípticos al parecer dispares, como la decadencia y el imperio en momentos históricos, que en otros aspectos no parecen tener relación, si bien por una razón u otra se les considera “críticos”. La “transición” joaquinista es la antecesora histórica de la crisis moderna. En cuanto a que afirmamos vivir hoy en un periodo de perpetua transición, no hacemos más que elevar el periodo intersticial hasta una “edad” o *saeculum* por derecho propio, y la edad de perpetua transición en cuestiones tecnológicas y artísticas es, como bien podemos comprender, una edad de perpetua crisis en la moral y la política. Así, transformados por nuestras particulares presiones, sometidos por nuestro escepticismo, los paradigmas del apocalipsis continúan actuando como elementos subyacentes en nuestras formas de hallar sentido al mundo.⁵⁰

Es justamente la idea de crisis uno de los fundamentos del análisis cultural del presente, que desde hace una generación se ha denominado como Postmodernidad. Siguiendo la obra de Jameson, es posible identificar algunas de las fases recurrentes de la interpretación contemporánea de la crisis de la Modernidad. Como el decurso de los acontecimientos histórico sociales que poseen una trayectoria lineal con un inicio y un fin. En la obra de 1984, el filósofo de Ohio enfatiza las dinámicas de desgaste de los principios intelectuales y sociales de la edad moderna. En esta medida, utiliza el concepto de "crisis" como un principio de crítica de la sociedad tardo capitalista. *Postmodernism, or, the cultural logic of Late Capitalism* es quizá una de las colecciones de textos más prolija al respecto. El sistema-mundo vigente ha llegado a un punto de saturación que con alta probabilidad lo lleve a su definitivo cierre de ciclo. Tres lustros después, Jameson continuó desarrollando su temática, pero con matices y puntualizaciones: en la colección de ensayos *Las semillas del tiempo*, con la que el autor arribó al cambio de milenio, reconoce algunas aportaciones culturales de la fase de cierre del capitalismo. Retoma el tema del

⁵⁰ Frank Kermode, *El sentido de un final*, ópera citada, pp. 35-36. El “*saeculum*” lo define el autor como “divisiones cronológicas fundamentalmente arbitrarias”. El periodo de transición del que hablaba Joaquín de Fiore se refiere al tiempo inmediato anterior del cierre apocalíptico del mundo.

género *cyberpunk*, que en breve es la alternativa distópica a la ciencia ficción clásica, con componentes de *high-tech* combinados con los bajos fondos de la sociedad, y de ahí su nombre.

Capítulo 2.

PENSAMIENTO DOMINANTE Y PENSAMIENTO A CONTRACORRIENTE EN EL NIVEL HISTÓRICO

2.1. Formas de vida y conceptualización epocal del mundo de la vida.

Es posible que una de las constantes de la historia de las civilizaciones sea la dialéctica entre los entramados vitales dominantes y las alternativas a ellos. Por “entramado vital”, entiendo un grupo de elementos, tangibles e intangibles, que generan un horizonte de sentido para las acciones cotidianas de un conjunto determinado de personas. Entre estos elementos encontramos: territorios, asentamientos, formas arquitectónicas, manifestaciones artísticas, ritos, actividades comunitarias (desde ceremonias rituales hasta intercambios mercantiles), creencias religiosas, instituciones políticas, modos de comprender y relacionarse con el entorno, tipos de interacciones posibles (colectivas e individuales), entre los miembros de la comunidad y con los miembros de otras comunidades, etcétera. Es, en suma, lo que Peter Sloterdijk ha llamado “esferas”:

Vivir en esferas significa habitar en lo sutil común... las esferas son también conformaciones morfo-inmunológicas. Sólo en estructuras de inmunidad, generadoras de espacio interior, pueden los seres humanos proseguir sus procesos generacionales e impulsar sus individuaciones. Nunca han vivido los seres humanos en inmediatez a la llamada naturaleza, ni sus culturas, sobre todo, han pisado jamás el suelo de lo que se llama los hechos mismos; siempre han pasado su existencia exclusivamente en el espacio exhalado, repartido, desagarrado, recompuesto... Con ello, los seres humanos son básica y exclusivamente criaturas de su interior y productos de sus trabajos en la forma de inmanencia que les pertenece inseparablemente. Sólo crecen en el invernadero de su atmósfera autógena.⁵¹

Al interior de estas esferas de desarrollo histórico, encontramos entonces la bifurcación mencionada al inicio de estas líneas. Esta es asimétrica, puesto que se identifica una corriente civilizatoria principal, que incide en prácticamente todos los aspectos de la vida y, como reacción

⁵¹ Véase, Peter Sloterdijk, *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2009, pp. 51-52.

a ella, surgen una o varias alternativas prácticas y conceptuales. Históricamente, cada orden *mainstream*, ha engendrado un cierto número de oposiciones. Un ejemplo paradigmático que Sloterdijk ofrece es el desarrollo inicial del cristianismo en los territorios periféricos del imperio romano:

...desde que es «metropolítica», la política clásica sabe de la tensión entre el centro y la periferia; cuanto más lejos se esté del punto central, donde bajo la protección de las ventajas del poder estallan efectos invernales espirituales y físicos, mayor es la oportunidad de que grandezas medias o pequeñas del engranaje político se muestren como un bulto en el mecanismo. Sólo desde la periferia puede el no al centro hacerse valer como principio: por eso no es casualidad que el cristianismo naciera en Judea, un nido de resistencia nacional-religiosa, para desde allí extenderse, como fermento crítico del mundo y del imperio, a la entera ecúmene romana, alrededor del Mediterráneo. Que esta metropolítica clásica sólo encuentra su antítesis desde el margen y que la Iglesia pudiera configurarse como un antiimperio dentro del imperio, eso es algo que hay que contar entre las más importantes enseñanzas de la política en su época clásica... [al cabo del tiempo] el imperio romano sobrevive en la Iglesia que, de principio antiimperial, se ha convertido en la copia de aquél.⁵²

Discutiré más adelante si, necesariamente, las oposiciones a la corriente civilizatoria principal han de ser periféricas, o en qué sentido han de considerarse así; por lo pronto, del ejemplo, destaca una parte esencial de esta dialéctica: una reacción programática en contra de lo ampliamente aceptado. En el mundo antiguo, uno de los choques civilizatorios radicales fue el que se verificó entre el cristianismo y el imperio romano; de los múltiples dioses al dios único, de la preeminencia del imperio bélico terrenal a la del imperio redentor celestial, y demás. Que, como subraya Sloterdijk, al cabo de tres siglos dicha rebeldía a la forma imperial terminara por ser la calca de la misma, revela plenamente uno de los estadios asimismo recurrentes de esta relación de fuerzas imbricadas: tal parece que hay un impulso histórico para construir jerarquizaciones de poder en el organismo social. Éstas engendran presiones sociales que en determinadas condiciones se convierten en puntos de contra fuerzas a la estructura social dominante. Es decir, fuerzas opositoras a la corriente dominante socioculturalmente, que ven en esta un problema a resolver y le oponen alternativas a su modo de ser, sean reales, posibles o irreales. Algo sobre lo que elaboraré posteriormente con relación a los componentes utópicos y fantásticos de las revoluciones en la Modernidad.

⁵² Confróntese, Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, Siruela, Madrid, 2008, pp. 59-60.

En un tono sombrío, Sloterdijk plantea que, a través del tiempo, la constante de los desarrollos civilizatorios ha sido una configuración jerarquizada de la sociedad, con una cúspide rectora compuesta por “atletas de Estado” y sabios metafísicos que han tenido entrenamientos arduos para la dirección de grupos numerosos de personas. Desde esa posición pinacular han conformado lo que el filósofo alemán llama sociedades de cerco:

Desde el principio de las culturas avanzadas, se muestra el proceso de la especie, de modo creciente, como historia del sitio del hombre por el hombre. La tesis marxista de que toda historia es la de la lucha de clases, pierde su falsa insistencia en cuanto hacemos la consideración de que “lucha de clases” no es, tal vez, más que un título provisional para una transición fundamental: para los movimientos de cerco de sociedades jerárquicas complejas en las que las llamadas clases dominantes declaran el estado de sitio sobre las dominadas. A partir del visible cierre de ese proceso, se ilumina hoy la evolución hasta la fecha... El proceso puesto en marcha con la revolución neolítica avanzó con implacable fertilidad hacia una sociedad de clases de cultura avanzada que, hasta el inicio de la era moderna, pudo subsistir bajo una especie de autocentrismo o cerco en sí mismo en los diferentes continentes.⁵³

Tal proceso, que parece tener visos de modificación en la actualidad con la diferenciación sistémica de la sociedad⁵⁴, generó, por supuesto, reacciones diversas al agobio producido por la forma del mundo. Para hombres específicos en toda latitud donde haya habido jerarquizaciones sociales, la oposición a la realidad social circundante ha sido un deber ser; un horizonte de búsqueda de sentido a lo que, a diferencia del grueso de sus contemporáneos que lo viven como un parámetro vital incuestionable, les resulta evidente en su irracionalidad. En consecuencia, urgente de modificación o destrucción. Algo que recogió con claridad mítica la historia de Moisés, que se ha contado desde hace milenios en la tradición religiosa judía. Quizá sea un hecho connatural a la realidad humana la posibilidad de inconformarse con lo que le rodea. Es posible que sea parte de la estructura de toda normalidad social generar explosiones y exabruptos en su contra, y con ello, la posibilidad de actuar en consecuencia. El caso es que, desde tiempos remotos, el agravio sistémico ha tenido un lugar preeminente como acontecimiento cultural:

⁵³ Peter Sloterdijk, *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2008, pp. 59-60.

⁵⁴ Al igual que Sloterdijk, sigo en esta apreciación a Niklas Luhmann. Véase, *Sistemas sociales*, UIA-Alianza, México, 1984.

Desde el punto de vista histórico, miedo del mundo es una respuesta claustrofóbica a la creciente presión de cerco a la que fueron sometidos los individuos en las antiguas sociedades de clases y primitivas ciudades. Es por eso comprensible que la idea de liberación agrade primero en las ciudades, mientras que en el campo se mantiene la creencia en la restauración desde tiempos inmemoriales. Desde que las ciudades y estados se han convertido para muchos en horizonte insuperable de la vida, se constata un interés del hombre por lo que sabe la historia de la religión en el apartado de metafísica metacósmica o pensamiento apocalíptico; así, son sinónimos los fenómenos mutuamente intercambiables de religión de salvación y nihilismo. Bajo el “terror de la historia”, representaciones de la abolición de la situación mundial empiezan a ser atractivas para caracteres radicales en general; un nuevo tipo de hombres ajenos al mundo, desertores del mundo y corremundos entran en liza. Reflexionan sobre grandes negaciones y transformaciones de todas las cosas; una desconocida pasión de esos grupos pioneros por lo inexistente, lo otro, el allendismo y el distanciamiento del mundo toma posesión de la historia. Salvación, liberación, iluminación pasan a ser el glosario guía de nuevas y revolucionarias orientaciones supercósmicas y anticósmicas. ¿De qué otro modo sería posible que la quema del mundo esperada por los apocalípticos pudiera vislumbrar con expectación febril la abolición del destino global en un futuro inmediato?... Del sentimiento de recreación mesiánica de todas las criaturas surgen promesas de un nuevo cielo y una nueva tierra. Tampoco el milenarismo marxista moderno se contentaba con menos que con la reconstrucción del planeta tierra para lograr el hogar de una humanidad definitivamente liberada del miedo al mundo... En este sentido, el utopismo futurista sería el contrapunto maniaco a las formas depresivas de la vida echada a perder en el tiempo.⁵⁵

Este abigarrado pasaje traza la línea que me gustaría desarrollar en extenso, ligándola con los análisis de Fredric Jameson: el progresivo ascenso y caída de las oposiciones a las corrientes civilizatorias principales, que a lo largo del tiempo han encarnado lo mismo a manera de **1]** divulgación oral itinerante (antiguos apocaliptismos), que como **2]** programas de acción revolucionaria (Modernidad), o bien como **3]** productos culturales recalcitrantes (Postmodernidad). El asunto revela su importancia fundamental en la medida que no sólo se circunscribe al mundo de las ideas fantásticas, sino que a lo largo de la historia ha generado planes de acción y atrevidos arrojos bélicos y beligerantes de grupos humanos diversos. Comenzaré, entonces, caracterizando su núcleo estructural: el impulso utópico.

Y justo antes de proseguir con el análisis estructural de Jameson, he de consignar la definición amplia de la utopía que proporciona la profesora Angela Sierra en su estudio sobre el particular:

Desde el punto de vista del contenido la utopía es un continente conceptual en expansión, a partir de la publicación en 1516 de *De Optimo Republicae Statu Deque Nova Insula Utopia*, de Thomas More, que dio nombre al género. De tal modo es esto así que hoy pueden abordarse como utopías —y

⁵⁵ *Extrañamiento del mundo*, ópera citada, pp. 62-63. Con base en esta cita es que utilizaré a lo largo del escrito los términos “allendismo”, “quema del mundo”, entre otros.

sistematizarse como tales— desde manifiestos políticos hasta detallados informes, presuntamente, técnicos. Así, además de la heterogeneidad formal nos encontramos, también, con una creciente heterogeneidad de los contenidos de lo que, sin embargo, contradictoriamente, resulta una mayor concreción de aquello en que se hace consistir, por sus autores, la felicidad humana futura. De este modo, la república feliz en la que se describe la economía, el urbanismo, las relaciones entre los ciudadanos, así como la organización y los detalles de la vida cotidiana de sus habitantes y que puede caracterizarse como un proyecto general de reforma social que protege al individuo con leyes justas y lo preserva, presuntamente, de su libre arbitrio y en la que la primacía la tenían, sobre los demás aspectos, los político-institucionales, ha dado paso a proyectos específicos en los que la felicidad no es solamente consecuencia de la construcción de órdenes sociales generales, sino también de la resolución de cuestiones relativas a aspectos parciales y concretos de la vida humana, individual o socialmente considerados. Así nos encontramos con utopías económicas, donde se abordan los problemas de la justa distribución de los bienes y las rentas; utopías médicas en las que se pretende superar la enfermedad y la muerte; utopías urbanísticas en las que, mediante la modelación del espacio, se persigue la obtención de comunidades integradas y solidarias; utopías genéticas en las que incluso se ambiciona la alteración del destino biológico del ser humano, además de las clásicas utopías políticas. Tales utopías encaran los problemas de organizar la felicidad humana futura desde una perspectiva no únicamente teórica, sino también práctica.⁵⁶

Es decir, desde su inepción cultural en el entrecruce del Renacimiento, el tardo Medievo y los albores del pensamiento moderno, el discurso utópico se ha convertido en un entramado de narraciones poli contextuales que tienen en común la necesidad de solventar el deseo de mejoramiento de la organización social humana vigente en un determinado momento del tiempo. No se abusa del término si esta característica se mantiene presente en la textualidad que la engloba, sea de índole literario o programático; y es en este sentido que entenderé el término a lo largo de estas páginas.

2.2. Algunos elementos estructurales del discurso cultural utópico.

En una novela de mediano éxito de la década de los noventa del siglo pasado, *El nacimiento de la República Popular de la Antártida*, el escritor estadounidense (ya retirado) John Calvin Batchelor, deshace el sueño del Estado de Bienestar sueco (y, por extensión, occidental) por medio de una guerra civil explosiva, veloz y radical. En medio de una trama de amor inter generacional, entre personajes principales suecos y estadounidenses, los rebeldes septentrionales son rápidamente derrotados y obligados a abandonar su tierra protectora en busca de un refugio ultramarino.

⁵⁶ Véase su obra, *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*, Lerna, Barcelona, 1987, pp. 10-11.

Más allá de la correcta, aunque no extraordinaria, factura de la novela, ésta es un ejemplo preclaro de las cualidades textuales de la narrativa cuyo contenido se halla interconstruido con el impulso utópico presente durante la Modernidad entera. La destrucción del mundo pasa por la revolución, la fundación de nuevos enclaves civilizatorios y la retoma de altos ideales ilustrados como armazón constitutivo de la sociedad. Primero la debacle, después la nueva alborada del sistema social. Lo fantástico se diluye en lo fáctico posible. En la esperanza de un futuro no sólo distinto, sino mejor. Porque la sincronía espacial de la historia contada remite no a un mundo diverso, sino a un lugar tangible aunque diferente, ya que ¿acaso es imposible pensar en una nueva sociedad fundada prácticamente *ex nihilo* en el suelo helado de la Antártida? Entonces, es posible ver en la novela algunos de los pasos capitales del proceso de construcción de textos utópicos, de acuerdo con la taxonomía de Jameson:

El contenido de la forma utópica surgirá de esa otra forma o ese otro género literario que es el cuento de hadas: si no una forma más pura de deseo colectivo, sí al menos más plebeya, que emerge del mundo vital del campesinado, del crecimiento y la naturaleza, del cultivo y las estaciones, de la tierra y las generaciones; una alegorización de la era industrial o posindustrial sólo pervive en el resto burlesco de «nacimiento, reproducción y muerte». Apenas será, por lo tanto, cuestión de asombro que la forma utópica lleve consigo este recuerdo de la tierra y la aldea, ese vestigio a medias olvidado de la experiencia de la solidaridad y la colectividad campesinas.⁵⁷

La novela de Calvin Batchelor es significativa al respecto. Al igual que en los cuentos de hadas paradigmáticos, la trama comienza con un enredo familiar, centrado en dos núcleos vitales en este tipo de historias: el amor romántico y la territorialidad. Justo este último punto (que engarza desde el inicio con el destierro elegido, pero forzado por las circunstancias de su rebeldía política, de uno de los personajes centrales, Grim Fiddle), da lugar a que el autor resuelva uno de los problemas insignes de los textos de corte utópico: cómo hacer verosímil la consecución de su propuesta. En palabras de Jameson, “...nuestro siguiente problema formal será esencialmente temporal, y tendrá que afrontar de qué modo la secesión entre la imaginación utópica y el ser empírico cotidiano adopta la forma de una emergencia temporal y de una transición histórica, y de qué modo la ruptura que simultáneamente garantiza la diferencia radical de la nueva sociedad utópica la hace imposible de imaginar”.⁵⁸ Para solventar el primer problema, el autor recurre a la

⁵⁷ Cfr. Fredric Jameson, *Arqueologías del futuro*, Akal, Madrid, 2010, pp. 113-114.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 114.

espacialidad remota como estrategia narrativa que le permite establecer un enclave utópico sincrónico al sistema-mundo⁵⁹ que confronta. De esta manera, la transición histórica se da en el aquí y en el ahora y solventa con verosimilitud el problema del tiempo: la utopía pierde su carácter imposible y se vuelve realidad social. Vuelve impertinente la espera temporal —es decir, la esperanzada espera futura—, sustituyéndola por la concretización sincrónica de un espacio geográfico específico. Justamente el nacimiento de la República Popular de la Antártida.

2.3. Utopía y revolución.

Este es, por supuesto, el estereotipo del impulso utópico de las revoluciones: por lo menos en su encarnación más recalcitrante, la revolución rusa del siglo XX, la idea fundamental de la revolución fue la de convertir el mundo presente en un lugar mejor. ¿Mejor para quién? En principio para las masas ciudadanas de las sociedades occidentales modernas. Se pensó que con una base científica, una guía carismática y una correcta gestión de las conciencias, era posible la erección de dicho lugar mejor. Las inmensas estructuras estatales y la obsesión por encontrar la forma exacta de la ingeniería social (por supuesto, con sus añadidos ideológicos, culturales y *mass* mediáticos), tuvieron como objetivo hacer que los programas revolucionarios fueran mucho más que textos críticos del estado vigente de cosas. Como ha explicado Susan Buck-Morss, hubo un tema común a lo largo del siglo XX, lo mismo en el bloque comunista que en Occidente: “...el sueño utópico que la modernidad industrial podría proporcionar y, de hecho, proporcionaría felicidad a las masas. Este sueño se ha transformado una y otra vez en una pesadilla que ha llevado a las catástrofes de la guerra, a la explotación, a la dictadura y a la destrucción tecnológica”⁶⁰.

⁵⁹ A partir de este momento y a lo largo de todo el texto, utilizaré el término “sistema-mundo”, siguiendo la definición de Immanuel Wallerstein, quien al respecto precisa: “Nótese el guión en sistema-mundo y sus dos subcategorías, economías-mundo e imperios-mundo. La colocación de dicho guión intenta señalar que se está haciendo referencia no a sistemas, economías o imperio *de* (todo) el mundo, sino sobre sistemas, economías e imperios *que son* un mundo (pero posiblemente y de hecho, usualmente, sin ocupar la totalidad del globo). Éste es un concepto inicial clave a entender: Afirma que en “sistema-mundo” estamos frente a una zona espaciotemporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividades e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas”. Véase, *Análisis de sistemas-mundo*, Siglo XXI Editores, México, 2006, p. 32. Cursivas en el original.

⁶⁰ Véase, Susan Buck-Morss, *Mundo soñado y catástrofe*, Antonio Machado libros, Madrid, 2004, p. 17.

Por supuesto, la pretendida encarnación de las utopías políticas siempre ha implicado un ejercicio de autoritarismo. Incluso en las democracias liberales, vistas por algunos como el momento más sobresaliente del pensamiento y la práctica políticas en Occidente⁶¹, existe un espacio ideológico y decisorio, tecnocrático al cabo, reservado para un grupo selecto de ciudadanos clarividentes: “Las modernas soberanías albergan un punto ciego, una zona en la que el poder se encuentra por encima de la ley y que, por consiguiente, al menos potencialmente, es un territorio de terror [*wild zone of power*], debido a su propia estructura imposible de domesticar, es intrínseca a los regímenes democráticos de masas. No existe diferencia alguna si el modelo de su legitimidad es la reivindicación liberal de una democracia política (formal) basada en el sufragio universal, o la reivindicación socialista de la democracia económica (sustancial) basada en la distribución igualitaria de los bienes sociales”⁶². Por supuesto, tras la debacle de las revoluciones en todo el mundo⁶³, hoy sabemos que estas poseyeron siempre, como parte estructural de sus programas operativos y de su concepción crítica del mundo, un componente radicalmente fantástico que, en tanto que narratividad sobre el pasado, el presente y el futuro, remitía a los sueños del *allendismo* planetario que han plagado el deseo utópico, hoy como antaño. Al respecto, ha afirmado Immanuel Wallerstein:

Lo que los levantamientos revolucionarios ofrecen a la población que claman representar y cuyo apoyo moral y político necesitan, es la perturbación de las expectativas sociales, la repentina intromisión de la esperanza (incluso de las grandes esperanzas) de que todo (o al menos mucho) en verdad puede transformarse, y transformarse rápidamente hacia una mayor igualdad y democratización de los seres humanos... las revoluciones inspiraban esperanza en situaciones que

⁶¹ Quizá no el primero, pero sí el más contundente de los pensadores de la Modernidad que afirmara la cualidad pinacular de la democracia liberal fue Hegel. En sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* plantea que el devenir de la historia tiene como impulso intrínseco llegar, justamente, a dicha forma de gobierno. Retomando la teleología liberal hegeliana, a finales del siglo pasado, el teórico estadounidense Francis Fukuyama, elevó el estatus del liberalismo al del fin de lo pensable en materia de ciencia política, afirmando: “La democracia liberal sustituye el deseo irracional de ser reconocido como más que otros por el deseo racional de ser reconocido como igual” (véase, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992, pp. 21-22). Por su parte, a pesar de su talante postmodernista y crítico, el filósofo estadounidense Richard Rorty, dio un cariz literario al liberalismo para afirmarlo como el sistema político más deseable a lo largo y ancho del mundo; uno en el que “...el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar” (confróntese, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 17).

⁶² *Mundo soñado y catástrofe*, ópera citada, p. 26.

⁶³ La reducción al absurdo del sentido y la acción de las revoluciones, tras los éxitos notables y promovidos como espectaculares de las revoluciones francesa, rusa y cubana, se verificó con la revolución camboyana encabezada por el Khmer Rouge. La vuelta a lo arcaico impulsada de manera brutal, sistemática y sin piedad por los jemes rojos fue el retorno a la esencia salvaje de la humanidad. Cuando Angkar Padevant despedazó hasta pulverizar la totalidad de la incipiente civilización moderna camboyana; cuando denostó y atacó demencial y vertiginosamente lo que en Camboya había de la vida y la ideología burguesa occidental, involucionó a su pueblo a la era de las cavernas. La revolución como vuelta al año cero, marcó el final de su impronta intelectual y de su viabilidad práctica. Sobre el retorcimiento ideológico y la tragedia humana que representó la revolución en Camboya, puede verse el libro de José María Pérez Gay, *El príncipe y sus guerrilleros. La destrucción de Camboya* (Cal y arena, México, 2004).

de otra suerte serían desesperadas; desesperadas no tan sólo antes de las revoluciones, sino, previsiblemente, después de cualquier contrarrevolución.⁶⁴

Es justamente el núcleo esperanzador de las revoluciones el que remite al aspecto utópico y, en consiguiente, fantástico, de las mismas. El cierre de la forma del mundo vigente por medios voluntariosos y violentos ha sido un sueño recurrente en el apocaliptismo —una forma trágica de consecución de la utopía— en tanto que forma narrativa desde la antigüedad. Por supuesto, los revolucionarios modernos hicieron un tránsito de la voluntad divina (propia de los antiguos apocaliptismos a los que dedicaré un apartado más adelante) a la voluntad del pueblo, de la guerrilla o del partido para llevar al cabo la transformación radical de la realidad circundante. No obstante, la puesta en práctica de sus ideales tuvo motivaciones mucho menos encomiables que la transformación del mundo para el bien de la humanidad, y sí mucho más pragmáticas y pedestres:

Los orígenes de los llamados movimientos revolucionarios en el mundo moderno constituyen una cuestión muy difícil y polémica y, en lo personal, acepto que no representan, en su mayor parte, levantamientos espontáneos de masas oprimidas en busca de transformar el mundo, sino, más bien, de aprovechar la oportunidad —al menos en un principio— que se les presenta a grupos particulares en momentos en que se viene abajo el orden del Estado (al que estos grupos han contribuido sólo ocasionalmente).⁶⁵

Junto con esta realidad acuciante, encontramos que el otro lado del problema de la textualidad utópica, que Jameson plantea como una imposibilidad práctica, queda intacto: no es posible, en efecto, imaginar un mundo nuevo sin presuponer el previo. Sobre este asunto, en un libro injustamente olvidado, el polifacético intelectual francés, Yona Friedman, clarifica el carácter fundamental de las utopías pensadas como mundos soñados realizables, por utilizar la afortunada frase de Susan Buck-Morss: “a) las utopías nacen de una insatisfacción colectiva; b) no pueden nacer más que con la condición de que exista un remedio conocido (una técnica o un cambio de conducta), susceptible de poner fin a esa insatisfacción; c) una utopía no puede llegar a ser realizable si no consigue un consentimiento colectivo”.⁶⁶

⁶⁴Cfr. Immanuel Wallerstein, *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI Editores-CIICH-UNAM, México, 2003, p. 9.

⁶⁵Ibíd., p. 8.

⁶⁶Yona Friedman, *Utopías realizables*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980, p. 14.

Los tres puntos señalados remiten a la confección efectiva de las utopías de masas del siglo XX, de las que la profesora Buck-Morss se ha ocupado en extenso. En ellas, por supuesto, lo que ha operado no es la utopía en su sentido literal, ya que esta implica, en tanto que forma semántica y narrativa, la imposibilidad de su materialización, sino que se han regido por ese núcleo pretendidamente satisfactor de los deseos sociales que Jameson ha llamado *impulso utópico* (daré cuenta de su caracterización un poco más adelante). La creencia de que, una vez detectada la fuente de la insatisfacción social, puede existir un mecanismo que acabe con ella. Dicho mecanismo generalmente es algún tipo de ingeniería social que cuenta para operar con el estado real de la sociedad que lo ve surgir. De ahí la constante paradoja entre la utopía pensada como realizable y los recursos (humanos, sociales, materiales) disponibles para efectuarla: “En efecto, todas nuestras utopías actuales tienen como meta la sociedad igualitaria, y todas nuestras organizaciones técnicas están basadas en la sociedad jerarquizada”⁶⁷. Esta antinomia, hasta hoy insalvable, ha sido recogida con puntualidad, por medios literarios, en la obra cuentística de Andréi Platónov. Así escribe en el cuento “La patria de la electricidad”:

Transcurría el verano caliente y seco de 1921, en los días de mi juventud. Durante el invierno estudiaba electrotécnica en la escuela de artes y oficios, y en verano trabajaba en la central eléctrica de mi ciudad. El trabajo llegaba a extenuarme porque no había ningún motor de reserva en la central, y el único turbogenerador funcionaba sin descanso día y noche por segundo año consecutivo. La máquina debía ser atendida con tanta precisión, delicadeza y atención, que en ello se iban todas las energías de mi vida. Al anochecer no me unía a los jóvenes que paseaban por las calles de la ciudad, sino que regresaba a casa cayéndome de sueño. Mi madre me había preparado patatas hervidas, y comía al tiempo que me quitaba la chaqueta de trabajo y las alpargatas, para cuando acabara de comer estar lo más ligero de ropa posible e irme de inmediato a la cama.⁶⁸

Habla (el personaje) y escribe (Platónov) un desencantado de la revolución. Por medio de un encadenamiento de paradojas, la breve obra maestra de quien permaneciera en la buhardilla del sistema cultural soviético por décadas, da cuenta de la crudeza de un proyecto de tecnología social condenado al fracaso desde su inceptión: la supuesta revolución proletaria que se verificó en la Rusia proto capitalista y post feudal de principios del siglo XX.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 32.

⁶⁸ Véase, Andréi Platónov, *La patria de la electricidad y otros relatos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999, p. 55.

De esta manera, la narración continúa con el viaje del protagonista a la patria profunda, agraria, miserable, envuelta en los misteriosos sueños revolucionarios del progreso forzado como destino de la humanidad en abstracto, lejos del hambre real, de la cotidianidad, de las creencias y costumbres enraizadas por centurias en la mente de las personas que, irremediablemente, no comprendían cómo era posible que el mundo se transformara por la mano del hombre de la noche a la mañana, cuando eso sólo había sido reservado, en el inicio de los tiempos, al soplo de Dios sobre sus creaciones. Sin embargo, abrigaron el proyecto confeccionado en otra parte, por otras personas, con otra agenda: en Moscú, por los sabios del poder central. Lo aceptaron como aceptaron sus antepasados en su momento la creencia en la divinidad y todos sus avatares. Se reza por costumbre, se celebra el progreso como una nueva religión:

El mecánico de la planta eléctrica, el hombre sentado en el sidecar, no prestaba atención a la realidad que lo rodeaba. Con aire pensativo y penetrante imaginaba el fuego, el elemento desencadenado en los cilindros de la máquina, y con mirada apasionada escuchaba, como lo haría un músico, la melodía del torbellino de gas disparándose a la atmósfera [...] Me asombró que los aldeanos dieran gustosos el trigo de la cosecha del año anterior para la máquina, cuando este verano la cosecha había sido mala por la sequía.⁶⁹

Las consecuencias de la revolución son plasmadas a ras de pasto, con su estela de incongruencias, padecimientos y resquebrajamientos sociales en nombre de un ideal que, en el mejor de los casos, funcionó como motor para una industrialización forzada y el apuntalamiento de una feroz competencia entre un emergente capitalismo de Estado y un fortalecido capitalismo occidental de monopolios de postguerra; en el peor, fue uno de los sistemas sociales más férreos, cerrados y sanguinarios que la Modernidad haya conocido.

Fue la era de las grandes hambrunas, de la colectivización forzada del campo, de la deportación de cientos de miles de personas a los campos de trabajos forzados, de la unidireccionalidad del partido único, del avance imparable de una élite política peculiar en la dirección de la nación, del proceso sostenido de acumulación del poder por parte del Secretario General del PCUS, del encumbramiento al fin de una sola persona al mando de millones; del culto al individuo en el

⁶⁹Ibíd., pp. 61-63.

mando político del Estado. La era del poder ilimitado de José Stalin.⁷⁰ El estalinismo levantó un imperio militarizado e industrializado en menos de una generación. Pero ese imperio regional, promulgado como un prodigio de la voluntad humana lanzada hacia adelante, fue edificado sobre el sacrificio sistemático de cientos de miles de personas. La desmesura de la “crueldad funcional” que se procura “un rostro noble y en lo posible aceptable, bajo nombres como razón de Estado, bien común, justicia o planificación”⁷¹, aunado al manejo ideológico sin cortapisas, solidificó la “zona de poder sin control” inherente a toda formación estatal antigua y moderna. El funcionamiento sin contratiempos de los mecanismos de poder y control social de esta guisa, que tantas veces han desconcertado a los comentaristas políticos, tiene como fundamento la legalidad amañada de la ideología (¡utópica!) al uso que deviene en un imaginario social plenamente aceptado por las mayorías.

Porque la ideología utópica no sólo es un macro engaño concertado, un adoctrinamiento forzoso o una distorsión malintencionada de la realidad —que sí lo es—, sino que es también un horizonte de sentido, principio de cohesión social y encauzamiento de la acción individual y colectiva. Por eso se llevaron a efecto los objetivos soviéticos de reforma social con mínima disidencia por parte del grueso de la población en general. A pesar de que por debajo de los nobles ideales de la “revolución proletaria”, la “justicia social” o el “beneficio intergeneracional”, operara un encarnizamiento sistemático sobre la ciudadanía por parte del sistema político, las masas obedientes decidieron que lo único que ocurría en su país era que “se sacrificaba el presente en pos de una utopía futura”.

Esta circunstancia, que en la narrativa del autor soviético marca puntualmente una tensión permanente en el pensamiento utópico revolucionario científicista de la Modernidad, no es nueva y ha estado presente desde antaño.⁷² Al parecer, existe una imposibilidad estructural para

⁷⁰Para un agudo panorama general de la era de la consolidación del imperio soviético, véase, Jean Meyer, *Rusia y sus imperios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

⁷¹ Confróntese, Peter Sloterdijk, *En el mismo barco*, ópera citada, p. 54.

⁷² Baste con pensar en la obra de Giordano Bruno, pensador característico de entre tiempos, insignia de la transición entre el medievo y la modernidad que representó el Renacimiento. Como se recordará, una de las preocupaciones filosóficas centrales de Bruno era concerniente a la espiritualidad humana. Hombre de su tiempo, no pone en cuestión la idea central, vigente durante toda la antigüedad, de un núcleo anímico humano que, de alguna manera aún por determinar, se vincula de forma especial con el mundo de lo divino, sino que, solamente, cuestionó que las maneras institucionales para lograrlo fueran las únicas válidas. Esto es muy claro en su conocida obra *La cena de las cenizas*: “Si ahora dirigimos nuestra atención a un libro contemplativo, natural, moral y divino, veremos que esta filosofía resulta muy favorecida y apreciada [la filosofía “nolana”, la propia de Bruno]. Me refiero al *Libro de Job*, uno de los más singulares que cabe leer, lleno de toda clase de buena teología, filosofía natural y moral, saturado de sapientísimos discursos, hasta el punto de que Moisés lo unió como algo sagrado, a los libros de su ley. En dicho

efectuar un rebase completo de la época que se intenta defenestrar. Se tiene que laborar con los recursos sistémicos disponibles, tamizados por los altos ideales utópicos (es decir, fantásticos), teniendo como resultado un producto social inacabado, inestable y, al cabo, destinado al fracaso histórico. Lo más impresionante de esto es que quienes echaron andar un proyecto semejante no hayan percibido nunca las imposibilidades estructurales de su envite.

El ejemplo soviético ha sido ya un tópico de la crítica a las ingenierías sociales del siglo XX. Cosa que no obsta para la certeza de las mismas: lo que allí ocurrió ha sido un acontecimiento paradigmático del fracaso del voluntarismo utópico moderno. La imbricación entre poder, utopismo y teoría filosófica que en su momento se materializó en la Unión Soviética hizo imposible separar sus componentes para justificar sus desaciertos como yerros personales eliminables. En este sentido, puede afirmarse que, dadas las condiciones estructurales del sistema sociopolítico construido a partir de 1917, Stalin era inevitable. Pero la contundencia del caso comunista no debe nublar el quebranto de la utopía moderna en las sociedades formalmente democráticas e ideológicamente liberales. En ellas, el utopismo ilustrado fue pensado como constitucional y exaltado como razón de ser de ser del Estado. En su nombre, las potencias occidentales (Estados Unidos, Inglaterra, Francia) dominaron el mundo con fuerza militar tanto antes como después de la materialización sociopolítica del comunismo. Si en su política exterior el resultado fue un imperialismo armamentista e intervencionista, en su interior el resultado fue la usurpación economicista del resto de las esferas de la vida, desdibujando la utopía en una especie mercantil más, pretendidamente revitalizada en las diversas propuestas culturales del capitalismo tardío, con la arquitectura postmodernista como vanguardia de ello. Algo que fue subrayado por el Jameson de la primera mitad de los ochenta:

In the wholly built and constructed universe of late capitalism from which nature has at last been effectively abolished and in which human praxis—in the degraded form of information, manipulation and reification—has penetrated the older autonomous sphere of culture and even

libro, queriendo uno de los personajes describir la providente potencia de Dios, dijo que él establecía paz entre sus hijos sublimes, que son los astros, los dioses, de los cuales unos son fuegos y otros aguas” (Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 148-149). Propone, en consecuencia, explorar vías alternativas para lograr la anhelada convergencia entre Dios y el alma, tanto humana como cósmica, algo que ha establecido desde el principio de la obra: “...la mole del universo es infinita y resulta vano andar buscando el centro o la circunferencia del universo como si se tratara de uno de sus cuerpos particulares... [Los] astros son otros tantos animales intelectuales y en ellos vegetan y entienden muchos e innumerables individuos simples y compuestos, tantos como vemos vivir y vegetar en el dorso de la Tierra” (pp. 58-59). En suma, el ejemplo bruniano muestra con claridad el límite de los cambios epocales, sean históricos o textuales.

the Unconscious itself, the Utopia of a renewal of perception has no place to go. It is no clear, to put it crudely and succinctly, why, in an environment of sheer advertising simulacra and images, we should even want to sharpen and renew our perception of such things.⁷³

2.4. Utopía, cultura y Modernidad.

Cuando Jameson habla del “impulso utópico”, más allá de un posible voluntarismo en su concepción del mismo, encontramos la idea de un estado cultural que propicia de manera estética y programática una crítica radical al sistema-mundo vigente, con las siguientes características: **A)** Establece vínculos ideológicos inevitables entre la nueva propuesta y el mundo cuestionado; hay una línea de continuidad entre el planteamiento utópico y el mundo que lo hizo propicio. **B)** Utiliza medios narrativos, o artísticos en general, para exponer la crítica en clave fantástica, panfletaria o pseudo histórica. Afirma el aserto de que el arte es, en principio, resistente a la instrumentalización.⁷⁴ **C)** Rastrea en las ficciones utópicas los quiebres ideológicos epocales que propician las interpretaciones alteristas de la realidad social; en este caso, en la transición económico-cultural del capitalismo tardío. **D)** Implica un contraste relevante respecto a la utopía pensada como actualmente realizable, puesto que esta última trabaja bajo la idea de progreso y teleología histórica, como fue el caso de las ingenierías sociales del siglo XX.

Antes de desarrollar cada una de ellas, haré la siguiente toma de postura. Durante casi trescientos años se ha creído en general que la Modernidad significó la ruptura total con relación a todo lo que le precedía. De manera directa, contra el pensamiento y la cosmovisión medieval a la que se opuso de manera frontal. En ese sentido, en Occidente somos primordialmente cartesianos. En efecto, la apertura de su magna obra, *Meditaciones metafísicas* contiene en unas cuantas líneas el programa ideológico entero de la época moderna: dejar atrás todo lo pasado que se ha revelado como inservible. Inservible no sólo en términos epistemológicos, tarea filosófica central de Descartes, como todos sabemos; sino también como fundamentación de la vida cotidiana misma con su multiplicidad de creencias sobre lo que es el caso. Después del trabajo fundacional del filósofo francés, el pensamiento occidental tuvo un proceso de no retorno. Con cada nueva

⁷³ Fredric Jameson, *Postmodernism, or... obra citada*, pp. 121-122.

⁷⁴ Por supuesto, en esto hay un fuerte componente adorniano. Tal es uno de los presupuestos centrales de su obra clásica (editada en conjunción con Max Horkheimer), *Dialéctica del Iluminismo* (Editorial Sudamerica, Buenos Aires, 1987): “En la medida que el arte renuncia a valer como conocimiento, excluyéndose así de la praxis, es tolerado por la praxis social igual que el placer”, p. 49.

generación de pensadores, el proyecto moderno se ensanchó y se profundizó. Sin duda, puede verse en ello un cambio de época tan radical que desfondó los principios mismos de la metafísica antigua, que por más de mil años forjó el pensamiento de este lado de mundo:

Vivir en la época moderna significa pagar el precio por la falta de cascarones. El ser humano descascarado desarrolla su psicosis epocal respondiendo al enfriamiento exterior con técnicas de calentamiento y políticas de climatización; o con técnicas de climatización y políticas de calentamiento. Pero una vez que han reventado las burbujas tornasoladas de Dios, los cascarones cósmicos, ¿quién va a ser capaz todavía de crear envolturas proféticas en torno a los que han quedado a la intemperie?

La humanidad de la era moderna contrarresta la helada cósmica que entra en la esfera humana por las ventanas violentamente abiertas de la Ilustración con un pretendido efecto invernadero: tras la quiebra de los receptáculos celestes, acomete el esfuerzo de compensar su falta de envoltura en el espacio mediante un mundo artificial civilizador. Ése es el horizonte último del titanismo técnico euroamericano.⁷⁵

Desde la época en que las aguerridas consideraciones cartesianas comenzaron a generar el tipo de orden social descrito plásticamente en este pasaje de Sloterdijk, el desenvolvimiento de la civilización occidental pareciera no haber hecho otra cosa que apuntalar las convicciones del creador de la geometría analítica: el destierro definitivo del modo de ser medieval.

2.5. Algunas paradojas de la Modernidad y su importancia para el sentido de lo postmoderno.

No obstante, mi propuesta central es otra. A pesar de la innegable transformación de la estructura social occidental acaecida con la Modernidad, sobre la cual se ha escrito en abundancia durante los últimos trescientos años, y que no sólo ha sido relevante para el aparato teórico de cuño europeo en ese mismo lapso de tiempo, sino que ha generado verdaderos enclaves vitales cuya novedad en el mundo ha sido contundente. Piénsese tan sólo en las ciudades, grandes urbes y megalópolis que han poblado el planeta en el último siglo y medio, fenómeno que ha traído consigo la realidad inédita de que hacia el año 2030, por primera vez en la historia de la humanidad, habrá más personas viviendo en ciudades que en cualquier otro lugar del globo

⁷⁵ Peter Sloterdijk, *Esferas I*, ópera citada, p. 33.

terráqueo. Esta, por supuesto, ha sido una característica eminentemente moderna, que ya desde tiempos de Marx se estableció como una singularidad histórica: la acelerada erección citadina pertenece al modo de producción capitalista. Y, particularmente en el marxismo, se iguala Modernidad con capitalismo. Al respecto, Echeverría ha hecho notar:

A partir de los planteamientos de Marx es posible reconocer la necesidad de la ciudad por el hecho de que el proceso de reproducción social, para dar concreción espacial a su peculiar tipo de historicidad o de temporalidad, requiere necesariamente que haya un sitio en el cual puedan cumplirse de manera cabal las funciones políticas de autodeterminación de la sociedad humana. Estas funciones incluyen la gestión de gobierno, el establecimiento de los principios distributivos de la riqueza, la definición concreta de las relaciones de convivencia, la construcción de las personas y, en fin, todo aquello que gira en torno a la reproducción y el cultivo de la identidad de esta sociedad.

Toda sociedad necesita reproducir su identidad en términos políticos y/o religiosos y cultivarla en términos lúdicos, festivos o estéticos, y el espacio-tiempo privilegiado para ello se encuentra en el momento-lugar citadino, en la ciudad.⁷⁶

La ciudad, así, como ese espacio geográfico y temporal necesario para la vitalidad del capitalismo. O, dicho con mayor precisión: el lugar donde se establece la infraestructura tecnológica, humana y simbólica, que permite que las transacciones económico-productivas del modo de producción capitalista sigan su curso cotidiano sin interrupciones. Esta es, sin duda, una cualidad inédita en la historia de las agrupaciones territoriales humanas.

Junto con la edificación de estos grandes centros de trabajo, residencia y convivencia, en la Modernidad comenzó a verificarse un desplazamiento de la antigua pirámide social de cariz estamental. Algo que en su momento destacó Niklas Luhmann: la transición moderna significó ante todo la evolución desde una estructura social fuereamente jerarquizada, con un núcleo cupular reducido y legitimado tradicionalmente, a una “atenuación” de dicha punta social, para “limitar el ejercicio arbitrario del poder político”, siendo “su problema oculto... la complejidad de las relaciones con las que ha de operar la política bajo condiciones modernas”.⁷⁷

⁷⁶ Bolívar Echeverría, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, Itaca-Fondo de Cultura Económica, México, 2010, pp. 43-44.

⁷⁷ Niklas Luhmann, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1994, p. 38.

Pero no solamente el eminente sociólogo alemán subrayó la mencionada cualidad de la sociedad moderna: ya en el medio siglo, el crítico literario y escritor español, Francisco Ayala, detectaba con puntualidad uno de los ejes paradigmáticos de la época moderna: la transformación de la sociedad estamental en una sociedad proto sistémica:

Burgueses emancipados de los tradicionales prejuicios, librepensadores activos y responsables, entre ellos el escritor era exponente de una autoridad espiritual desvinculada de instituciones y aplicada a elaborar desde diversos ángulos, con libertad completa, la concepción del mundo y el entendimiento de la vida propios de una sociedad que abandona rápidamente las viejas estructuras estamentales hacia equilibrios más dinámicos y relaciones más justas.⁷⁸

A lo cual añade con lucidez anticipatoria:

...hemos alcanzado ya el punto en que las multitudes, alfabetizadas, arrancadas por completo de las viejas estructuras sociales, se incorporan en masa a la civilización; la burguesía puede considerarse prácticamente disuelta en el seno de la nueva sociedad; y mientras, los escritores libres continúan, sin embargo, reducidos, como si nada hubiera cambiado, a producir para unos escasos miles de lectores... De tal modo se ha alterado el juego de las fuerzas presentes y activas en nuestra sociedad, que la posición de la minoría creadora de cultura ha llegado a ser precaria en extremo.⁷⁹

Este es, justamente, el punto nodal de mi afirmación. La Modernidad no es un destino, sino un periplo. Pensemos en una precisa alegoría del trazo de los tiempos modernos: una de las mayores obras de la pintura del siglo XX, el *Estudio sobre el retrato de Inocencio X de Velázquez*, realizada por el pintor inglés Francis Bacon en 1954, donde es posible ver lo que la Modernidad representó para el mundo occidental y, por extensión, para el resto del mundo. En el óleo de Bacon, el retrato realista original de Velázquez, que con su maestría tradicional transmite la gallarda tranquilidad del poder eclesiástico medieval, queda desprendido de su aura original para lanzar su semántica pictórica a un nuevo y convulso mundo. La figura altiva y apacible del papa Inocencio X queda sacudida y dislocada, transformada en un ser cadavérico y espectral, como un ente que ha sido devastado por una descarga eléctrica.

⁷⁸ “El escritor en la sociedad de masas”, en *Los ensayos. Teoría crítica y literaria*, Aguilar, Madrid, 1972, p. 7.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 8.

La magistral obra de Bacon revela así el significado de la época moderna: cuando la civilización occidental se lanzó hacia el futuro con inusitada aceleración, dejando atrás siglos de letargo epistémico, teocracia inquisitorial y sojuzgación de la dignidad subjetiva. El centro dinámico del lienzo de Bacon transmite justamente eso: el nacimiento de la Modernidad como un electroshock en el orden socio-cultural hasta entonces establecido; una onda energética que hizo estremecer todos los presupuestos de la civilización europea.



Figura 1: *Study After Velázquez's Portrait of Innocent X* (1954).

Durante su periplo tricentenario —digamos que entre la publicación del *Discurso del Método* de Descartes en 1637 hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial en 1945—, la Modernidad no ha sido una realidad histórica y socio-estructural inmóvil y estable. Por lo contrario, se ha regido por un principio dinámico de acrecentamiento de los presupuestos culturales, sociales e ideológicos sobre los que descansa.

En el camino, el resultado ha sido un incremento sin precedentes de la libertad individual, aunado a un mayor poder de las estructuras macro sociales como el Estado, el sistema financiero y los medios masivos de comunicación; un aumento exponencial de la calidad de vida de las clases altas y medias del mundo entero, aunado a un aumento paralelo de la depauperización de millones de personas a lo largo y ancho del planeta; el escrutinio sistemático, exacto y certero de innumerables maravillas microcósmicas (las ciencias de la vida) y macrocósmicas (la astronomía y la astrofísica), aunado a un usufructo desmedido de la naturaleza planetaria. Tal es, entonces, el paradójico resultado de los tiempos modernos. En medio de dichas contradicciones, la Modernidad ha llegado a su fin.

Alcanzando su punto de mayor esplendor, la Modernidad devino una especie de ultra modernidad y, de ahí, se transformó en Postmodernidad. Tal es el momento en el que nos encontramos. Si desde siempre los seres humanos han trazado una colindancia con relación al resto de la naturaleza como simple principio de sobrevivencia, hoy más que nunca nos encontramos tremendamente exiliados del medio ambiente terrestre.⁸⁰ Procesos imparables de urbanización, redes globales de transportes, incesantes intercambios mercantiles a lo largo y ancho del planeta, producción desmesurada de desechos orgánicos, y sobre todo inorgánicos, etcétera, han dado a la civilización postmoderna su cariz indeleble. Todo ello ocurre sin tregua ni descanso cada día, todos los días.

La separación radical del mundo del hombre con relación a la naturaleza, incluye la separación del hombre por el hombre. El mundo hiper tecnologizado que hemos construido en los últimos

⁸⁰ Así lo destaca Peter Sloterdijk en su análisis filosófico de las condiciones antropogénicas prehistóricas en su obra *En el mismo barco*, ópera citada: «Lo que frívolamente denominamos prehistoria es, en realidad, un hiperdrama, que acontece en forma de exitosa sucesión de evoluciones del lujo. En las antiguas incubadoras de cría de las hordas se probaba suerte con los más sorprendentes experimentos biológicos sobre la forma humana. En ellas, y sólo en ellas, pudo el homo sapiens convertirse en el marginado biológico que —hoy más que nunca— parece que es», pp. 28-29.

cien años, y que conforma ya una verdadera *tecnoesfera*⁸¹, reproduce en su interior las relaciones de dominio y sojuzgamiento que el ser humano lleva a cabo sobre lo no humano. Así, si el hombre tecnológico es el máximo explotador del resto de los animales, los vegetales y los minerales de la Tierra, a los que ve como simples materias primas para sus necesidades, también lo es con los de su misma especie. Algunos hombres se hacen con el poder y los medios materiales y coercitivos para ejercerlo plenamente, y someten al resto de los hombres a los que ven como recursos vivos para cumplir determinados fines, tanto legales como ilegales.

Circunstancia esta última que históricamente no es sorprendente; es más, ha sido una constante desde tiempos inmemoriales, pero que precisamente la Modernidad pretendió desterrar como práctica recurrente. La invención dieciochesca de los Derechos del Hombre como estructura psicosemántica sustitutoria de la integración litúrgica de la antigua ecúmene cristiana europea generó la instauración institucional de un dique legal en contra de dichas prácticas en cierto sentido connaturales a la humanidad. En breve, pensar en la Modernidad es también hacerlo en un orden legal que ha de preservar la dignidad humana. Como en su momento afirmara Habermas: “El medio organizativo que es el derecho moderno, aunque descansa sobre ideas jurídicas postradicionales, no está expuesto, a diferencia de lo que ocurre con los órdenes morales que comparten con él la misma estructura, a una competencia, bien por parte de la ciencia o por parte del arte. Al contrario: el sistema jurídico ve aumentar su complejidad a medida que aumenta la complejidad del sistema económico y del sistema administrativo...”.⁸² Que, precisamente, el desfundamiento de la ideología, la psicología e incluso la institucionalidad que dieron sentido a esto, sea uno de los temas nodales del postmodernismo, es algo que le da su cariz epocal recalcitrante y es algo que trataré en los siguientes párrafos.

⁸¹ Sobre el concepto de tecnoesfera, véase el esclarecedor libro de Jorge Linares, *Ética y mundo tecnológico* (FCE-UNAM, México, 2008), en el que el investigador mexicano dice: «El mundo tecnológico del que depende ahora la humanidad entera se ha convertido en una *mediación universal* y en el *horizonte* de las relaciones cognoscitivas y pragmáticas entre el ser humano y la naturaleza; es, pues, un sistema-mundo que domina la vida social, una matriz cognitiva y pragmática a partir de la cual nos relacionamos con todo [...] Así pues, el entorno en el que vivimos ahora es, por primera vez, un *mundo tecnológico*; ya no vivimos en definitiva *dentro* de la naturaleza, sino en una *tecnoesfera* rodeada de la biosfera», pp. 365-366.

⁸² Véase, Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 2002, p. 326.

2.6. La Postmodernidad como estadio histórico y sociológico.

Por las antedichas razones, afirmo aquí que la Modernidad no fue un salto evolutivo civilizatorio, sino una brecha en el tiempo histórico de Occidente. De manera cierta, brilla con su singularidad paradójica como un periodo sin igual de la humanidad, pero el espacio que abrió entre el oscurantismo medieval y el neoscurantismo tecnologizado de la actualidad, tiende ahora a cerrarse. Este es, para mí, el sentido efectivo de la Postmodernidad. Término sobre el cual daré ahora una nota puntualizante.

Hace un par de generaciones, en la década de los setenta del siglo pasado, irrumpió con fuerza el uso del concepto, la idea general y el término de “postmodernidad”. Quizá uno de los textos pioneros de ello, aunque no lo nombra como tal, sino que utiliza un epíteto más vinculado con la producción, es el hoy ya clásico libro de Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Como se recordará, en dicha obra, el sociólogo estadounidense especificó las condiciones infraestructurales de la época actual, que a mi entender correctamente ubicó a partir de la posguerra, y particularmente en la década de los sesenta del siglo pasado. Dijo entonces:

El concepto de sociedad post-industrial es una generalización amplia. Se comprenderá más fácilmente su significado si se especifican las cinco dimensiones, o componentes, del término:

1. Sector económico: el cambio de una economía productora de mercancías a otra productora de servicios.
2. Distribución ocupacional: la preeminencia de las clases profesionales y técnicas.
3. Principio axial: la centralidad del crecimiento teórico como fuente de innovación y formulación política de la sociedad.
4. Orientación futura: el control de la tecnología y de las contribuciones tecnológicas.
5. Tomas de decisión: la creación de una nueva «tecnología intelectual».⁸³

Y más adelante en la misma obra abundó:

La unión de ciencia, tecnología y técnicas económicas en los últimos años se simboliza en la fase «investigación y desarrollo» (I. & D.). A partir de aquí han surgido las industrias basadas en la ciencia (computadores, electrónica, óptica, polímeros) que dominan cada vez más el sector industrial de la sociedad y proporcionan la primacía, según ciclos de productos, a las sociedades

⁸³ Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid, 1994, p. 30.

industriales avanzadas. Pero esas industrias de base científica, al contrario de las industrias que surgieron en el siglo XIX, dependen principalmente del trabajo teórico anterior a la producción... Lo que es cierto para la tecnología y la economía lo es también, salvando las diferencias, para todos los modos de conocimiento: los adelantos en cualquier campo dependen cada vez más de la prioridad del trabajo teórico, que codifica lo que se conoce y señala el camino para una confirmación empírica. En efecto, el conocimiento teórico se convierte cada vez más en el recurso estratégico, el principio axial, de una sociedad.⁸⁴

Estas características se vinculan con lo que en el nivel sociocultural ocurrió en la década de los sesenta. Immanuel Wallerstein ha clarificado al respecto que la serie de movimientos y manifestaciones sociales que se generaron en diversas partes del mundo hacia el final de la década de los sesenta del pasado siglo, pueden ser interpretadas como síntomas psicosociales de un cambio de época mayor:

En el decenio de 1960 el triunfalismo todavía impedía una evaluación sobria de la realidad capitalista. La revolución mundial de 1968, con toda su euforia, fue lo que introdujo la primera nota de realismo. Yo sostengo que la revolución mundial de 1968 se prolongó dos decenios y culminó con el derrumbe de los comunismos en 1989. En el escenario histórico mundial, 1968 y 1989 constituyen un mismo gran acontecimiento. El significado de ese acontecimiento es la desintegración de la ideología liberal, el fin de una época que duró dos siglos.

¿Cuál fue la nota de realismo introducida por 1968?... que durante más de un siglo la historia del sistema mundial había sido la historia del triunfo de la ideología liberal y que los movimientos antisistémicos de la izquierda histórica habían pasado a ser lo que yo llamo “liberal-socialistas”. Los revolucionarios de 1968 presentaron el primer desafío intelectual serio al modelo trimodal de ideologías —conservadora, liberal y socialista— al insistir en que lo que se predicaba era solamente el liberalismo, y en que era el liberalismo lo que constituía el “problema”...

En términos de mentalidades, hemos entrado en una nueva era. Por un lado hay un llamado apasionado a la democracia. Ese llamado, sin embargo, no es la realización del liberalismo sino su rechazo. Es una afirmación de que el actual sistema mundial no es democrático porque el bienestar económico no es compartido por todos por igual, porque el poder político no es realmente compartido por todos por igual. Lo que está llegando a ser visto como normal ahora no es el cambio progresivo sino la desintegración social.⁸⁵

Se detecta así una equivalencia entre el quiebre de la ideología liberal y la transformación del saber industrializado y el arribo de la informática y los servicios en el modo de producción capitalista. La unión de ambos cubriría las esferas de lo sociopolítico y lo infraestructural en

⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 43-44.

⁸⁵ Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, Siglo XXI Editores-UNAM-CIICH, México, 2005, pp. 107-109.

torno a lo que sin temor a la duda podemos nombrar como 'época postmoderna'. Hay también una tercera esfera con la que se consolidará el fin de ciclo de la Modernidad, y es la cultural. Más allá de la idea del fin de los metarrelatos de Jean François Lyotard⁸⁶; Albrecht Wellmer y Hans Robert Jauss han insistido en un cariz peculiar del periodo postmoderno: la construcción de una consciencia crítica y estética que ve en retrospectiva los límites y los alcances de la revolución moderna. En su fino estudio sobre el particular, Wellmer afirma de inicio que él interpreta al postmodernismo "como un campo simbólico o conceptual con unas líneas de fuerza definidas".⁸⁷ Más adelante continúa:

Lo que quiero decir es esto: el postmodernismo participa de una ambigüedad que está profundamente arraigada en los mismos fenómenos sociales; se trata de la ambigüedad crítica a la modernidad —y entiendo por «crítica» no sólo la articulada teóricamente, sino también un movimiento social de cambio de planteamiento y orientación— que lo mismo podría anunciar una autosuperación de la modernidad en dirección a una sociedad verdaderamente «abierta» que una ruptura con el «proyecto de la modernidad» (Habermas) —que naturalmente no es lícito confundir con un estallido de la cápsula de acero y electrónica de la modernidad—; o lo que es igual, también podría estar proclamando una transformación de la ilustración en cinismo, irracionalismo o particularismo. El postmodernismo, en la medida en que sea no sólo el programa de la vanguardia más reciente o una mera moda teórica, es la conciencia aún poco clara de un final y una transición.⁸⁸

A todo lo anterior, que a mi entender establece un sólido conjunto de indicios para sostener la realidad de un cambio de época mayor en nuestro tiempo, añadido el elemento esencial del retorno del pensamiento premoderno en nuestra civilización, cuya manifestación más visible, y culturalmente asimilada, es el apocaliptismo; serie de paisajes mentales⁸⁹ que desde la época del imperio romano han presagiado el cierre del periplo humano sobre la Tierra, y cuya virulencia sólo se moderó, pero no desapareció, durante el periodo moderno. En la actualidad, su vigencia

⁸⁶ Su texto clásico es, por supuesto, *La sociedad posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1999.

⁸⁷ Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004, p. 50.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 58-59.

⁸⁹ El término 'paisaje mental' o 'Mindscape' se debe al teórico japonés Magoroh Maruyama; de manera cruda podría decirse que se asemeja al de los paradigmas epistémicos de Thomas Kuhn, no obstante, el pensador japonés enfatiza en él los aspectos culturales, antropológicos e incluso subjetivos en la generación de cosmovisiones o maneras históricamente válidas de interpretar al mundo. En su texto clásico sobre el particular, dice: "Epistemological types have been variously labeled "models", "logics", "paradigms" and "epistemologies". I have spoken of "psychotopology" in this connection. None of these labels seems satisfactory. Recently I have been using the term "mindscapes", which seems to me to suggest something richly varied... I use the term "mindscapes" to mean a structure of reasoning, cognition, perception, conceptualization, design, planning, and decision making that may vary from one individual, profession, culture, or social group to another"; Magoroh Maruyama, "Mindscapes and Science Theories" en *Current Anthropology*, Vol. 21, nº 5, Octubre de 1980, p. 591.

es expansiva y han encontrado una gran recepción en la esfera de las artes y la estética en general. Lo que sobre el particular sostengo es que estos paisajes mentales conforman una cosmovisión particular que produce pautas de acción y de interacción contemporáneas. Este sería, en suma, el núcleo de la clarificación epocal que sobre nuestro tiempo realiza el conjunto textual conocido como “Postmodernidad”. Haré ahora una serie de consideraciones en torno a esta aseveración.

2.7. Desarrollos distópicos postmodernos y herencia apocalíptica.

[A] En este punto me valdré de la distinción que elabora Robert Jauss entre “umbral de época y consciencia de época”⁹⁰, para intentar demostrar, por una parte, que la afirmación cultural occidental de una época de consecución histórica llamada postmodernidad es correcta en lo general, como también lo es en lo particular el aserto jamesoniano sobre una transición social infraestructural entre la Modernidad y la Postmodernidad, por otra. Por supuesto, la propuesta de Jameson es polémica y la problematizaré más adelante, y tampoco es casual que haya de tomar por válida la explicación de Jauss, puesto que sin duda sirve de apoyo teórico allí donde los argumentos de Jameson se desbalancean. Jauss elabora una definición convincente de la postmodernidad: establece que no es tanto una época histórica determinada como una *consciencia teórica y colectiva de un umbral temporal*; la transición de un momento del sistema social a otro. Dice entonces:

[La Postmodernidad] en su crítica al paradigma agotado de sus predecesores, hacía aflorar a la conciencia la última gran época de la modernidad estética como algo ya pasado. Un horizonte cerrado de experiencia mundana se enfrenta a un horizonte aún abierto de expectativas estéticas y políticas... Más allá de la polémica denominación, lo que sí se ha generalizado es el reconocimiento evidente de una cesura epocal en los años setenta. La crisis estética acompaña luego a la política.⁹¹

Es decir, Jauss vincula plenamente Postmodernidad con esteticismo. Dos consideraciones de importancia relacionadas con esto deben aquí ser señaladas: por una parte, el autor arriba a su sólida afirmación sobre el núcleo programático de la Postmodernidad desde los desarrollos

⁹⁰ Véase, Hans Robert Jauss, *Las transformaciones de lo moderno*, ópera citada, p. 13.

⁹¹Ibíd., p. 16.

estéticos del siglo XX, que él comprende como parte de un despliegue temporal de la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo, de raíces antiguas pero que en la Modernidad halló una recurrencia ineludible en el rejuego de las sucesiones del arte vanguardista. La otra cuestión relevante es la datación que asigna al advenimiento de la época postmoderna. Una fecha tan tardía como la década de los setenta es para Jauss el inicio de dicha época de umbral. Algo que resulta atípico, puesto que otros teóricos han ubicado, por lo menos, una generación antes el inicio de la Postmodernidad, más o menos hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial. En ello, fue determinante la obra de Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, que justamente data en el medio siglo el despegue de un desarrollo societal cualitativamente diverso al de la Modernidad tradicional, como hemos visto.⁹² No obstante, Jauss da razones metodológicas para dicha datación: “Una prueba infalible de que se ha impuesto una nueva época es la pugna por fechar anticipadamente sus inicios, afirmando que todas las innovaciones ya podían contar con antecesores. Con lo que se desconoce la hermenéutica de la distancia temporal que explica las razones por las que la historia anterior sólo es reconocible a partir del giro producido en una historia posterior”.⁹³ Un poco más adelante revisaré las afinidades y diferencias con la postura de Jameson al respecto. Por lo pronto, deslindaré las cualidades estéticas del fin de época enunciadas por Jauss. Una de las vías más contundentes para arribar a la especificidad de una época es sin duda el arte; ya Hegel en sus lecciones de estética estableció la singularidad del arte como reservorio de las cualidades de una civilización: “el espíritu se vuelve a hallar a sí mismo en los productos del arte”.⁹⁴ De esta manera, tras un amplio análisis acerca del significado epocal de la Modernidad y las maneras en que este se vincula con el arte, Jauss extrae las siguientes características fundamentales de dicha época:

- (i) [En el arte de la Modernidad, se verifica un cambio que consiste] en la presentación de la realidad diaria contingente, extraña hasta entonces al arte...
- (ii) [N]iega el arte moderno las fronteras de la realidad, pone en cuestión el status del arte en general e incita al espectador a la reflexión para que se plantee la posibilidad de separar realidad y ficción en el mundo moderno.
- (iii) [H]ace que el espectador, para quien el momento elegido es único, tome consciencia de la irrepetibilidad de toda experiencia temporal.

⁹² Véase, Daniel Bell, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, ópera citada.

⁹³ Jauss, *Las transformaciones de lo moderno*, óp. cit., p. 17.

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones de estética*, México, Ediciones Coyoacán, 2005, p. 25.

(iv) [D]e la resistencia que ofrece la realidad presentada, que ya no puede relacionarse con el espectador o el lector de modo dialógico o perspectivista, se deduce que el receptor, como no está dado ni es accesible el sentido global de la obra, debe buscarlo y completarlo provisionalmente a partir de sus propias hipótesis significativas.

(v) [A] romper con la forma cerrada y orgánica de la obra autónoma, se abre el arte post-aurático a una recepción productiva. La modernidad estética se cierra tanto al comportamiento meramente contemplativo como al simplemente consumista.⁹⁵

En suma, la novedad fundamental del arte de la Modernidad es la incorporación de la subjetividad que está en frente de las obras, en tanto que receptor, como un componente activo de su circuito de significatividad. Creador, obra y espectador, quedan englobados en un proceso de sentido afianzado epocalmente. En conjunto, delinean las características de una época encarnadas en el arte. Asimismo, para Jauss, la Modernidad, insertada en el arte, debe ser comprendida como un proceso dialéctico entre lo nuevo y lo viejo:

The royal road of aesthetic experience is thus not the alleged aesthetic preference for the new, but the mediation of the new through the old!... Imitation and creation, preservation and discovery, tradition and innovation have always determined the history of art... While tradition in the life-world can be directly and freely handed down from generation to generation, artistic tradition cannot. In the arts, the old can only be preserved through ever newer realizations —through selection, forgetting, and reappropriation.⁹⁶

La dialéctica de antiguo y moderno en el arte, refleja asimismo la interrelación entre dichos estados epocales en la dinámica del desarrollo histórico de la sociedad. La pretensión ideológica de la Modernidad, encarnada con elegancia y contundencia en el ensayo a un tiempo sintético y programático de Kant, “¿Qué es Ilustración?”⁹⁷, y su afirmación sobre el diferenciador epistemológico definitivo entre lo nuevo y lo arcaico, resumido en el lema de la voluntad indagadora moderna, “*Sapere aude!*”, ha negado o ha pasado por alto la necesaria dependencia de lo antiguo por parte de lo moderno. Hecho que se verifica como necesidad epistémica y

⁹⁵ Jauss, *Las transformaciones de lo moderno*, ópera citada, p. 93.

⁹⁶ Hans Robert Jauss, “Tradition, Innovation, and Aesthetic Experience” en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 46, No. 3 (Spring, 1988), p. 375.

⁹⁷ Recopilado en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, ópera citada, pp. 21-49.

ontológica, más allá de su aceptación o negación ideológica: “[it] necessarily presupposes the old as a horizon of understanding”.⁹⁸

Al indicar que la Postmodernidad es un “umbral de época”, Jauss tiene presente que, más allá de las polémicas en torno a la especificidad de dicho umbral, este “...at least enter consciousness as a shift of horizon through the rupture between expectation and experience... It gives a special indexical value to the groups of images that articulate the initial consciousness of the beginning of something new”.⁹⁹ En esta reiterativa dinámica, es esencial la imbricación entre lo nuevo y lo viejo, que siempre emerge por caminos vastos e incluso insospechados. Semánticamente, Jauss destaca la apropiación de lo antiguo como parte de los proyectos históricos de afirmación de lo nuevo. Un ejemplo paradigmático que él destaca es el uso del sufijo “re” en la primera gran irrupción de umbral entre moderno y antiguo con el Renacimiento. En nuestro tiempo, esto opera con el prefijo “post” de Postmodernidad. Cabría incluso pensar que en la medida en que no es un “re” sino un “post”, la imaginaria postmoderna se asume como la época oscura con relación a la luminosidad moderna. Y en el umbral postmoderno, ese imaginario es, esencialmente neoapocalíptico.

Continúa Jauss: “If my suggestion holds, then the Christian paradigm of the new, which changes everything both in the world —through Christ's incarnation— as well in the individual —through his conversion— would have predetermined the epochal shift of the Modern Age”.¹⁰⁰ Esta impronta eminentemente cristiana de la dialéctica entre lo nuevo y lo viejo, el umbral que enmarca el porvenir y la dinamización del organismo social en el tiempo, esencial en la afirmación moderna de su propia innovación histórica (cuya exposición formal se encuentra en Kant y su desarrollo metafísico pinacular en Hegel), encontrará su versión recalcitrante en la dinámica de las vanguardias artísticas del siglo XX. En su modo de operación, no necesitarán ya de un trasfondo de lo pasado o de lo viejo ligado a una antigüedad histórica, sino que les será suficiente con construir su propio pasado, su arcaísmo, su “contra qué” en sentido político, temporal y creativo:

⁹⁸ *Ibid.*, p. 376.

⁹⁹ *Ibid.*, 379.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 381.

At the end of the Romantic period, historicism was joined by an aesthetic consciousness that could deal freely with the whole of the past. The succession of self-contained periods devolves into the coexistence of competing movements that rise and fall in rapid succession. The primacy of the new is posited as absolute; the modernity of the period since Baudelaire is conceived of as an experience in which the new sets itself off not from the old but only from itself, in which every *modernité* brings forth its own *antiquité*.¹⁰¹

Esta dinámica de búsqueda permanente del pasado auto construido de la Modernidad, ha posibilitado la generación del *cyberpunk*, en tanto que elegía multimediática sobre el fin de la civilización capitalista. Si, como ha afirmado Jameson, encontramos allí la figuración más precisa del cierre de la sociedad burguesa, (“la exploración visionaria del *cyberpunk*... ocupa el lugar que, en último término, podría corresponder a una teoría completa de lo que sigue a la sociedad civil”¹⁰²), esta presupone la afirmación prospectiva de la debacle de sus estructuras fundamentales (el humanismo, el republicanismo democrático, la educación laica universal, la ciudadanía participativa, la subjetividad de derechos, etcétera), menos uno: el propio modo de producción capitalista. Algo que da un sustrato paradójico a las figuraciones apocalíptistas del *cyberpunk*. Justamente, este opera como el gozne dialéctico entre lo viejo y lo nuevo, entre el mundo de la sociedad civil (tan reciente y tan moderno e, igualmente, tan lejano entre la neobarbarie lumpenizada y la neocolonización de las subjetividades por el capitalismo desaforado¹⁰³) y el universo *cyberpunk*. De acuerdo con el esquema dialéctico de Jauss, sin la presuposición de lo viejo, no puede afirmarse lo nuevo. Pero ello requiere un engarce, un puente descriptivo y conceptual que garantice un vínculo de sentido entre uno y otro; y que, al mismo tiempo, construye una ontología historicista que no puede desprenderse, por más que se quiera, de los clásicos de la misma, que ya he mencionado: Kant y Hegel. Esta es la razón por la que el *cyberpunk* ha necesitado presentar muchas de las características del presente en el paroxismo de

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 382.

¹⁰² Fredric Jameson, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000, p. 135.

¹⁰³ “En la sociedad de consumidores, la dualidad sujeto-objeto suele quedar subsumida en la de consumidor y mercancía. En las relaciones humanas, por lo tanto, la soberanía del sujeto es reconfigurada y presentada como soberanía del consumidor, mientras que la resistencia del objeto, resultado de su rudimentaria, incompleta y reprimida experiencia soberana, se presenta ante nuestros sentidos como la prueba de un producto fallido, inútil o defectuoso, como prueba, en definitiva, de nuestra mala elección de consumo... La práctica de una “pura relación”, ampliamente observable e incluso ensalzada en la cultura popular y su brazo armado, los medios, puede ser analizada a la luz de la presupuesta o así postulada soberanía del consumidor... en un modelo de “pura relación”, como en los mercados, las partes tienen derecho a tratarse entre sí como tratan a los objetos de su consumo”. Véase, Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, pp. 36-37.

su desarrollo previsible. Tomemos un ejemplo paradigmático: la transformación decadente de las megalópolis del presente alrededor del mundo.

[B] En el destacado estudio *Planeta de ciudades miseria*, el investigador independiente Mike Davis elabora un repaso panorámico global de uno de los problemas más alarmantes de nuestra civilización: el advenimiento de los asentamientos humanos post urbanos. Es decir, lugares de habitación masiva que carecen de la infraestructura básica que, tradicionalmente, configuró a las ciudades modernas. Espacios tomados por numerosos grupos de personas que únicamente cuentan con lo mínimo para subsistir. En muchos casos, solamente con un techo y algún tipo de delimitación precaria frente al medio ambiente circundante. Son las villas miseria, ciudades perdidas o arrabales del mundo entero. Ubicadas en una relación parasitaria con las grandes metrópolis, son el espejo negro de éstas. Dice Davis en su estudio:

El modelo clásico del campo poseedor de una gran mano de obra y de la ciudad como fuente de capital, se invierte en muchos lugares del Tercer Mundo, donde encontramos ciudades desindustrializadas poseedoras de una gran mano de obra, y regiones rurales con gran afluencia de capital. Dicho en otras palabras, el motor de esta «urbanización generalizada» se encuentra en la reproducción de la pobreza y no en la reproducción del empleo... Kinshasa, Luanda, Jartum, Dar-es-Salaam, Guayaquil y Lima crecen de manera prodigiosa pese a la ruina de sus industrias de sustitución de importaciones, de la reducción de sus sectores públicos y de la caída de las clases medias... Como resultado, el veloz crecimiento urbano en un contexto de ajuste estructural, devaluación de la moneda y recorte del gasto público, ha resultado una receta infalible para la producción en masa de áreas urbanas hiperdegradadas. Un investigador de la Organización Internacional del Trabajo calcula que en el Tercer Mundo, el mercado formal de la vivienda rara vez cubre más del 20 por 100 de las necesidades, por lo que la gente se construye sus propios chamizos, se refugia en alquileres informales y divisiones pirata del espacio, o simplemente se instala en las aceras.¹⁰⁴

Es un panorama preocupante que parece no tener punto de resolución en el futuro próximo o a mediano plazo. Obedece a una dinámica sistémica global, inter generacional y de largo alcance en sus consecuencias. Marca, asimismo, un momento de inflexión histórica: el verdadero tránsito

¹⁰⁴ Mike Davis, *Planeta de ciudades miseria*, Foca, Madrid, 2007, pp. 30-31. El estudio que refiere, de acuerdo con su citación, es: A. S. Oberai, *Population Growth, Employment and Poverty in Third-World Mega-Cities* (1993).

de la Modernidad a la Postmodernidad, ya no como fenómeno exclusivamente cultural y filosófico, sino contundentemente cotidiano. Un poco más adelante en su obra, Davis realiza un agregado retórico, ideológico y, sobre todo, imaginativo: una prospectiva más afín a la ciencia ficción umbrosa del último cuarto del siglo XX que al tipo de examen geográfico y sociológico que se había ofrecido inicialmente:

Así pues, las ciudades del futuro se encuentran lejos del cristal y del acero con que las imaginaban generaciones anteriores de urbanistas: la realidad nos presenta un panorama de ladrillo sin cocer, paja, plástico reutilizado, bloques de cemento y tablonces de madera. En lugar de ciudades de luz elevándose hacia el cielo, la mayor parte del mundo urbano del siglo XXI se mueve en la miseria, rodeado de contaminación desechos y podredumbre. De hecho, los 1.000 millones de habitantes que ocupan las áreas urbanas hiperdegradadas, podrían mirar con envidia las ruinas de las sólidas viviendas de barro de Çatal Hüyük levantadas en Antolia en el alba de la vida urbana hace nueve mil años.¹⁰⁵

El sesgo es discreto, pero, al cabo, notable y determina la clave del párrafo citado. Es en las primeras tres líneas donde se realiza una contraposición que es no sólo descriptiva, sino eminentemente creativa: el antagonismo entre un futuro pensado como posible, pero irreal, y uno funestamente inminente. No es en primera instancia un aserto empírico, sino literario. Porque, de hecho, sí que existen las ciudades del futuro (es decir, vigentes en la actualidad y de durabilidad futura altamente previsible), “de cristal y acero” y “de luz elevándose hacia el cielo”. Los distritos centrales de lugares como Atlanta, Nueva York y Dallas. Ciudades satélite integradas al espacio urbano añejo, como Santa Fe en la Ciudad de México. Amplias extensiones comerciales, financieras y de vivienda como en Hong Kong, Kuala Lumpur y Shangai. Ciudades completas con ese cariz como Dubai, Frankfurt y Doha. Es decir, junto con la realidad del crecimiento de la hiperdegradación urbana, se verifica al unísono su contraparte, el desarrollo del urbanismo monetarizado, eficiente, confortable.

En breve, la estrategia textual utilizada remite al artificio de la *ciberpunkización* de la sociedad, presente en numerosas obras literarias y cinematográficas postmodernistas. De la fundacional versión cinematográfica de la novela *Do Androids Dream with Electric Sheep?* (1968) de Philip K.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 33.

Dick, *Blade Runner* de Ridley Scott de 1982, en la que se presenta una ciudad de Los Ángeles futura atestada de gente, hipertecnologizada, plagada de tribus urbanas, animales artificiales, ingeniería genética de tianguis, policías desenfrenados y androides humanizados en rebeldía, a la reciente cinta *Elysium* (2013) de Neill Blumkamp, en la que el realizador no imaginó a la Los Ángeles del futuro como una sucursal hiperpoblada y desregulada del Tokio actual, como hiciera Scott hace una generación, sino que la vislumbró como una de las peores ciudades miseria de Latinoamérica: el Bordo de Xochiaca en la periferia paupérrima de la Ciudad de México (y fiel a su estilo hiperrealista, que mostró espectacularmente desde su ópera prima del 2009, *District 9*, fue justo en ese sitio donde la cinta fue filmada). Un universo de masas humanas que viven en la perdición del desempleo crónico, la insalubridad, el crimen, el hambre y la degradación irremisible del medio ambiente que los rodea. Controlados por robots policías y mercenarios-soldados a las órdenes del gobierno de los millonarios, poderosos y exquisitos que viven aislados no ya de estas comunidades, sino del planeta mismo en una estación espacial, sucursal sideral de Beverly Hills, conocida como Elysium.

El *cyberpunk*, ha afirmado Fredric Jameson, en tanto que género artístico especialmente desarrollado en la literatura y el cine postmodernos, es ante todo el planteamiento de una distopía, en la doble acepción del término. Por una parte, es lo opuesto a las utopías clásicas que poseían un halo redentor de armonía, concordia y superación de las contradicciones sistémicas de un mundo problemático. Por otra parte, es la negación de dicho género literario-filosófico, ya que éste, por definición, propone un futuro deseable pero improbable, cuando no imposible de llevarse a efecto.

El *cyberpunk*, en cambio, plantea un porvenir atroz cuya materialización cuenta con todas las probabilidades a favor. Es el paso siguiente en la desaforada lógica del desarrollo de nuestra civilización. Como he mencionado ya, Jameson ha identificado en dicho subgénero de la ciencia-ficción una característica fundamental: su construcción como prognosis de la inminente desaparición de la sociedad burguesa, que durante tanto tiempo ha sido llamada, eufemísticamente, ‘sociedad civil’; desaparición de la sociedad civil, pero no del capitalismo como modo de producción y como motor generador de la sociabilidad humana.

De esta guisa, la estética *cyberpunk* recoge y proyecta en un cúmulo de obras, una abigarrada imaginería crepuscular en la que se mezclan los más inquietantes avances de la cibernética, la

ingeniería genética y la física nuclear, con el montañés resurgimiento de atavismos tribales, místicos y oscurantistas —la neobarbarie—, en medio de ciudades hacinadas, polucionadas y decadentes, constituyendo así la propuesta estética más viable para sondear, criticar y prospectar el devenir del actual sistema-mundo. En muchos sentidos, el *cyberpunk* retrotrae a la civilización a un punto de no retorno. Al mismo tiempo, lugar de desolación que nacimiento de un nuevo porvenir. Pero lo más interesante es que el producto de dicho parto no es ni redentor ni luminoso. En dicho género se preserva el *pathos* de la decadencia sistémica, pero sin resolución emancipatoria. El sistema-mundo capitalista entra en un *impasse* posthumanista (ya efectivo en el presente en muchos lugares del mundo), pero nunca postproductivo. Los ejes de su dinámica vital, fabricación y mercantilización; venta y consumo, siguen intactos. Ha cambiado la sociedad que lo sostiene, pero no su vigencia económica. Es más, el cariz de la sociedad gira en torno a su realidad corporativa, como en los ejemplos emblemáticos señalados de *Blade Runner* y *Elysium*. De esta manera, el giro *cyberpunk* presenta la construcción del presente como pasado de un futuro inminente. Grado extremo de la dialéctica de lo nuevo y lo viejo desarrollada por Jaus: ya no sólo el pasado se construye desde el presente, sino el propio presente *in progress*, se vuelve pasado del porvenir imaginado como debacle de su ser.

[C] En este mismo sentido, en el que la realidad sociológica y la ficción futurista ominosa se entrecruzan, tenemos el caso mexicano, en el que se revela una sustantividad evidente: existe una brecha importante entre los desarrollos de la urbanización moderna y la persistencia de atavismos sociales acicateados por la pobreza, el desmantelamiento de los incipientes logros de un Estado de Bienestar que nunca se consolidó y la retracción de algunos de los avances educativos que las franjas más desfavorecidas pudieron tener, así haya sido de manera acotada, vía el financiamiento estatal de ellos. En breve, es la oposición entre un mundo moderno desarrollado y un mundo premoderno persistente. Esto fue tratado con puntualidad por Carlos Fuentes, tanto en el nivel ensayístico como en el nivel literario, y he de hacer ahora una digresión sobre su obra de ficción referente al particular, puesto que a mi entender ilumina una parte central de esta parte de mi propuesta: que la Modernidad fue un proyecto sesgado y que, a diferencia del famoso *dictum* de Habermas (“un proyecto inacabado”, en el sentido de “aún por acabar”¹⁰⁶), éste ha llegado ya al cierre de su ciclo histórico de posibilidades de realización.

¹⁰⁶ En su texto clásico sobre el particular, “La modernidad, un proyecto incompleto”, Jürgen Habermas estableció lo que, en esencia, significó el advenimiento de la Modernidad en la época del Iluminismo: “El proyecto de

Excursus: la ominosa predicción del México *cyberpunk* en la obra de Carlos Fuentes.

Ubico el inicio puntual de un tratamiento literario distópico en la obra de Fuentes con su novela *Terra Nostra*. Entre muchas otras cosas, *Terra nostra* (1975) abre y cubre el flanco apocalíptico de la narrativa de Fuentes. Al hacerlo, accede a un armazón de sentido narrativo sombrío y desesperanzador. Erige un ambiente proto *cyberpunk*. Las propiedades básicas de este giro narrativo son la prospectiva nefanda de un enclave socio-histórico determinado, el realce de las dinámicas caóticas de interacción social y la preeminencia de la alta tecnología como un elemento esencialmente desestabilizador en el mundo posible así planteado.

Esto es evidente de manera específica en el apartado “La restauración”, perteneciente al capítulo III, **El otro mundo**¹⁰⁷. Allí, Fuentes nos coloca en un México dantesco que ha sido invadido por las fuerzas armadas de los Estados Unidos de América en apoyo al gobierno golpista y fascista que dirige la nación. La narración, leída desde el pasado por Felipe II —enfaticando así su perturbador carácter profético y aciago—, ubica un momento en la vida de un comando guerrillero de resistencia al invasor, enclavado en una aldea de la selva veracruzana. El derrotero de la narración ancla en el tiempo posible, quizá inminente, de un futuro desolador.

En el tratamiento que da el autor a los aspectos guerreros de la invasión del lado de los norteamericanos, uno de los énfasis es puesto en los artilugios de alta tecnología del ejército

modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistió en sus esfuerzos para desarrollar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna. Al mismo tiempo, este proyecto pretendía liberar los potenciales cognoscitivos de cada uno de estos dominios de sus formas esotéricas. Los filósofos de la Ilustración querían utilizar esta acumulación de cultura especializada para el enriquecimiento de la vida cotidiana, es decir, para la organización racional de la vida social cotidiana... ¿habríamos de tratar de asirnos a las *intenciones* de la Ilustración, por débiles que sean, o deberíamos declarar a todo el proyecto de la modernidad como una causa perdida? (p. 28). Más adelante en su ensayo, responde así a esta pregunta retórica: “Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad” (p. 32). En Hal Foster (comp.) *La posmodernidad*, Kairós-Colofón, México, 1988.

¹⁰⁷ Páginas 717 a 739 del Tomo dos de la edición de Planeta DeAgostini (dos tomos), México, 2002.

estadounidense, manifestando así dos atributos medulares: 1] el carácter privilegiado de la superpotencia que se ha lanzado a un futuro propio, íntimo y exclusivo, en el que ha dejado atrás a sus más cercanos rivales en materia bélica, y 2] el atisbo de un mundo futuro posible, pleno de *high-tech*, sofisticación guerrera y desmesura en el reparto desigual del poder global, en medio de la miseria y los despojos de un mundo atrasado, colonizado y antiguo, rodeado de indómita y milenaria naturaleza:

- (A) Como todas las mañanas, los Phantom pasan volando bajo y veloz, ametrallando al azar; todos nos protegemos; ocultamos la cabeza entre las piernas y bajo las manos unidas sobre la nuca. A lo lejos, los aviones dejan caer la carga completa de bombas de fragmentación, giran sobre el cielo, ganan altura y desaparecen...¹⁰⁸
- (B) ... las guacamayas que abandonan la selva en bandadas de temor ahora que los Phantom regresan con su vuelo bajo. El silbido, el impacto, la explosión, repetidos, intolerables en su descenso al rasgaire, amortiguados por el follaje de los blancos inútiles: devastan la selva, la nada... Vuelan tan bajo que puedes leer esas insignias negras en las alas: USAF.¹⁰⁹
- (C) En ese instante, se reinician los bombardeos. El lazy dog, o perro perezoso, consiste en una bomba madre fabricada de metal ligero, que estalla a escasa altura del suelo, o en el suelo mismo. Dentro de la bomba madre hay trescientas bolas de metal, cada una del tamaño de una pelota de tenis, que al liberarse del seno materno ruedan por su cuenta y en diversas direcciones, estallando de inmediato o esperando, en la maleza o el polvo, a que el pie de un niño o la mano de una mujer las toque para estallar... Los hombres están todos en la sierra.¹¹⁰

La nación ha quedado hundida plenamente en su condición de país periférico que durante muchos años fue colonia de facto del imperio estadounidense y que en el relato es ya colonia real, invadida, conquistada. “La restauración” fungirá como una rica veta apocalíptica en el trabajo por venir del autor. Se fusionará con el carácter satírico de *La cabeza de la hidra* (1978) para dar lugar a ciertas obras crepusculares, irónicas y pesimistas de las décadas subsecuentes. Todas estarán imbuidas tanto por el quiebre ideológico de este periodo de su obra como por la

¹⁰⁸ Ídem, p. 720.

¹⁰⁹ Ídem, pp. 725-726.

¹¹⁰ Ídem, p. 739.

evolución estética que irrumpe a partir del mismo: la conciencia intelectual de hallarse entre tiempos, en la decadencia de la Modernidad.¹¹¹

El signo futurista y crepuscular de “La restauración”, erigido a través del acento en la modificación radical de los horizontes sociales, geográficos e históricos de la última Modernidad, con fundamento en la tecnologización imperial del militarismo estadounidense, subraya los desarrollos más representativos del sistema-mundo capitalista: en la medida que se expande, acrecienta el poder, los usos y las posibilidades de la más alta sofisticación tecnológica; pero al hacerlo, no obedece más que a su propia lógica: los fines de la tecnología son los mismos que los de la acumulación masiva y desigual del capital.

Como se recordará, el Phantom fue uno de los aviones más avanzados y modernos que la Fuerza Aérea de los Estados Unidos de América utilizó en la Guerra de Vietnam. La nave aceleró una escalada de alta tecnología aeronáutica que en nuestros días ha llevado al predominio de los F-16, “Fighting Falcon”, que han visto acción en las más recientes invasiones estadounidenses de Afganistán e Irak. Guerras que, al mismo tiempo, han mostrado al mundo el devenir de la inventiva bélica norteamericana: sus realizaciones están alcanzando sus más acendrados sueños de ciencia-ficción.

De esta forma, el énfasis puesto tanto en las tensiones y ligazones de la evolución siniestra del capitalismo tardío, como en la tecnología guerrera del ejército de invasión, desenmascara uno de los pilares de la ideología tripartita (conservadora, liberal y socialista) de la Modernidad¹¹²: que la tecnología es uno de los frutos más encomiables del sistema-mundo capitalista porque expande el progreso, combate la ignorancia y preserva la vida. Los Phantom devastando la selva veracruzana, las guacamayas en huida y los seres humanos mutilados marcan una de las facetas más complicadas y reclacitrantes de los usos tecnológicos del sistema-mundo capitalista: garantes

¹¹¹ En consecuencia, algunos estudiosos han identificado a esta época como el inicio del postmodernismo literario en el quehacer narrativo de Carlos Fuentes; véanse, por ejemplo, el estudio de Raymond Williams, *Los escritos de Carlos Fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002 y el de Chalene Helmuth, *The Postmodern Fuentes*, Associated University Presses, Nueva Jersey, 1999.

¹¹² Sobre esto, véase, Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, ópera citada: “[Después de la Revolución francesa] En suma, se habían desarrollado tres posturas hacia la modernidad y la “normalización” del cambio: circunscribir el peligro lo más posible, alcanzar la felicidad de la humanidad lo más racionalmente posible; o acelerar el impulso hacia el progreso mediante una gran lucha contra las fuerzas que se le resistían vigorosamente. Fue en el periodo 1815-1848 cuando empezaron a usarse los términos *conservadurismo*, *liberalismo* y *socialismo* para designar estas tres posturas”, p. 80. Por supuesto, la polémica y sugerente postura de Wallerstein afirma que el liberalismo fue el fiel de la balanza y las otras dos ramificaciones, meros avatares de éste.

del poder imperialista y perpetuadores de la desgracia de las naciones periféricas, punto de vista caro al pensamiento de izquierdas durante todo el siglo pasado.

Por medio de la retícula descriptiva que resalta los aspectos tecnológicos de la fuerza invasora en el pasaje citado, así como la inminencia de un mundo de relaciones internacionales completamente desreguladas, Fuentes pone un pie en el *cyberpunk* y ésta será una línea literaria que engrosará y cultivará en los años por venir. Con dicha historia, el autor corona el apocalipticismo de *Terra nostra* y cruza el umbral hacia el fértil campo de la crítica por medios postmodernistas. Porque si la narrativa apocalíptica tiene una historia milenaria¹¹³, sus encarnaciones contemporáneas se afianzan —no exclusiva, pero sí destacadamente— en el *cyberpunk*.

Como ya he indicado, Fredric Jameson ha hecho ver en su obra *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism* la posibilidad de que el *cyberpunk* haga las veces de un emplazamiento crítico del sistema social contemporáneo. Con base en el manejo desencantado, paranoico y, en última instancia, crítico del sistema social con fundamento tecno-científico de la era postmoderna, el subgénero ha podido restituir un halo irónico que parecía perdido en el pastiche aséptico del arte globalizado de los últimos cuarenta años. Dicha ironía parte de la visión en corte transversal de lo que ideológicamente ha pasado por el máximo logro de la inteligencia y la inventiva humana:

La tecnología de la sociedad contemporánea es, en consecuencia, hipnotizante y fascinante no tanto por derecho propio, sino porque parece ofrecer una clave representacional privilegiada para aprehender un red de poder y control más complicada de asir con nuestras mentes e imaginación: la totalmente descentrada nueva red global del tercer estadio del propio capital.¹¹⁴

Igualmente en *Las semillas del tiempo*¹¹⁵, con base en el ejemplo paradigmático de la importante cinta del género, *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982)¹¹⁶, el filósofo de Ohio subraya que esta tendencia es uno de los bastiones de la crítica sistémica por medio del arte en nuestros días. En

¹¹³ Sobre los aspectos fundamentales del apocalipticismo antiguo y moderno, véase Parkinson Zamora, Lois, *Narrar el Apocalipsis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

¹¹⁴ Ópera citada, pp. 37-38. La traducción es mía.

¹¹⁵ Ópera citada.

¹¹⁶ Un análisis pormenorizado de la cinta puede verse en Jorge Gorostiza y Ana Pérez, *Ridley Scott, Blade Runner*, Paidós, Barcelona, 2002.

tanto que enclave estético postmodernista, plantea un porvenir atroz cuya materialización cuenta con todas las probabilidades a favor. Es el paso siguiente en la lógica del desarrollo de nuestro modo de producción universalizado.

El *cyberpunk* retrotrae a la civilización a un punto de no retorno. Al mismo tiempo, lugar de desolación que surgimiento de un futuro alternativo. Por medio del hábil manejo de la distopía —en la doble acepción de utopía negativa y no-utopía—, dicho subgénero presenta un mundo al borde del caos, la desesperanza y la anomia. La ebullición de paranoia, pérdida de sentido y desintegración social que esta estética reitera en sus más acabados momentos, la ha consolidado como un amplio espacio imaginativo para la condena de nuestros tiempos, cuya acelerada decadencia no parece dirigirse a una edad diversa de la que la sombría perspectiva que esta rama de la ciencia-ficción clásica hace patente.

El camino en este sentido que la narrativa del Fuentes post *Terra nostra* ha seguido de manera sostenida, presenta un carácter apocalíptico sui géneris, con visiones disruptivas del porvenir nacional interconstruidas con una serie de narrativas que convergen textualmente: las paradojas de la historia, la preeminencia del lenguaje como medio simbólico ontológicamente constitutivo, las mutaciones semióticas de la sociedad y las variaciones culturales del tiempo actual, así como los apremios de la realidad contemporánea en los niveles nacional, regional y global. Todo esto, en conjunto, remite al advenimiento de una edad crepuscular de lo que se tuvo como esencialmente constitutivo del modo de ser occidental desde el siglo XVIII y hasta más o menos el inicio de la segunda mitad del siglo XX. Un proto *cyberpunk* ubicado en el mundo corriente que lo vincula, en lo que a las evocaciones de mundos sombríos posibles se refiere, con obras que funden el apocalípticismo y la desesperanza con la sátira y la ironía: *Cristóbal Nonato*, *La silla del águila* y *La voluntad y la fortuna*.

El mundo posible de la extinta nación mexicana para el año del quinto centenario del descubrimiento de América, encuentra a lo que fuera el territorio de los Estados Unidos Mexicanos convertido en: 1) una reducida zona geográfica central con un poder hegemónico a la usanza priista, 2) el sureste selvático y rico en combustibles fósiles en manos privadas: las grandes corporaciones petroleras estadounidenses y el Club Med, más el apoyo de la fuerza militar norteamericana, y 3) la franja que rebasa la línea central en dirección septentrional, hacia

la frontera norte, se ha fusionado con el sur de los Estados Unidos de América, conformando la nueva nación Mexamérica.

El centro de lo queda del añejo país que se independizara de la Corona Española en 1810, la Ciudad de México (ahora conocida como Makesicko City), es la sinécdoque del territorio entero. Surcada por la devastación, prevalece en pie por una especie de ansiedad de subsistencia indómita, que la hace continuar en el tiempo, como guardando una esperanza de resurrección en medio del vendaval de sus contrahechuras posthistóricas: bombardeada, sin comida, ocupada por un ejército extranjero, sitiada por una insurrección guerrillera.¹¹⁷

Esta es la realidad que verá al nacer el niño Cristóbal Palomar, programado para ver la luz el 12 de octubre de 1992. Es la trama tragicómica de una de las novelas más apabullantes del último cuarto de siglo en el ámbito literario en lengua española: *Cristóbal Nonato*, pieza indispensable de los desarrollos narrativos postnacionalistas, postestructuralistas y posthistóricos que han surgido rotundos en Europa y Estados Unidos desde la década de los sesenta del siglo pasado.

Bajo dicho signo creativo, en *Cristóbal Nonato*, asistimos de nuevo (como ocurriera en los antecitados pasajes de *Terra Nostra*) a un puerto de Veracruz en llamas, ocupado, sitiado, devastado por el ejército de invasión estadounidense; apertura oceánica y receptáculo de todos los visitantes hostiles de la historia de la nación, el puerto representa el núcleo de la debilidad geoestratégica del país:

Los helicópteros que aún sirven salen cada mañana del claro del bosque cerca del Tajín en busca de blancos inexistentes/ ven un ramillete de tejados y dejan caer otro bouquet de napalm/ buscan lo más tupido de la selva/ los techos del manglar las enredaderas podridas/ las copas cimbrantes de los cocotales y abren los escapes del agente naranja para exterminar todo verdor/ una nube química color cáscara para defoliar la selva/ un jugo color gajo para defoliar a sus habitantes: regresan tarde de sus incursiones...¹¹⁸

¹¹⁷ Véase, *Cristóbal Nonato*, Planeta de Agostini, 2002: “Para mi padre el sufrimiento y la resistencia de su ciudad era comparable sólo al de las ciudades devastadas por la guerra en Japón y Europa; le hubiera interesado ver a Nueva York o Los Ángeles bombardeadas, sin comida, ocupadas por un ejército extranjero, sitiadas por una insurrección guerrillera. No hubieran durado una semana”, p. 48.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 522.

Pero el regreso narrativo a Veracruz ocurre ahora en clave de farsa. Si en *Terra Nostra* el tono, aunque subversivo, es solemne y ominoso, en la novela de 1987 la subversión es íntegra y subsume en su contrahechura la totalidad de los acontecimientos narrativos en ella contenidos. La obra es un gigantesco zipizape gramatical, referencial, textual y paródico de la mayoría de los temas recurrentes (recurrentes, que no exclusivos) en la obra fuentesiana.

Utilizando la estrategia asombrosa de hacer narrar la historia a un feto, el escrito fundamenta el rejuego narrativo imparables que quebranta los significados, los espacio-tiempos¹¹⁹ y la coherencia novelística tradicional, por la sencilla razón de que a un no nacido le es ajeno el orden categórico del mundo. Cargado con la sabiduría genética milenaria de la especie, acomoda la realidad a su antojo y entendimiento, desde el “hiperespacio del útero”, como ha llamado Chalene Helmuth al cronotopo del feto Cristóbal. El recurso, así, es brillante y jocosos. Por medio de éste, logra Fuentes una de las más acabadas piezas del postmodernismo literario, con sus implicaciones pastichescas y deconstructivas: “En *Cristóbal Nonato*, el tratamiento de la temática y las consideraciones formales puede ser mejor comprendido dentro del contexto de la postmodernidad, en la que se asume una relatividad fundamental que requiere de una ficción abierta a la variación. Los aspectos no convencionales de la novela están entonces basados en las perspectivas postmodernistas”.¹²⁰

La impronta postmodernista hace que la novela se convierta en un inestable espacio textual sobre el que los elementos narrativos son afirmados de manera relativa. Así, los fetiches literarios del autor (la situación mexicana, la relación con los Estados Unidos, la dicotomía entre la política y la sociedad civil, etcétera), presentes desde los tiempos de *La región más transparente* de 1958, son subsumidos en el vértigo irónico y deconstructivo de la narración. La progresión del pensamiento de Fuentes se nota de manera contundente y es una clara muestra de la ruptura que

¹¹⁹ Sobre la cuestión del espacio-tiempo en la novela, confróntese, Bakhtin, Mihail, “Aesthetic Visualizing of Time/Space: The Chronotope” en Morris Pam (editora), *The Bakhtin Reader*, Arnold, Londres, 2002: “We will give the name *chronotope* (literally ‘time space’) to the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature [...] it expresses the inseparability of space and time (time as the fourth dimension of space) [...] In the literary artistic chronotope, spatial and temporal indicators are fused into one carefully thought-out, concrete whole. Time, as it were, thickens, takes on flesh, becomes artistically visible; likewise, space becomes charged and responsive to the movements of time, plot and history”, página 184. Igualmente, el propio Carlos Fuentes, siguiendo a Bajtín, en *Valiente mundo nuevo*, ópera citada: “La cronotopía es el centro organizador de los eventos narrativos fundamentales de una novela. A ellos les pertenece el sentido que le da forma a la narrativa. El cronotopo hace visible el tiempo en el espacio y permite la comunicación del evento: es el vehículo de la información narrativa”, p. 58.

¹²⁰ Helmuth, *The Postmodern Fuentes*, ópera citada, p. 86. La traducción es mía.

se verificó a lo largo del tiempo entre sus escritos de juventud y las obras posteriores a la década de los setenta. Los elementos que fueron caros a la ideología sostenida a mediados del siglo XX (búsqueda de la identidad mexicana, progreso alcanzable por medios políticos, fortalecimiento de la sociedad civil, etcétera), desaparecen o son reelaborados desde una perspectiva deconstructivista:

En *Cristóbal Nonato*, Fuentes lamenta la desintegración de su país, pero al mismo tiempo se mofa y satiriza todos los intentos de reunificar a México en torno a un símbolo trascendente o a un proyecto político utópico... declina ofrecer una representación convincente de la sociedad civil de la que confía sea el principal instrumento de la continuidad cultural y, en lugar de ello, elige celebrar los valores de la ruptura, la discontinuidad y la incompletud.¹²¹

La tensión distópica que brotara contundente en *Terra Nostra*, en la novela experimental de finales de los ochenta es llevada al límite hasta forzar la desintegración total de los baluartes clásicos de la nacionalidad, la redención liberal y el progreso social. Las claves del quebranto civilizatorio del proyecto de la Modernidad y, con éste, del proyecto de la construcción nacional mexicana, conforman un estridente entramado de cualidades nefandas que, en última instancia, muestran lo contundente del absurdo con que dicho esquema fue concebido.

El intento alucinante de forjar una nación viable con base en una endeble formación civil, una clase política rapaz, desigualdad social estructural y los ecos mortuorios de la barbarie consustancial a todas las edades históricas de eso que se conoce como México, dan lugar en *Cristóbal Nonato* a la descreencia completa y a su concomitante desfundamentación ideológica y narrativa para abrir, así, nuevos caminos imaginativos por los cuales pueda recrearse eso que, hoy lo sabemos, fue un proyecto carcomido por sus propias contradicciones desde el comienzo.

El asunto de la imposibilidad civilizatoria nacional (eco de la imposibilidad civilizatoria moderna occidental) es retomado con acidez quince años después en *La silla del águila*. Escrita de manera convencional, al estilo de las novelas epistolares del siglo XIX, accedemos en ella a un estado de cosas donde el subsistema político se ha mimetizado con el sistema social mismo. Todo aquello que conforma la vasta realidad de la nación, es subsumido al trajín de la mecánica perversa del

¹²¹ Maarten Van Delden, *Carlos Fuentes, Mexico and Modernity*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998, p. 178. La traducción es mía.

poder político. Ésta integra a la patria a su imagen y semejanza y llega a un punto de saturación en el que su existencia es la existencia misma del país. Un país “cíclicamente devastado por una confabulación de excesos y de carencias: miserias y corrupción, igualmente arraigadas...”¹²²

En *La silla del águila*, el talante *cyberpunkiano* es latente en el futurismo catastrófico que envuelve la realidad nacional. Funciona como el atisbo de un futuro desesperanzador a la vista en el horizonte problemático de la realidad socio-política mexicana. La nación entera ha sido retrotraída a las comunicaciones del siglo XIX por una de tantas balandronadas populistas y egocéntricas de los “reyes de México”, los presidentes y su inagotable cantera de dislates:

El Presidente decidió, quizá como regalo de Año Nuevo 2020 a una población ansiosa, más que de buenas noticias, de satisfacciones morales, que pediría en su Mensaje al Congreso el abandono de Colombia por las fuerzas de ocupación norteamericanas y, de pilón, prohibir la exportación de petróleo mexicano a los Estados Unidos, a menos que Washington nos pague el precio demandado por la OPEP. Para colmo, anunciamos estas decisiones en el seno del Consejo de Seguridad de la ONU. La respuesta, ya lo viste, no se hizo esperar. Amanecimos el 2 de enero con nuestro petróleo, nuestro gas, nuestros principios, pero incomunicados del mundo. Los Estados Unidos, alegando una falla del satélite de comunicaciones que amablemente nos conceden, nos han dejado sin fax, sin e-mail, sin red y hasta sin teléfonos. Estamos reducidos al mensaje oral o al género epistolar...¹²³

La elección del carteo como fundamento estructural de la novela, resalta el carácter retroactivo de la circunstancia nacional para el inicio del año 2020. La vuelta a las usanzas de épocas pretéritas en un mundo futuro interconstruido por el sistema tecnocientífico de impronta estadounidense, pone de relieve la fragilidad del pretendido progreso mexicano, puesto que sus cimientos son endebles, ajenos y provisionales. La implosión tecnológico-comunicacional nacional opera en la trama como una muestra y un vistazo dentro de la realidad viciada del país, ya que sólo dura unos cuantos meses, siendo al final restituida la normalidad tecnológica al momento en que un nuevo gobierno cede a los requerimientos de Washington.

La ojeada al futuro desolador determinado por el quebranto comunicativo a gran escala, saca a flote la degenerada construcción del sentido social en su totalidad por parte del poder político. En un país exiliado del mundo al haber sido bajado el *switch* intercomunicacional de conexiones

¹²² Cfr., Fuentes, Carlos, *La silla del águila*, Alfaguara, México, 2002, p. 360.

¹²³ Ídem, p. 26, capítulo 2, (carta de) “Xavier Zaragoza “Séneca” a María del Romero Galván”.

globales, lo que se preserva con inusitada virulencia son los modos, las intenciones y las acciones deleznales de la política *á la mexicana*.

El intenso carteo entre los más destacados operadores políticos del país, nos sumerge en las cavernas de la hechura de ese universo de cinismo, ambición desmedida y total desprecio por la civilidad, la dignidad humana y los valores abstractos, racionales e iluministas, de la sana convivencia en sociedad, por parte de una pandilla de rufianes exquisitos que desde siempre se han hecho del mando de los designios de México. Tono apocalíptico sin reservas: cuando el mundo ha sido despojado de sus adelantos tecnológicos, lo que emerge es la vuelta al tribalismo, a la lógica de la horda y de la selva, a la sobrevivencia del más fuerte, del más salvaje, del que se siente en casa con el regreso de la barbarie.¹²⁴

Justo esa latencia de la barbarie es la que se hace presente sin cortapisas en las catacumbas tecnologizadas de la prisión subterránea de San Juan de Aragón en *La voluntad y la fortuna*. Construida a la manera de la dualidad entre lo visible y lo oculto, e incluso entre lo consciente y lo inconsciente, representa el núcleo de la desintegración social institucionalizada. Desde su hechura arbitraria hasta su cínica dinámica vital, pone en movimiento el giro postregulado y posthumanista de la contemporaneidad global y nacional: “Todo el barrio de San Juan de Aragón, al menos de Oceanía a Río Consulado, había sido arrasado, en un acto conjunto de la Ciudad y la Federación, a fin de levantar allí mismo, en el corazón de la capital y a unas cuerdas del barrio sin ley de Ciudad Neza, el mayor centro penitenciario de la república”.¹²⁵

La parte destinada a los criminales adultos se halla al nivel de tierra, con sus castigos específicos, en los que impera la tortura y el sojuzgamiento, así como la peculiaridad de que todo el tiempo los prisioneros escuchan “la insidia del rumor urbano”, sonidos ciudadanos cotidianos “que eran amplificados por las perversas bocinas empuñadas en torturar a los prisioneros con la memoria de la libertad”.¹²⁶

Pero la hechura de la mega prisión de San Juan de Aragón no se detiene ahí. Posee una zona tenebrosa por debajo del nivel del suelo, hogar de la experimentación con un nuevo orden postmodernista de control de las conciencias, de los cuerpos, de los individuos. Es el espacio de

¹²⁴ Algo que ha sido tratado con cruda precisión en la reciente reelaboración de George Miller de la serie de cintas de Mad Max con *Mad Max, Fury Road*.

¹²⁵ Cfr., Fuentes, Carlos, *La voluntad y la fortuna*, Alfaguara, México, 2008, p. 129.

¹²⁶ *Ibíd*, p. 130.

las grutas, de la ausencia de luminosidad, del imperio de la penumbra; una especie de acceso inframundano a los sustratos más elementales de la humanidad, allí donde yacen las bajas pasiones, los impulsos asesinos, de venganza y liberación de las amarras morales. Es el arquetipo del infierno: “...un páramo dentro del páramo, una cueva dentro de otra cueva, un laberinto con muchas entradas pero ninguna salida, un altar de blasfemias y profanaciones consagradas. El hoyo negro”.¹²⁷

La dinámica homeostática de las criptas de control y castigo de la prisión ciudadana es la trabazón de la conquista definitiva del mundo civilizado por la barbarie. Proceso que comenzó desde los tiempos del término de la última guerra de guerras a mediados del siglo XX y que ha solidificado imparable a la vuelta del nuevo milenio.¹²⁸ Porque la deshumanización paulatina del mundo de la vida ha alcanzado todas sus esferas de sentido, de interacción y de creencia. El Estado, la sociedad civil y los órdenes criminales se vuelven un amasijo autocontenido que suple con eficacia al sistema social de corte moderno con sus presupuestos de legalidad, pautas edificantes de acción y contención cultural de los impulsos violentos consustanciales a la especie. La deshumanización surca de punta a cabo a la sociedad y, por eso, la parte subterránea de la cárcel de Aragón está reservada para los criminales niños.

En esa mazmorra, los infantes del pozo abismal del sistema social, son “salvados”, según sus cínicos celadores, de “vidas cercanas a la perrería o a la marranería”. En ese siniestro lugar, los reclusos de minoría de edad “pululaban, como fantasmas... rascándose los huevos y los sobacos, sonándose la nariz con la mano, cagando y orinando a placer, reunidos todos en la gran piscina subterránea de cemento en la entraña obscena del Distrito Federal...”.¹²⁹

De acuerdo con los estudios de la mente profunda de Carl Gustav Jung, el agua es la representación mental (no consciente: presente en sueños, pesadillas e intuiciones arrebatadoras) de lo más recóndito del alma, es el elemento primigenio sedimentado a lo largo de los milenios de nuestra evolución primero marina, después anfibia y finalmente terrestre. El agua es “un símbolo viviente de la oscura psique”, un “descenso a las profundidades”¹³⁰ de la mente colectiva. Sustrato anímico y profundidad ontológica, en el nivel alegórico, el agua puede ser

¹²⁷ *Ibíd*, p. 119.

¹²⁸ Algo que ya he establecido al inicio de la presente tesis, siguiendo a Peter Sloterdijk y Theodor Adorno.

¹²⁹ *La voluntad y la fortuna*, p. 123.

¹³⁰ Véase, Jung, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 25-28.

interpretada como la parte más íntima de un cuerpo colectivo, como el núcleo basal de un entramado social completo:

Cuatro chorros de agua se soltaron de lo alto de los costados de la alberca-prisión, apabullando los cuerpos y las cabezas de los niños y jóvenes atrapados en ese hoyo, entre el griterío que era salvaje, alegre, agónico, sorpresivo, bajo ese aguacero de líquidos bastos, turbios, encauzados hasta aquí desde un río muerto que salía a la vida para avasallar a los niños y jóvenes que rápidamente sobrenadaban, agitaban los brazos, movían las cabezas, gritaban, lloraban... mientras algunos niños nadaban, otros, los menores, se hundían, quedaban atrapados y se ahogaban con un alarido a la vez personal y colectivo.¹³¹

Pretexto para un supuesto baño grupal, festín de la crueldad y, según explican los esbirros carcelarios, eficaz manera de mantener a raya la sobrepoblación de presidiarios infantiles en el recinto, la muerte acuática en San Juan de Aragón efectúa la ligazón de los motivos oscuros, futuristas y desencantados de la última narrativa de Carlos Fuentes.

La penumbra perpetua del calabozo, la evaporación del idealismo humanista de cuño dieciochesco, ilustrado, kantiano, por el advenimiento de un pragmatismo retorcido que ha hecho suyos los modos y las maneras de la criminalidad para incorporarlas de pleno a la vida del Estado, son el signo inequívoco de la constatación literaria del fin de la sociedad civil, del quebranto de la burguesía tradicional moderna y todos sus presupuestos culturales; de la pérdida, incluso, de la hipocresía política finisecular, ya que la atrocidad ha sido normalizada y el salvajismo se encuentra ya fusionado con la legalidad. Es, asimismo, la recreación metafórica de una era desregulada y postpolítica en la que “sus pesadillas están también a punto de convertirse en... una nueva intensificación de la realidad a la que no se puede tratar simplemente como una nueva reactivación de las antiguas actitudes de clase y culturales”.¹³²

Esto es parte fundamental del modo de ser de la estética *cyberpunk*, que cumple así un movimiento de bucle. Al mismo tiempo, es consecuencia y pronóstico de un cambio paradigmático en la percepción de la realidad social, de la concepción ideológica que le es aneja y de la sensibilidad estética que trasvasa todo lo anterior en diversas manifestaciones artísticas. El cariz pesimista y crepuscular de la narración se mimetiza con las cualidades oscuras y nihilistas de un mundo que

¹³¹ *La voluntad y la fortuna*, óp. cit., p. 125.

¹³² Confróntese, Jameson, Fredric, *Las semillas del tiempo*, ópera citada, pp. 131-132.

se encuentra en la encrucijada transitiva de cambiar de piel civilizatoria y que, en la metamorfosis, está experimentando jaloneos, resquebrajamiento y catástrofes sociales diversificadas.¹³³

¹³³ Cabría explorar cómo, en contraparte del sello narrativo ominoso del período que iniciara con “La restauración” de *Terra Nostra*, Carlos Fuentes ha hecho un esfuerzo analítico sostenido en los últimos veinte años para imaginar los nuevos presupuestos de una sociedad civil de corte moderno que pareciera estar en franca retirada. El multiculturalismo ha sido la apuesta del escritor para la recreación de un fundamento de civilidad acorde con los convulsos tiempos contemporáneos. Los ensayos de *Valiente mundo nuevo* (1990), *El espejo enterrado* (1992), *Tres discursos para dos aldeas* (1993), *Nuevo tiempo mexicano* (1995) y *Por un progreso incluyente* (1997) son muestra fehaciente de dicho esfuerzo intelectual. Así, habría una dialéctica entre la narrativa crepuscular y proto *cyberpunk* y la ensayística que intentó retomar los conceptos clave de la Modernidad en el último cuarto de siglo de su vida.

Capítulo 3.

EL VÍNCULO CULTURAL ENTRE EL APOCALIPTISMO ANTIGUO Y MODERNO.

3.1. Imaginario social y Postmodernidad.

De acuerdo con la polémica y sugerente tesis del filósofo de la historia, Cornelius Castoriadis, la sociedad no sólo se rige por la división del trabajo, la jerarquización de clases o el ordenamiento funcional de las actividades que la sostienen y retroalimentan, sino por la diseminación de los imaginarios sociales: narraciones, ideas, historias compartidas que sustentan razones de ser, motivaciones para la acción y dotación de sentido a la experiencia vital. Dice Castoriadis:

La institución de la sociedad (en el sentido general que doy a esa expresión) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente. Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo *esa misma* sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos comunes. Hay pues una *unidad* en la institución total de la sociedad; considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia, la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el *magma* de las *significaciones imaginarias sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, *polis*, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc... Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “racionales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo.¹³⁴

¹³⁴ Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 68.

La idea de Castoriadis, que ha sido muy influyente en el análisis cultural del último cuarto de siglo, remite a un estrato fundamental de la vida en sociedad: la capacidad de generar horizontes compartidos de sentido, vinculados con un tiempo y un espacio de convivencia específicos. A partir de este dato, que ciertamente no es incontrovertido pero sí muy sugerente, intentaré dar consistencia a la tesis general de que la época actual, mayoritariamente caracterizada como postmoderna, vive bajo las directrices retórico-conceptuales del apocaliptismo, como uno de sus imaginarios globalizados.

Para Castoriadis, es evidente que el sustento de sentido de la sociedad es auto generado e intrínseco a los entramados de convivencia dentro de un espacio vital común. Más allá de dichos entramados, no es posible delimitar un plus ultra que englobe a la sociedad, a no ser como creación de sentido propia. Es decir, incluso cuando culturalmente se han presentado narraciones de trascendencia —fundamentales en el mito, la religión y la metafísica—, estas no describen un aspecto del Ser allende las elucubraciones sociales, sino que ellas mismas son parte de la dinámica social misma:

La institución de la sociedad es institución de las significaciones imaginarias sociales y, por principio, debe dar sentido a todo lo que pueda presentarse, tanto “en” la sociedad como “fuera” de ella. La significación imaginaria social hace que las cosas sean como tales cosas, las establece como lo que ellas son y ese *lo que* está establecido por la significación que es indisociablemente principio de existencia, principio de pensamiento, principio de valor, principio de acción. Pero ese trabajo de la significación está plenamente amenazado (y desde un punto de vista último, está siempre ya vencido) por el caos que la significación encuentra y por el caos que ella misma hace resurgir.¹³⁵

Este “caos” es la falta de asidero más allá de lo socialmente construido. Al mismo tiempo es garantía de movilidad y generador de tensiones en el organismo social. Es lo primero, porque permite que a lo largo del tiempo histórico, los enclaves sociales modifiquen, enmienden y transformen con diversos grados de sustancialidad las representaciones que de sí mismos y del mundo realizan. Es lo segundo, porque la consciencia, así sea parcial o velada, de la carencia de

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 178.

bastiones incuestionables del sentido de lo social, produce a través del tiempo pánicos compartidos diversos y, en muchas ocasiones, el correlativo estado de inmovilidad del sentido, invariablemente vinculado con ejercicios de poder centralizado. No obstante, es inevitable esta tensión dialéctica —entre la garantía de la descripción del Ser y el temor a la falibilidad de la misma— en el transcurrir de la vida humana civilizada, puesto que el sentido de lo social es eminentemente plástico:

...la significación impuesta al mundo (y a la sociedad que se instituye al establecerse como parte del mundo que ella instituye) es esencialmente “arbitraria”. La autocreación de la sociedad, que se traduce cada vez como disposición/institución de un magma particular de significaciones imaginarias, escapa a la determinación porque es precisamente autodisposición y no puede estar fundada en una razón universal ni ser reducida a la correspondencia con un presunto ser así del mundo. La significación constituye el mundo y organiza la vida social de manera correlativa al sujetar ésta cada vez a “fines” específicos: vivir como los antepasados y honrarlos, adorar a Dios y cumplir sus mandamientos, servir al Gran Rey, ser *kalos kaghatos*, acumular fuerzas productivas, construir el socialismo. Todos estos fines son sobrenaturales y son también indiscutibles; más exactamente su discusión no es posible y ella sólo tiene sentido si se presupone el valor de este “fin” particular, creación de una institución particular de la sociedad —la institución grecooccidental—, que es la busca de la verdad.¹³⁶

Los fines sociales, de los que la recopilación histórica de la humanidad da cuenta, presentan una estructura que, con diversas variantes, se ha replicado en el curso del tiempo humano: un centro reducido atractor, narrador y garante del sentido de dichos fines, y una periferia extensa que recibe, acepta e intensifica en la práctica el sentido de lo difundido de manera central. Es la inveterada construcción de lo social en lo que metafóricamente se ha llamado una estructura piramidal de su jerarquización. En la punta de esta, se encuentra un conjunto privilegiado directivo y en el resto de la formación social, un conjunto masivo de población expectante y obediente. Es lo que Peter Sloterdijk ha llamado “sociedades de cerco”, y que ya he tratado al inicio de la presente tesis. En este orden de ideas, surge la pregunta acerca de si la sociedad ha mantenido esta constante efectiva a través de la historia. O si, en cambio, ha habido rupturas esenciales en su devenir histórico. En otras palabras, la pregunta central de este tema es si la Modernidad representó una modificación de gran calado en el desarrollo de la generación centralizada del sentido o fin último de lo social. Para desarrollar esta cuestión, habrá de rastrearse, entonces, los vínculos entre lo moderno y lo antiguo y su posible vigencia presente,

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 179.

en el entendido de que ambas periodizaciones comparten la cualidad no rebasable de la autogeneración del sentido socializado:

El surgimiento de la significación —de la institución, de la sociedad— es creación y autocreación, es manifestación del ser como *por ser*. Las cuestiones del origen, del fundamento, de la causa, del fin son formuladas en la sociedad y por la sociedad; pero la sociedad (y la significación) no “tiene” otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin, que ella misma. La sociedad es su propio origen y éste es el sentido de la autocreación; no tiene su origen verdadero y esencial en *alguna otra cosa* exterior a sí misma y no tiene otro fin que su propia existencia como sociedad que se fija *esos* fines, lo cual implica un uso simplemente formal y, en última instancia, abusivo del término fin.¹³⁷

3.2. Raíces medievales del apocaliptismo contemporáneo.

Una vez establecido esto, haré ahora una digresión por uno de los más poderosos generadores del sentido social en Occidente: el apocaliptismo de cariz cristiano, dominante durante toda la edad Media. Hecho esto, exploraré hasta qué punto la Modernidad, entendida de manera principal como el gran rompimiento civilizatorio con el Medievo, importó o adaptó los principios de esta manera definitiva de comprender el fin de lo social.

De acuerdo con Norman Cohn, el inicio del apocaliptismo occidental comenzó con la elevación de un mito de combate a una religiosidad de destrucción y regeneración del Ser a cargo del profeta iraní Zaratustra o Zoroastro (quien, al parecer, predicó cerca del 1400 a. C.). Cohn define de esta manera el fundamento social de los mitos de combate de la antigüedad en tanto que estructuras simbólicas del pensamiento:

...en las sociedades antiguas el mundo, aunque esencialmente inmutable, sin embargo se sentía amenazado constantemente por fuerzas caóticas. En muchas sociedades, esta sensación fue expresada en mitos del tipo que los especialistas llaman “mitos de combate”. Estos mitos de combate muestran cómo, cuando el mundo ordenado está a punto de ser abrumado por fuerzas caóticas, simbolizadas por un monstruo, y los viejos dioses sólo pueden mirar, impotentes, se presenta un recién llegado, un héroe-dios que derrota al monstruo y salva al mundo... Si estoy en

¹³⁷ *Ibíd.*, p. 180.

lo justo, Zoroastro fue inspirado por el antiguo y poderoso mito de combate para crear otro mito de combate, aún más poderoso, y que luego se convirtió en la primera fe escatológica del mundo.¹³⁸

La doctrina del fin del mundo de Zoroastro fue uno de los grandes imaginarios sociales de la humanidad y, por lo menos en la tradición occidental, probablemente el más exitoso de todos ellos. Encarna sin más la conflagración de los opuestos, los ciclos de muerte y regeneración y establece un horizonte de sentido para la futilidad de la vida cotidiana: “Durante varios siglos antes de Cristo tuvieron gran diseminación las doctrinas zoroástricas fundamentales, que ejercieron gran influencia entre los judíos y, aún más, entre los primeros cristianos; y así, a la larga, sobre la cosmovisión de lo que llegaría a ser la civilización europea. Esto puede decirse en particular de los conceptos zoroástricos acerca de la consumación de los tiempos”.¹³⁹

La impronta zoroástrica en la posterior evolución de lo que sería el mundo judeo-cristiano que, al cabo, se transformaría en la civilización occidental, sustentó su éxito de transmisión cultural en la alegorización metafísica de un acontecimiento histórico recurrente: el quebranto socio-político de las civilizaciones a través del tiempo.

Zoroastro es el primer ejemplo conocido de un tipo particular de profeta —el tipo comúnmente llamado “milenarista”—, y las experiencias que determinaron el contenido de su enseñanza también parecen haber sido típicas. Los profetas que prometen una total transformación de la existencia, un total perfeccionamiento del mundo, a menudo obtienen su inspiración original no sólo del espectáculo del sufrimiento, sino de un tipo particular de sufrimiento: el que es causado por la destrucción de un antiguo modo de vida, con sus familiares certidumbres y salvaguardias. Zoroastro parece haber sido este tipo de profeta.¹⁴⁰

Esto es especialmente dramático en las sociedades antiguas, especializadas en la jerarquización societal y en la concomitante referencia al sentido del mundo como mimesis del sentido de dicha jerarquización. En ellas hay una identificación prácticamente vis a vis entre destino de la jerarquía y destino del mundo. No en vano, las narraciones sobre el significado del Ser en la antigüedad

¹³⁸ Norman Cohn, “Cómo adquirió el tiempo una consumación” en Malcolm Bull (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 48-50.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 35.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 41.

se solapaban con el significado mismo de ser en el mundo; ser un grupo social en el mundo. En palabras de Castoriadis:

Como lo vio muy bien Durkheim, la religión es “idéntica” a la sociedad al comienzo y durante mucho tiempo y, en realidad, en casi todas las sociedades conocidas. Toda la organización del mundo social es casi en todas partes y casi siempre esencialmente “religiosa”. La religión no acompaña, no explica, no justifica la organización de la sociedad sino que *es* esa organización en su núcleo (organización que ciertamente incluye siempre su propia “explicación” y “justificación”). La religión es la que establece lo que es pertinente y lo que no lo es. Más exactamente, como todo es pertinente para la sociedad, es la religión quien organiza, polariza y valoriza lo pertinente, quien lo *jerarquiza*...¹⁴¹

Por ello, una religión que pudiera encarar el devenir de la vida social y dar cuenta de la acechanza del desorden en su interior, vinculándola con una explicación trascendente de los acontecimientos así ocurridos, era de suma importancia en el mundo antiguo. La enseñanza zoroástrica sobrevivió entonces como dualismo que dinamizó la comprensión de lo que era el caso en el nivel metafísico, por medio de “una percepción radicalmente nueva del mundo, del tiempo y de la responsabilidad humana... Para Zoroastro y sus seguidores nada era estático. El tiempo mismo estaba en movimiento, en continuo avance”.¹⁴²

Por supuesto, la dinamización del mundo y de la vida es lo que posibilita la concepción tanto de la catástrofe como de la regeneración. Algo esencial a todo apocaliptismo posterior, incluyendo sus encarnaciones modernas. (Más adelante, siguiendo las observaciones de la profesora Louis Parkinson Zamora, me ocuparé de las diferencias tipológicas y las afinidades genéticas de ambos apocalipsismos.)

Ahora bien, continuando con la influencia del zoroastrismo en el mundo occidental, existió en su doctrina un aspecto que en su momento fue innovador e incluso excéntrico en el tiempo histórico arcaico: la inclusión de la generalidad de los creyentes en la posibilidad de intervenir en el desenvolvimiento del gran devenir de las cosas. Algo que sería retomado con éxito por el cristianismo siglos después:

¹⁴¹ Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, ópera citada, p. 183.

¹⁴² Cohn, “Cómo adquirió el tiempo una consumación”, ópera citada, p. 42.

...se esperaba de cada zoroastriano que hiciese todo lo posible por fomentar el bienestar y la prosperidad del mundo, pero también su propio bienestar y prosperidad. Hacerlo era una afirmación de los más altos valores y un cumplimiento del supremo deber religioso.

Semejante ideal fue sumamente insólito en su época. También en otras sociedades el pueblo ayudaba a mantener el orden del mundo, pero lo hacía principalmente contribuyendo a las ofrendas que los sacerdotes hacían a los dioses. Un zoroastriano debía participar de manera más directa y constante, y esto sigue siendo cierto hasta hoy día. Las obligaciones del zoroastriano imbuyen de sentido toda su vida. Cada zoroastriano toma parte —mediante las tareas ordinarias de la vida cotidiana— en el sostenimiento y fortalecimiento del mundo ordenado; en realidad, todos ayudan a allanar el camino para esa consumación final, cuando el mundo será perfecto.¹⁴³

3.3. Cristianismo, apocaliptismo y Modernidad.

Es justamente el cristianismo, heredero de estos preceptos estructurales de la religión de Zoroastro, el gran nodo entre la concepción antigua y moderna del mundo, en clave apocalíptica, como pretendo sostener en la presente tesis. Así, en su estudio sobre los orígenes simbólicos del apocaliptismo antiguo y medieval, Bernard McGinn inicia con una observación crucial:

...cómo la formación de una cultura europea occidental de rasgos distintos fue producto de unos dirigentes que no habían cifrado sus esperanzas en edificar una sociedad nueva, sino en la expectativa del fin de todo esfuerzo humano en el Juicio Final... la “Primera Europa”, como se la ha llamado, fue creada no a pesar de estas creencias apocalípticas, sino, más bien, en gran parte por causa de ellas; es decir, una mentalidad apocalíptica, aunque de naturaleza distintiva, ayudó a fundar las épocas que presenciaron el surgimiento de la cristiandad.¹⁴⁴

De esta manera, McGinn zanja una cuestión polémica en el análisis cultural: en qué medida el imaginario colectivo apocaliptista ha sido fundacionalmente civilizatorio. La opinión del estudioso medievalista es que sí lo ha sido, y a ella me atengo en mis propias afirmaciones sobre la genética apocalipsista de la sociedad contemporánea. De acuerdo con el autor, la centralidad apocalíptica se convierte en el centro unificador de lo político en la época de consolidación del

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ Bernard McGinn, “El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad” en Malcolm Bull (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, ópera citada, pp. 75-76.

cristianismo, más allá de la carencia de una unidad social homogénea en torno a la enseñanza de Jesús de Nazareth y sus seguidores, difundida desde la época del imperio romano en toda Europa:

Desde luego, la cristiandad medieval nunca fue lo que a la gente de hoy le gusta llamar una “realidad” histórica: la sociedad medieval estuvo políticamente fragmentada, fue violenta y facciosa aun para los niveles del siglo XII, y tal vez ni siquiera “realmente” cristiana, como lo sostienen algunos historiadores modernos. Pero el ideal —o el mito— de la cristiandad como orden mundial unificado desempeñó un papel importante en la cultura medieval.¹⁴⁵

El subrayado de McGinn sobre el mito unificador cristiano es de importancia, puesto que en términos de la filosofía de la cultura de Castoriadis es allí donde radica el imaginario social cohesionador de una civilización entera; en este caso, la civilización occidental. De manera que no fue tanto que en tiempos de la consolidación socio política del cristianismo haya existido una fe realmente unificada, en términos doctrinales y metafísicos, como que haya habido un núcleo de creencias compartidas en torno a esa fe. Es aquí donde la importancia del apocaliptismo es fundamental. “Con “apocalipsismo” quiero decir una particular idea de la naturaleza y el propósito de la historia que se manifestó, por vez primera, en el género literario de las revelaciones mediadas, o apocalipsis, del judaísmo del Segundo Templo, pero que no se limitó de ningún modo a este tipo de literatura, ni en el judaísmo ni en el cristianismo”.¹⁴⁶

El sentido del apocalipsis está vinculado con la presencia de la crisis. Sea esta del tipo que fuere, aunque principalmente de carácter social. La narrativa religiosa apocalíptica, entonces, encuadra las crisis y les da un cariz metafísico, signado por la presencia de la fuerza divina impresa en el mundo y sus acontecimientos. “Un sentido de la actualidad como época de crisis, manifestada por la proliferación de males, tanto naturales como morales, alimentó la convicción de un próximo juicio divino señalaría la reivindicación definitiva de los justos y el castigo de los perversos. Para el apocalipsista, toda la historia es un libro en que se puede leer el plan de Dios, al menos en general y a menudo hasta en el detalle”.¹⁴⁷ La cuidadosa lectura de dicho libro, cuya estructura prototípica implica la pauta de “crisis, juicio y justificación”, revela la confianza en un

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 76.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 77.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 78.

factor externo a lo social, poderoso y omnipresente, que garantizaría la consecución virtuosa de todo el proceso, así tuvieran que ocurrir penurias diversas. Este un carácter esencial en el apocaliptismo antiguo, al que retornaré de la mano del doctor Joseph Ratzinger líneas abajo, para determinar las afinidades y divergencias con el apocaliptismo de cuño postmoderno.

A medida que el cristianismo adquirió cuerpo doctrinal y diseminación social en el ámbito europeo medieval, la impronta apocalíptica fue un pilar irrebable en su constitución como norma psíquica de comportamiento y entendimiento del Ser generado por Dios al principio de los tiempos. Y es esta característica la que será transmitida de manera prácticamente directa a todo pensamiento del fin catastrófico del medio vital humano. McGinn lo plantea de manera precisa de esta manera:

A menudo se ha querido ver la fe en la inminencia del Juicio Final como la señal distintiva del apocalipsismo. Es cierto, pero debemos recordar que la inminencia surge en muchas formas. Desde sus orígenes, el apocalipsismo podía ser profético y no profético, o lo que podríamos llamar *la inminencia psicológica, en que se vive la vida a la sombra del fin...* Lo que he llamado *inminencia psicológica* es la convicción de que ya se ha iniciado el drama final de la historia, y de que las actuales decisiones y acciones deberán emprenderse a la luz del fin que se acerca, aun cuando no podamos determinar cuan cerca o lejos esté. Esta forma de inminencia tiende a condensar acciones pasadas y esperanzas futuras en actitudes y decisiones que se habrán de realizar en el momento actual.¹⁴⁸

Esto es crucial para comprender al apocaliptismo no sólo como un enclave del sentido del Ser en la antigüedad, sino como estructura adaptativa a las divergentes circunstancias del orden social a través del tiempo. Es decir, es una estructura funcional de sentido de lo social. La hipótesis es que dicha estructura logró preservarse incluso tras la modificación cultural, que devino en modificación civilizatoria, de la Modernidad. Hay afinidades entre ambos periodos de la historia, si bien es cierto que hay que tener cierta cautela en el tratamiento de éstas, ya que de manera evidente, hubo cambios estructurales de importancia entre la Edad Media y la era posterior al cartesianismo. Así, en el marco del repaso de la iconografía cristiana de los siglos de su consolidación, McGinn hace las siguientes observaciones:

¹⁴⁸ Ibídem. Las cursivas son mías.

- 1) Al menos en la cristiandad latina, los primeros intentos que se han conservado por retratar todo el impacto del aterrador Juicio Final, en escenas que en algunos casos combinan la Parusía con el juicio, se encuentran en el arte bárbaro de los celtas y germanos... La estructura general de esta nueva iconografía de la cristiandad naciente dependía mucho del Pequeño Apocalipsis de Mateo y de sus paralelos, y parece ligada, al menos en parte, al papel de la cruz como señal por excelencia del fin.¹⁴⁹
- 2) El tema de la cruz, tanto consagrada en la reliquia física de la Cruz Verdadera en Jerusalén¹⁵⁰, como en sus diversas manifestaciones simbólicas, fue decisivo para la vida y la piedad del cristiano. La imagen de la cruz no sólo recordaba los hechos salvadores de la vida terrenal de Cristo, sino que anunciaba su regreso como Juez... puede considerarse que la proliferación de cruces monumentales en el arte occidental a partir del siglo VII fue una forma de representación del poder de la Cruz Verdadera, incluyendo su significación escatológica.¹⁵¹

En un tiempo donde existía una fuerte limitante para la transmisión simbólica escrita, la materialidad icónica de la Cruz hizo las veces de reforzamiento del mensaje escatológico: en ella se encarnaba el aviso del fin catastrófico y la posterior redención mundana por medios divinos. Así, en el repaso que hace de esta forma de comunicación de masas en la Irlanda de los siglos IX y X, dice el autor:

Las Cruces Altas son los monumentos más impresionantes de la temprana cristiandad irlandesa, puntos focales de la experiencia religiosa de toda la comunidad. ¿Qué significaban para sus públicos estos primeros retratos del Juicio Final en el arte monumental? Siguiendo la clave de los escritos de Columbano, Gregorio y Beda, diré que se proponían transferir el Juicio Final del futuro al presente, es decir, presentar en forma visual lo que yo he llamado la inminencia psicológica del fin.¹⁵²

Esa presentación pública de la inminencia, “...basada en un sentido de vivir con la conciencia continua del temido Día del Juicio”, cuyo temor “era omnipresente y es fácil ilustrarlo con ejemplos de la teología, el arte y la literatura...”,¹⁵³ es similar a las formas contemporáneas de

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 98.

¹⁵⁰ “Tras el descubrimiento de la Cruz Verdadera por la emperatriz Elena en el siglo IV, la gran reliquia de la salvación fue decorada con oro y gemas y conservada como tal en el complejo de edificios construido por el hijo de ésta, Constantino, en el sitio de la Crucifixión y Resurrección de Cristo. Posteriormente, Teodosio II hizo levantar una cruz de oro en el sitio del Calvario...”. *Ibíd.*, pp. 98-99.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 99.

¹⁵² *Ibíd.*, p. 102.

¹⁵³ *Ibíd.*, p. 104.

representación del destino catastrófico final de la humanidad. Es posible que esta inminencia psicológica de la catástrofe del mundo sea similar a la moderna consciencia de la debacle ecológica de la civilización tecnológica, por ejemplo; algo que críticos como el polémico Bjorn Lomborg han combatido.¹⁵⁴ Este no es el momento de discutir las virtudes científicas del ecologismo actual, sino solamente de destacar que la perentoriedad de la debacle del mundo universalizada a través del mismo posee afinidades con el apremio del fin del mundo medieval. En ambos casos, no se piensa (se pensó) que las llamadas de alerta sobre el cierre del ciclo mundano sean (hayan sido) fantásticas estridencias, sino una realidad tangible, que se puede vislumbrar sin dificultad. Concluye, entonces, McGinn con una observación sugerente:

Desde luego, en su apocalíptica especificidad, la concepción del temido Día del Juicio y el reinado universal de la paz del último emperador son ajenos a nosotros, sólo vestigios —si bien impresionantes— de creencias que han sido descartadas o reinterpretadas por la ciencia y la teología modernas. Pero la creencia en algún tipo de día venidero, sea del juicio del mal omnipresente o del de la paz más allá de toda imaginación, sigue alentando la imaginación creadora.¹⁵⁵

Juicio Final y Paz Perpetua han sido los motores imaginativos de la Modernidad y la Postmodernidad en las formas simbólicas de la utopía y la distopía, presentando una combinación histórica de ambas, con diversos énfasis en una u otra a través del tiempo. En la actualidad, la tendencia dominante ha sido la de simbolizar el colapso de la humanidad para popularizarlo, muchas veces de manera espectacular, por medio de una actualización directa en las artes semióticas contemporáneas: literatura, cine y cómics, con diversas adaptaciones, variantes y ramificaciones a otros medios de comunicación de masas, como la televisión y los sitios de Internet.

El asunto de la debacle civilizatoria de la humanidad fue un tema que interesó ya a Max Weber, en su hoy clásica línea de análisis de la religiosidad como pilar fundamental de la vida en sociedad. Dijo el sociólogo alemán:

Y también el reino de Dios de Jesús de Nazareth, ya llegado o a punto de llegar, era un reino de bienaventuranza en este mundo, libre de toda dureza, angustia y miseria humanas; sólo más tarde

¹⁵⁴ Véase su libro, *The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World*, obra citada.

¹⁵⁵ “El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad”, obra citada, p. 108.

aparecen el cielo y el infierno. Pues todas las escatologías de este mundo, sin excepción, tienen naturalmente la tendencia a convertirse en esperanza del más allá tan pronto se demora la “parusía”; y entonces se subraya que los que viven sin mirar a este mundo vivirán esa parusía después de la muerte, resucitando de entre los muertos.

El contenido específico de la idea de salvación por una “más allá” puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, o la liberación de la inevitable imperfección personal, lo mismo si se entiende ésta como “mancha” crónica o como inclinación aguda al pecado o, de un modo más espiritual, como destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal.¹⁵⁶

La oposición entre lo terrenal y lo sobrenatural es una característica esencial de la creencia religiosa, en general, y de la creencia escatológica, en particular. Esto remite a la “inminencia psicológica” de la que ha hablado McGinn. El sustrato psíquico y, en consecuencia, imaginativo de las narraciones del fin del mundo es el aspecto central que hace que éstas se renueven de manera constante en los imaginarios sociales, más allá de la institución, cuerpo de creencias o tradiciones que las sustenten históricamente. De aquí que una cuestión fundamental tratada por Weber, y que es de interés para el presente tema, tiene que ver con la incidencia social de la creencia religiosa; en especial, la relacionada con un entramado apocalíptico del mundo:

La nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas *para la conducta* en la vida. Alcanza del modo más fuerte esta orientación positiva, secular, gracias a la creación de un “modo de vida” determinado de una forma específicamente religiosa por medio de un sentido o fin central; surgiendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de llevar la vida pueden estar dirigidos puramente al más allá o también, por lo menos en parte, a este mundo... La esperanza de salvación tiene las más amplias consecuencias para el estilo de vida cuando la salvación proyecta ya de antemano en este mundo su sombra o transcurre como acontecimiento *interior* dentro de este mundo.¹⁵⁷

El impacto vital de las escatologías de la antigüedad y de la modernidad es evidente tanto en las expectativas sobre el mundo y la vida de las personas en general, como en las encarnaciones

¹⁵⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 419.

¹⁵⁷ *Ibídem*.

literarias de las mismas, cuya impronta cultural es potencialmente global, generando así una dinámica de reforzamiento imaginativo entre las historias particulares de la narrativa contemporánea y la herencia escatológica centenaria. En este ámbito de integración postmodernista del imaginario social sombrío, tenemos el análisis que hace la profesora estadounidense, Lois Parkinson Zamora. En su estudio sobre algunas obras representativas de la escatología literaria postmodernista, realiza un repaso de las principales características del apocaliptismo en tanto que forma literaria y retórica. Dice así:

...el mito del apocalipsis es a la vez un modelo de la conflictiva historia humana y un modelo del deseo histórico. Esta tensión entre proceso y meta, entre deseo y satisfacción, se aplica tanto a la forma literaria como a la visión histórica. Una determinada obra literaria puede subrayar uno u otro lado del mito, pero al desaparecer la tensión entre el optimismo y el pesimismo, no tenemos literatura apocalíptica, sino fantasía. De ahí mi distinción entre meras visiones pesimistas de condenación, a las que suele aplicarse erróneamente el término de apocalipsis, y la historia más compleja del propio mito. La literatura apocalíptica trata de nuestra relación humana con las formas cambiantes de la realidad temporal, y no de simplificaciones estáticas.¹⁵⁸

Esta concepción del apocaliptismo está íntimamente vinculada con la raigambre religiosa, y en especial cristiana, del mismo. Vertiente que ha sido la fuente principal de todo apocaliptismo posterior en el mundo occidental, por supuesto. Así lo destaca la autora:

La sombría inmediatez de las imágenes apocalípticas, en los tiempos cristianos y judíos, pretende, según el apocaliptista, transmitir el poder de la justicia punitiva de Dios. También transmite, menos intencionalmente pero no con menor claridad, el desesperado anhelo que siente el narrador de vengarse de sus opresores. Esta ambivalencia de motivos, conscientes e inconscientes, explica la extraña mezcla de tonos que caracteriza la descripción apocalíptica: el apocaliptista queda a la vez horrorizado y arrobado por la ira de Dios... La descripción hecha por el apocaliptista de los castigos que soportarán los fieles queda equilibrada por su descripción de las recompensas que los aguardan.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Lois Parkinson Zamora, *Narrar el Apocalipsis*, ópera citada, p. 25.

¹⁵⁹ *Ibíd.*, pp. 23-24.

En breve, la profesora Parkinson Zamora previene ante el uso del término “apocalíptico” como descripción posible de una multiplicidad de narrativas ficcionales cuyo eje temático sea la destrucción del mundo conocido pero sin solución de continuidad redentora. Para los propósitos de la presente propuesta filosófica, es necesario determinar si el *cyberpunk* y narrativas afines (sean estas novelísticas, teóricas o cinematográficas, entre otras) tendrían dicho cariz, conformando una especie de pseudo apocaliptismo o, incluso, un apocaliptismo invertido, en el que se comienza con una esperanza en el futuro que se trunca por una pléyade de anomalías y males mundanos esparcidos por todo el sistema social.

Afirmo entonces que en esta clase de narrativa sí nos encontramos con avatares del apocaliptismo tradicional, aunque por regla general, el término “Dios” es sustituido por “Modernidad”. Es decir, la época histórica, cultural e ideológica conocida como la Modernidad, es transformada en una entidad narrable que, al mismo tiempo, provee de esperanza y castigo para quienes viven bajo su manto. Siguiendo a la propia autora, tenemos que “Lo teleológico del relato apocalíptico se relaciona con la trama narrativa. Como el Apocalipsis, la mayoría de las tramas de ficciones literarias pueden describirse como una teleología de palabras y episodios, como estructuras comprensibles de acción, interrelacionadas en un todo legible. En realidad, con su serie de acontecimientos en relación metonímica y su final metafórico y totalizante, el Apocalipsis da a la historia una coherencia que sólo puede narrar, no experimentar”.¹⁶⁰

3.4. Apocaliptismo y narrativas sobre la Modernidad.

Vinculado con lo anterior, y siguiendo la siguiente observación: “El relato apocalíptico pretende narrar el proceso por el cual la palabra divina se vuelve hecho histórico y, a la inversa, el proceso por el cual el hecho histórico revela el designio escatológico de Dios”¹⁶¹, he de hacer ahora una digresión hegeliana para vincular apocaliptismo, Modernidad y cualidad narrativa de los presagios del fin de los tiempos.

Uno de los factores más problemáticos que la equivalencia entre apocaliptismo antiguo y catastrofismo postmoderno como la que aquí trato de sostener, ha sido la afirmación de

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 26.

¹⁶¹ *Ibíd.*, pp. 25-26.

intransitividad de uno a otro. Es decir, pareciera que hay un hiato insalvable entre un apocaliptismo vinculado con la concepción teológica del mundo, propia del medievo, y el catastrofismo contemporáneo, vinculado con la mentalidad tecnocientífica que nos es aneja. Se sostendría entonces, una inconmensurabilidad entre ambos paradigmas de pensamiento. No obstante, hay una objeción puntual a esto: tiene que ver con la noción de inconmensurabilidad paradigmática en el conjunto de conceptos que constituye una cultura; ya que no se trata de percatare de las considerables diferencias comportamentales, de tradición y de formación social que han existido entre los diversos grupos humanos, y otra muy distinta es pretender que tales diferencias son prueba de que no existe un trasfondo de racionalidad común a la especie *independiente* de sus creaciones sociales, históricas y culturales.¹⁶² Más aún cuando éstas se encuentran vinculadas por afinidades regionales, lingüísticas y de socialización a través del tiempo, como es el caso del conjunto de dichas afinidades que conocemos como “civilización occidental”.

Entonces, la cuestión es encontrar los vínculos culturales entre la escatología cristiana tradicional y las propuestas contemporáneas que, de acuerdo con lo que he dicho hasta ahora, son herederas de la misma, si bien con modificaciones progresivas que las han llevado a transmutar el factor de la revelación en uno cimentado por la prospectiva científica o científicista (como fue el caso del marxismo), al igual que la reducción universalista de la fe en un más allá ultra terreno por un “más acá” de corte político y religioso. Algo que observó bien en su momento el Dr. Joseph Ratzinger:

Por hablar de alguna manera, puede decirse que el aguijón de la utopía se mantuvo clavado en la conciencia occidental como un reto, que no ha dejado de empujar el intento de realizarla, despertando, en consecuencia, la disponibilidad en orden a afrontar la utopía real, que desde el siglo XIX se fue convirtiendo cada vez más en la fuerza determinante del pensamiento político. Este proceso de secularización del pensamiento cristiano-escatológico ha ido privando progresivamente de fuerza a la conciencia cristiana, le ha ido quitando los impulsos de la esperanza histórica, cambiando esta esperanza en fe terrena en el progreso.¹⁶³

¹⁶² Esto, por supuesto, fue detalladamente trabajado por Donald Davidson. Véase, “De la idea misma de un esquema conceptual” en *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 189-203.

¹⁶³ Joseph Ratzinger, *Escatología*, Herder, Barcelona, 2008, p. 36.

Junto con ello, se encuentra su contraparte: la imaginiería catastrofista en la que “los enunciados escatológicos llegan a considerarse hasta como condena de la felicidad humana y como su reducción mediante el fantasma de lo que ha de venir”.¹⁶⁴ Ante este horizonte, ha de comprender e interpretarse la retoma escatológica de la Modernidad, tanto en su vertiente salvífica (utopías) como catastrófica (distopías).

Arribamos así a las observaciones que en su notable ensayo de inicio del milenio, escrito con motivo de los cien años de la muerte de Friedrich Nietzsche, titulado *Sobre la mejora de la Buena Nueva*, Peter Sloterdijk elaboró al explorar una cuestión fundamental para nuestra civilización: ¿cómo es posible la vigencia (o no) de la buena nueva cristiana en las circunstancias de la sociedad de masas contemporánea?

Para responderla, es necesario ubicarse en la gran ruptura cultural moderna, en los siglos XVIII y XIX, para encuadrar el espíritu del evangelismo cristiano dentro de los entonces novísimos parámetros interpretativos científicistas y racionalistas. En breve, el reto ilustrado, o “el último neohumanismo”, como lo llama el autor, consistió en “...poder eliminar en el viejo Evangelio lo que se ha tornado incompatible con la propia glorificación personal como humanista y ciudadano”.¹⁶⁵

Esta perspectiva implica una inquietud que amerita una respuesta convincente. Si desde sus inicios con la obra explícita de escisión de René Descartes¹⁶⁶, fue claro que la Modernidad encontró su razón ser en la diferenciación respecto del modo civilizatorio previo, es decir, la Edad Media, ¿por qué no simplemente deshacerse por completo de toda la parafernalia religiosa antigua y establecer el horizonte de todo pensamiento posible sobre nuevos fundamentos de cariz netamente racional? (Algo que, de manera cierta, propugnaron algunas de las mentes más brillantes del iluminismo, como Voltaire.)

La razón de que esto no haya sido así es algo que ya había sido anticipado por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*: en la alabanza teológica, el hombre no tanto alaba a Dios,

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹⁶⁵ Peter Sloterdijk, *Sobre la mejora de la Buena Nueva*, Siruela, Madrid, 2005, p. 31.

¹⁶⁶ Cuyas *Meditaciones metafísicas* de 1641 comienzan con la contundente y lapidaria sentencia: “Hace ya algún tiempo que me di cuenta de que, desde mi infancia, había tenido por verdaderas numerosas opiniones falsas... de modo que debía emprender seriamente por una vez en mi vida la tarea de deshacerme de todas las opiniones que había tomado hasta entonces por verdaderas, y comenzar completamente de nuevo, desde los cimientos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias”.

como se alaba a sí mismo; escribe así Sloterdijk: “[Dios] vuelve indirectamente hacia sí mismo dando un rodeo por el idioma humano en medio de una incesante autocelebración. En Dios su autoalabanza deviene incienso”.¹⁶⁷

De manera que la Modernidad conservó el filo cristiano occidental, puesto que implicaba la posibilidad de exaltar al hombre y su circunstancia por medio de su discurso de bienaventuranza. Un ejemplo preclaro de ello se encuentra en Thomas Jefferson y su esfuerzo, entre vanidoso, descabellado y piadoso, de armar un collage de la palabra cristiana, hasta conseguir la mezcla precisa que transmitiera sin mácula el pensamiento de Cristo.¹⁶⁸ Jefferson asumió, quizá como nadie en la Modernidad, el reto de realizar una “mejora o reforma de los Evangelios”. En su ahínco (que ha pasado a la posteridad como *La Biblia de Jefferson*), se observa la última intentona por forzar la palabra del Evangelio antiguo a las condiciones estructurales de la época moderna. El propio revolucionario norteamericano, dejó de lado en su versión bíblica pasajes apocalípticos, narraciones de milagros y amenazas de castigo ultramundano, presentes en el Evangelio tradicional, por no ser ya compatibles con el tono de los tiempos dieciochescos. Jefferson pudo quizá haber sido el último cristiano de vieja cepa, pero sin duda fue el primero que vivió la palabra cristiana como “la metamorfosis del creyente en simpatizante”. Algo que sin duda toda secta estadounidense contemporánea tiene como carne y sangre de su actuar.

No obstante el tesón jeffersoniano de reformulación cristiana, la Modernidad siguió su desarrollo hasta llegar al punto en que las necesidades de enaltecimiento humano ya no pudieron dar el añejo rodeo teísta, así fuera bajo un arduo trabajo de edición *ad-hoc*, como el del tercer mandatario de los Estados Unidos. De hecho, su propio esfuerzo quedó enmarcado en las transformaciones estructurales de la Modernidad que, en última instancia, llevaron a la mutación de la tradición evangélica en tradición literaria, vigente hasta el día de hoy: “En su papel de *arrangeur* del texto, Jefferson ejecuta el imperativo literario de los tiempos modernos: ¡Allí donde estaba la leyenda, debe advenir la novela! Para ello es preciso que ahora los agentes sagrados sean reemplazados

¹⁶⁷ *Sobre la mejora de la Buena Nueva*, ópera citada, p. 24.

¹⁶⁸ Literalmente, el también estadista estadounidense, cortaba y pegaba previo trabajo de edición propia, pedazos de diferentes Biblias en idiomas variados hasta conseguir “la verdadera palabra” de Jesús: “El producto de este trabajo de corta-y-pegar, que Jefferson emprendió en total dos veces de manera íntegra, fue presentado con el título *The life and moral of Jesus of Nazareth...* Parece evidente que su redactor estaba convencido de que en este trabajo de tijera disponía de criterios suficientes para distinguir en el texto transmitido entre lo utilizable y lo inutilizable”, *ibíd.*, p.30.

por actores terrenales. Incluso Jesús sólo puede ser un simple héroe de novela y un participante más en el discurso”.¹⁶⁹

3.5. Utopía moderna, temporalidad e inminencia imaginaria del fin de los tiempos.

Es posible que un componente sin el cual no podrían trabajar las utopías sociales de la Modernidad sea la presuposición de una flecha del tiempo en la cual el sistema social se desarrolla de manera evolutiva a través de la historia. Por supuesto, el representante pinacular de esta concepción del devenir de la sociedad fue Willhelm Hegel. Si bien su pensamiento no es utópico, sino metafísico (una especie de realismo metafísico, llamado “idealista” por la tradición crítica, de su tiempo a la actualidad), su visión de las cosas en el terreno histórico, engendró un pensamiento utópico, historicista y revolucionario recalcitrante: el marxismo.

Incluso desde la antigüedad, pero particularmente durante la época moderna, el pensamiento utópico ha encarnado en textos específicos que plantean con puntualidad la quema del mundo como se ha conocido hasta el momento de su aprehensión crítica por medios narrativos. Por supuesto, la forma narrativa no ha sido la única que ha expresado algún tipo de pensamiento utópico, ya que es posible rastrear este en motivos pictóricos con plasmaciones de mundos idílicos y diversos a la realidad circundante del autor de estos (algo que en la época contemporánea se ha disgregado a otras artes como el cine y el cómic, si bien principalmente en la forma de la distopía). Para ilustrar esto, siguiendo los parámetros de la estructura textual utópica establecidos por Jameson, analizaré en breve una obra que hasta hace poco no había sido considerada como utópica, pero que implica sin duda una hechura paradigmática al respecto: *El manifiesto comunista* de Karl Marx y Federico Engels. Puede ser considerada, dada su estructura retórica e ideológica, como una de las obras más recalcitrantes del apocaliptismo moderno, que durante generaciones fue interpretada como una publicación política, contestataria, revolucionaria e, incluso, científica, pero nunca como un ramal eminente del amplio cauce del milenarismo occidental.¹⁷⁰ En efecto, en *El manifiesto comunista* de Karl Mark y

¹⁶⁹ Ibíd. p. 37.

¹⁷⁰ ¿Por qué durante mucho tiempo el marxismo no fue interpretado como una variante secularizada del apocaliptismo medieval? Michel Foucault ofreció en su momento una explicación convincente de ello: el pensamiento dialéctico moderno fue tenido como representación última de la racionalidad; es decir, como lo totalmente opuesto a los desvaríos místicos y oscurantistas medievales:

Federico Engels, encontramos uno de los momentos culminantes y fundacionales de todo planteamiento posterior acerca del fin de los tiempos. Desde el inicio mismo de la obra, esta presenta los rasgos del discurso de la lucha que, en su momento, Foucault destacó como característicos del viejo milenarismo premoderno: la confrontación guerrera como parte del proceso de purificación social fintemporal.¹⁷¹ Dicen Marx y Engels en su *Manifiesto*:

Toda historia de la sociedad humana, hasta el día de hoy, es una historia de lucha de clases. Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta; en una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social, o al exterminio de ambas clases beligerantes.¹⁷²

Es difícil no ver en este pasaje, tantas veces repetido en la historia de la teoría contestataria del siglo XX (y también como eslogan en la historia de la belicosidad revolucionaria comunista efectiva de dicho siglo), elementos apocalíptistas preclaros: la confrontación definitiva entre antagonistas, la proclamación de la regeneración por venir y, en caso de fallar esta, la aniquilación total del orden existente. Por cualquiera de las vías planteadas, se accede al cabo a un mundo apocalíptico, en el que “el exterminio” del orden existente es el cauce de acción rector. En la misma ruta de pensamiento, el texto continúa con una rapsódica narración histórica sobre el

“Este discurso [apocalíptista] es, en sus elementos fundamentales, extraño a la gran tradición de los discursos filosófico-jurídicos. Es más, para los filósofos y juristas es la exterioridad del discurso. No es tomado en consideración ni siquiera como discurso del adversario, con el cual no se discute. Es sólo aquel discurso descalificado que es tenido al margen y que debe permanecer marginal si se quiere que el discurso justo y verdadero pueda por fin instalarse como ley... En todo caso, o será denunciado como discurso de lo histórico parcial e ingenuo, o será acusado de ser un discurso grosero que sostiene reivindicaciones no elaboradas” (*Genealogía del racismo*, La piqueta, Barcelona, 1993., p. 67). Es decir que en la transición moderna, la antigua historicidad bélica, finalista, catastrofista y, en última instancia, redentora, fue desacreditada por completo como una forma de la ignorancia y la superstición, y todos los discursos que partieron de dicha desacreditación se asumieron como científicos y verdaderos, dando por sentado que existía una distancia esencial entre ellos y su contraparte antigua.

¹⁷¹ “...durante todo el medioevo y más tarde aún, ligada al tema de la guerra perpetua, renacerá sin cesar la esperanza del día de la nueva victoria, la espera del emperador de los últimos días, del *dux novus*, del nuevo Jefe, del nuevo guía, del nuevo Führer; la idea de la quinta monarquía, del tercer imperio, del tercer Reich —el que será a un tiempo la bestia del Apocalipsis o el salvador de los pueblos. Se trata de la vuelta de Alejandro perdido en las Indias; de la vuelta, tanto tiempo esperada en Inglaterra, de Eduardo el Confesor; de Carlomagno dormido en la tumba que se despertará para resucitar la guerra justa; de Federico Barbarroja y de Federico II, que esperan en su antro el despertar de su pueblo y de su imperio; del rey de Portugal, olvidado entre las arenas de África, que volverá para una nueva batalla, para una nueva guerra y para una victoria que será esta vez definitiva... Es un discurso oscuramente crítico pero también, sin embargo, intensamente mítico, es el discurso de las amargas incubadas, pero también el de las más locas esperanzas”. Foucault, *ibid*, p. 66.

¹⁷² Carlos Marx y Federico Engels, *El manifiesto comunista*, Cenit, Madrid, 1932, p. 60.

encumbramiento de la burguesía y el surgimiento de los factores materiales que dieron lugar al surgimiento del capitalismo. La narración, mucho más dramática que científica, rápidamente se desliza hacia la afirmación del germen de la destrucción social por sus propios vicios:

...la sociedad posee demasiada civilización, demasiados recursos, demasiada industria, demasiado comercio. Las fuerzas productivas de que dispone no sirven ya para fomentar el régimen burgués de la propiedad; son ya demasiado poderosas para servir a este régimen, que embaraza su desarrollo. Y tan pronto como logran vencer este obstáculo, siembran el desorden en la sociedad burguesa, amenazan dar al traste con el régimen burgués de la propiedad. Las condiciones sociales burguesas resultan ya demasiado angostas para abarcar la riqueza por ellas engendrada. ¿Cómo se sobrepone a las crisis la burguesía? De dos maneras. Destruyendo violentamente una gran masa de fuerzas productivas, y conquistándose nuevos mercados, a la par que procurando explotar más concienzudamente los mercados antiguos. Es decir, que remedia una crisis preparando otras más extensas e imponentes y mutilando los medios de que dispone para precaverlas.

Las armas con que la burguesía derribo al feudalismo se vuelven ahora contra ella.

Y la burguesía no sólo forja las armas que han de darle muerte, sino que además, pone en pie a los hombres llamados a manejarlas: estos hombres son los obreros, los proletarios.¹⁷³

La clase obrera cumple el rol del pueblo elegido, aunque no en el estilo tribal del judaísmo histórico, sino al modo universalista del cristianismo de los perdedores.¹⁷⁴ Como aquella comunidad internacional plena de sufrimientos terrenales que la vuelven candidata para la redención. No en un ultramundo, por supuesto, sino en la realidad tangible del tiempo histórico. En el grueso de los movimientos milenaristas medievales se presuponía un grupo humano que hacía de su desgracia un privilegio. Eran aquellos oprimidos por la estructura vigente del organismo social que los convertía en candidatos para recibir un tipo de justicia de orden superior que, al cabo, restaurara el orden del verdadero bien en la Tierra. Esta particularidad los hacía lo que siglos después Marx llamara “la clase que tiene en sus manos el porvenir”, cuya sofocante circunstancia, paradójicamente, los ubicaba en la vanguardia histórico-material del mundo, sustituto empiricista de la predestinación metafísica medieval:

¹⁷³Ibíd., pp. 66-67.

¹⁷⁴Que, por supuesto, no fue el único como pensaba Nietzsche, puesto que estaba también el de los ganadores: el alto clero que ocupó el vacío del Imperio romano de Occidente.

El trabajador se convierte en un simple resorte de la máquina, del que sólo se exige una operación mecánica, monótona, de fácil aprendizaje. Por eso los gastos que supone un obrero se reducen, sobre poco más o menos, al mínimo de lo que necesita para vivir y para perpetuar su raza... No son sólo siervos de la burguesía y del Estado burgués, sino que están todos los días y a todas horas bajo el yugo esclavizador de la máquina, del contraamaestre, y sobre todo del industrial burgués dueño de la fábrica.¹⁷⁵

De manera similar a la que sostuvieron los *prophetae* medievales (a saber, astutos profetas regionales, auto proclamados iluminados, magos e, incluso, dispensadores de milagros¹⁷⁶), los filósofos decimonónicos del comunismo industrializado, identificaron el repositorio voluntarioso de la redención social inminente. Es el conjunto de los llamados a la acción emancipadora bajo la guía de la luminosidad del conocimiento verdadero. En aquellos tiempos, era el saber de lo divino; en la edad moderna, el de las leyes de la historia económica y su devenir. En la antigüedad medieval la cancelación de la opresión se identificaba con el fin de la Iglesia. Con *El manifiesto*, ésta se identifica con la clausura del periplo capitalista. Igualmente, la clase de los elegidos, que en los cristianismos heréticos de la antigüedad recibía su dote de *metajusticia* desde una instancia teológica, y en Marx y Engels por medio del devenir de la historia, muy pronto asumía una actitud plenamente activa en el objetivo de lograr el cierre definitivo de aquello que la había oprimido a través del tiempo. Una vez establecida su singularidad en la sociedad, el siguiente paso era comenzar proactivamente la destrucción del mundo condenado en sí mismo a desaparecer. El Maestro de Hungría, John Ball, Thomas Müntzer (todos ellos pseudo profetas y agitadores sociales medievales), acaudillaron rebeliones con todas las de la ley en contra de los representantes de orden establecido. En el mismo sentido, la clase elegida en la obra de Marx, habría de cumplir un activismo regenerador destructivo hacia el mundo que la atenazaba:

¹⁷⁵*El manifiesto comunista*, obra citada, pp. 67-68.

¹⁷⁶ *En pos del Milenio*, ópera citada, sobre la figura de los *prophetae* y la importancia que tuvieron en diversos momentos de tumulto medieval: "...jornaleros excluidos de los gremios y a los que no estaba permitido asociarse en organizaciones propias; obreros desempleados, soldados licenciados y desertores; un exceso de población formado por mendigos y desempleados: en suma, todo un submundo urbano que vivía en la mayor miseria y siempre al borde de la inanición, y que se veía constantemente engrosado por la huida de vasallos de los campos. En semejante medio, en el cual fanáticos *prophetae* se mezclaban con pobres desorientados y desesperados que vivían en los márgenes mismos de la sociedad, un levantamiento que ya de por sí estaba sacudiendo de arriba a abajo la estructura social no podía sino dejarse sentir como una fuerza cataclísmica y producir formas extremas de violencia" (p. 204).

Al principio son obreros aislados, luego los de una fábrica, luego los de toda una rama de trabajo, los que se enfrentan, en una localidad, con el burgués que personalmente los explota. Sus ataques no van sólo contra el régimen burgués de producción, van también contra los propios instrumentos de la producción; los obreros, sublevados, destruyen las mercancías ajenas que les hacen la competencia, destrozan las máquinas, pegan fuego a las fábricas... De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, no hay más que una verdaderamente revolucionaria: el proletariado.¹⁷⁷

Son evidentes los estadios de la ruptura del mundo establecido, en clave apocalíptica. El tránsito que va de un orden social opresivo y, en última instancia insostenible, hacia la conformación de un grupo de elegidos cuya misión histórica es la destrucción del mismo por medios activos, voluntariosos, violentos. El mito de la revolución, así, enraíza en el suelo antiguo del mito de la regeneración divina del mundo. Plantea una catástrofe purificadora inevitable en el futuro y un conjunto de iluminados que la acelerarán con sus acciones decisivas; con ellas, caerán los malvados, aquellos que gozaron de la gloria y las riquezas terrenales efímeras, pero que la hora de la verdad habrá de poner en su justo sitio mundano: la condena de su extinción en tanto que portadores de lo falso y lo aberrante. La actividad humana es lanzada con ahínco hacia el porvenir y se afirma que las claves de la historia efectiva no señalan algo diverso a ese desenlace. Todo ello ya presente en el imaginario europeo desde los momentos de esplendor medieval: “En las mentes de los sectarios apocalípticos de los siglos XII y XIII, los ricos ya estaban empezando a sufrir la metamorfosis que con el transcurso del tiempo los transformaría en el Capitalista de la propaganda del siglo XX: un ser verdaderamente diabólico por su capacidad de destrucción, su crueldad, su grosera sensualidad, su capacidad de engaño y, sobre todas las cosas, por su poder casi omnímodo”.¹⁷⁸

Marx habló de las contradicciones del sistema capitalista, del acrecentamiento de la presión hacia abajo —hacia la clase obrera—, en la medida que expande sus presupuestos de producción, como la maquinización y la mercantilización; sin embargo, no pudo dejar de hablar en un lenguaje altamente metafórico que vincula su especulación mucho más al texto literario-profético que al científico-descriptivo, como él pretendía: “...al desarrollarse la gran industria, la burguesía ve tambalearse bajos sus pies las bases sobre las que produce y se apropia de lo producido. Y a la par que avanza, se cava su fosa y cría a sus propios enterradores. Su muerte y el triunfo del

¹⁷⁷ *El Manifiesto comunista*, óp. cit., pp. 68-70.

¹⁷⁸ Cohn, *En pos del Milenio*, obra citada, p. 101.

proletariado son igualmente inevitables”.¹⁷⁹ En este sentido, es mucho más afín de lo que jamás se pensó a la retórica teológica que a la positividad científica:

En cuanto a la religión medieval, sin embargo, es importante comprender los singulares recursos conceptuales de la teología medieval, que no radican tanto en una devoción particular como en su estructura de forma notablemente compleja... La teología medieval, como el pensamiento tribal, es más metafórica que conceptual; pero al contrario que el mito, es un sistema de pensamiento extraordinariamente elaborado y articulado... La teología constituye así un depósito de metáfora y especulación metafórica cuya dinámica no se recuperó hasta tiempos modernos...¹⁸⁰

Diatriba, orden metafórico y profecía histórica conforman el tejido de sentido, altamente emotivo, de la obra decisiva del marxismo como religión.¹⁸¹ A querer o no, bajo su influencia se construyó la prácticamente totalidad de los discursos y las acciones contestatarias de la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del siglo XX; incluso en la actualidad, remanentes de aquellas fantasías escatológicas positivistas influyen en los alegatos y las actividades de aquellos que se oponen sistemáticamente al orden social imperante. Son los renovados esperanzados con el final apabullante de una realidad en muchos sentidos atroz. Con infortunio, la historia les debería corroborar que el Milenio nunca ha llegado, por más que se rece y se linche a los traidores de Dios. O por más que se incendien comercios y se vocifere vía Internet.

¹⁷⁹Karl Marx y Federico Engels, *El manifiesto comunista*, ópera citada, p. 72.

¹⁸⁰Fredric Jameson, *Arqueologías del futuro*, ópera citada, p. 84.

¹⁸¹ Hasta donde me alcanza, el análisis más contundente en torno al carácter religioso del marxismo es el de Talcott Parsons en el ensayo “El simbolismo religioso y económico en Occidente” en *Biografía intelectual*, BUAP, Puebla, 1986.

Capítulo 4.

QUEBRANTO IDEOLÓGICO Y POSTMODERNIDAD.

4.1. La crítica social adorniana: el caso del cine.

La crítica sistémica por medios literarios, como la ejemplificada con el caso de la narrativa de madurez que en su momento desarrolló Carlos Fuentes, y que he tratado en extenso en el respectivo excursus, pone de manifiesto una aproximación sombría al estado de la sociedad contemporánea. El arte de la novela así desarrollado establece una visión evocativa de aquello que, en conjunto, se ha vuelto problema para el organismo social contemporáneo: el debilitamiento, cuando no la pérdida, de los paisajes mentales que conformaron el surgimiento de la civilización moderna, a partir del siglo XVII, como he comentado ya en la presente investigación. En términos generales, el ascenso en el gusto contemporáneo de este tipo de propuestas estéticas, es indicativo de un estado cultural preciso: la disolución de las creencias modernas en las posibilidades de transformación social con los propios medios del sistema social vigente, algo de lo que desde hace medio siglo dio cuenta Theodor Adorno.

Con Adorno el romanticismo llega a su fin. Haciendo suya la idea fundamental del marxismo, el principio de alienación descubierto por Marx¹⁸² y que Lukács llevara a sus últimas consecuencias con la postulación de la cosificación como “metabolismo social”¹⁸³, el pensador alemán se da

¹⁸² “El instrumento del trabajo, cuando toma la forma de una máquina, inmediatamente se vuelve competidor del propio trabajador... Todo el sistema de producción capitalista se basa en el hecho de que el trabajador vende su fuerza de trabajo como mercancía. La división del trabajo especializa esta fuerza de trabajo, al reducirla a la habilidad de manipular una herramienta en particular. Tan pronto como la manipulación de dicha herramienta se convierte en la labor de una máquina, entonces, junto con el valor de uso, también el valor de cambio de la fuerza laboral del trabajador se desvanece; el trabajador se vuelve invendible, como el papel moneda que es retirado de la circulación por un edicto legal”. Véase, Karl Marx, *On Society and Social Change*, editado por Neil S. Smelser, University of Chicago Press, Chicago, 1973, p. 157. El pasaje corresponde a *El Capital*, volumen I. La traducción es mía.

¹⁸³ “...el tráfico mercantil es la forma dominante del intercambio o metabolismo de una sociedad... La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que influye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino episódicamente es más bien una diferencia cualitativa”. Véase, Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, pp. 90-91.

cuenta de una realidad ominosa: el sistema capitalista no es capaz de engendrar por sí mismo la revolución. La emancipación no es posible dentro de la estructura del sistema-mundo¹⁸⁴ tal y como está construido. Su principio de evolución lo lleva de manera irremediable a solidificar sus postulados, expandir su modo de ser a lo largo y ancho del planeta y mutar a conveniencia para mantenerse estable.

El principio evolutivo que lo ha hecho prosperar se desenvuelve a lo largo del tiempo, gana en estructura y se diversifica, pero no contiene en sí mismo la posibilidad de auto superarse. De ahí, por supuesto, la dialéctica negativa. Con ella, los sueños utópicos que emergieron aquí y allá en los pensadores del marxismo clásico quedan cancelados. Las vertientes teóricas que intentaron buscar el gozne débil del sistema capitalista en el proletariado, la lucha de clases o el arte de vanguardia son evidenciadas como ilusorias. En dicho entorno de pensamiento, la idea de la modificación social radical por medios estéticos fue, quizá, la última en caer, y uno de los ejemplos más acabados de ella fue la propuesta de Benjamin de mediados de los treinta. El crítico cultural germano intentó derivar la revolución de la estética al hacerla depender de los novedosos medios técnicos que la producción capitalista puso a su disposición durante las primeras décadas del siglo XX. La intentona tenía pleno sentido: si dentro de las más arraigadas creencias marxistas una crucial era que el capitalismo incubaría en su seno su propia destrucción, y que ésta dependía del nivel de aceleración de sus presupuestos materiales, hasta hacer llegar al sistema a un punto crítico en el que la implosión de sus principios estructurales fuera inevitable, la búsqueda del nudo gordiano que uniera los principios técnicos materiales con los principios ideológicos intangibles, sin duda pasaría por una nueva manera de hacer arte: el cine como paradigma de dicha innovación y como instrumento eficaz de adecuación de las consciencias.¹⁸⁵

Pero para Adorno esto era falso. Así, ofreció la primera nota de realismo en un entorno intelectual todavía dominado por la fe en un progreso idílico de la razón humana por vías estéticas masificadas. El cine es una industria, y como tal, depende de los principios del sistema productivo que la diseñó y la edificó de raíz. Los medios técnicos empleados en su hechura, su concepción, los temas y los desarrollos que ha sufrido en tanto que sistema con cierto nivel de

¹⁸⁴ Véase, Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo*, ópera citada: “El mundo en el que vivimos, el sistema-mundo moderno, tuvo sus orígenes en el siglo XVI. Este sistema-mundo estaba entonces localizado en sólo una parte del globo, principalmente en partes de Europa y de América. Con el tiempo, se expandió hasta abarcar todo el mundo. Es y ha sido siempre una *economía-mundo*. Es y ha sido siempre una *economía-mundo capitalista*”, p. 40.

¹⁸⁵ Véase, Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of the Mechanical Reproduction”, versión de 1935 (traducida al inglés por Harry Zohn y originalmente recopilada en *Illuminations* de 1955) en Leo Braudy y Marshall Cohen (editores), *Film Theory and Criticism*, Oxford University Press, Nueva York, 2004, pp. 791-811.

independencia existencial se encuentran interconstruidos con los principios, objetivos y necesidades del sistema-mundo capitalista. Es una parte importante del equilibrio y la auto-generación del mismo:

En la era industrial avanzada, las masas no tienen más remedio que desahogarse y reponerse como parte de la necesidad de regenerar las energías para el trabajo que consumieron en el alienante proceso productivo. Esta es la única “base de masas” de la cultura de masas. En ella se cimenta la poderosa industria del entretenimiento que siempre crea, satisface y reproduce nuevas necesidades [...] El único criterio del procedimiento es alcanzar al consumidor en la forma más eficaz posible. El arte manipulado es el arte del consumidor. De todos los medios de cultura de masas, el cine, al ser el que más abarca, es el que muestra con mayor nitidez esta tendencia aglutinante.¹⁸⁶

Adorno fue contundente. No otorgó al cine posibilidad emancipatoria alguna. El cine surgió al avanzar las posibilidades técnicas del capitalismo y no puede comprenderse fuera de éstas ni de lo que éstas significan: el avance imparable de la tecnificación del mundo debida a la estructura del sistema productivo vigente. Igualmente, no puede ser concebido de manera independiente, abstraído de la red de relaciones económicas, administrativas y políticas que le dan vida y posibilitan su exitosa reproducción productiva: “*Film*, radio y semanarios constituyen un sistema. Cada sector está armonizado en sí y todos entre ellos”.¹⁸⁷

Pensar al cine de otra manera es sólo mistificarlo. Creer que existe la posibilidad de un cine liberador, de cuño socialista, es malinterpretar lo que ocurría en los países del llamado socialismo realmente existente o comunismo funcional. En todos ellos, se verificó “el naufragio de los movimientos revolucionarios que habían querido realizar el concepto de cultura como libertad”.¹⁸⁸ La realidad de estos no difería sino en los detalles de la realidad en el resto del sistema-mundo capitalista. De manera que “las manifestaciones estéticas, incluso de los opositores políticos, celebran del mismo modo el elogio del ritmo de acero. Los organismos decorativos de las administraciones y las muestras industriales son poco diversas en los países autoritarios y en los demás”.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Confróntese, Theodor Adorno y Hanns Eisler, *El cine y la música*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1976, pp. 13-14.

¹⁸⁷ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo*, capítulo “La industria cultural”, ópera citada, p. 146.

¹⁸⁸ Theodor Adorno y Max Horkheimer, “Teoría de la seudocultura” ópera citada, p. 176.

¹⁸⁹ *Dialéctica del iluminismo*, ópera citada, p. 146.

Con este trasfondo crítico, el filósofo y músico alemán estableció una caracterología universalizable del que a su juicio era el verdadero papel de la industria fílmica allí donde la hubiera. Enajenante como pocas, los enquistados en el poder político, social y económico del mundo entero han sabido explotar a fondo las posibilidades de control social de la industria fílmica. Posibilidades que son parte de su modo de ser esencial, puesto que su necesidad de existencia se encuentra fusionada con el sistema social que la vio nacer, ya que “el ambiente en que la técnica conquista tanto poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes sobre la sociedad misma. La racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo”.¹⁹⁰ En este contexto, entre los rasgos fundamentales de la cinematografía tenemos los siguientes:

- 1) Debido a las realidades materiales generadas por el desarrollo tecnológico del siglo XX, ha sido posible construir una industria cultural que conforma un público cautivo al que trata, principalmente, como un enorme conjunto de consumidores.
- 2) Dicha industria, aunque llamada “cultural” es, ante todo, una industria del entretenimiento y “puede jactarse de haber actuado con energía y de haber erigido como principio la trasposición del arte a la esfera del consumo”.¹⁹¹
- 3) La vanguardia de la industria del entretenimiento es el cine, dadas sus capacidades de masificación, de difusión y de apelación emotiva en sus receptores. Así, “el *film*... no deja a la fantasía ni al pensar de los espectadores dimensión alguna en la que puedan moverse por su propia cuenta sin perder el hilo, con lo que adiestra a sus propias víctimas para identificarlo inmediatamente con la realidad”.¹⁹²
- 4) La realidad planteada en términos cinematográficos tiene como función principal fijar un mundo de decisiones amañadas que exilia por completo la posibilidad de una elección libre, independiente de la esfera del consumo global: “para el consumidor, no hay nada por clasificar que no haya sido ya anticipado en el esquematismo de la producción”.¹⁹³
- 5) El cine completa el círculo máximo de la alienación del individuo, reduciéndolo a su papel elemental en el ciclo productivo del capitalismo, es decir, un mero elector en un mar de mercancías: “en los automóviles no pasan de variantes en el número de cilindros,

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 147.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 163.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 153.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 151.

en el volumen, en la novedad de los *gadgets*; en los *films* se limitan a diferencias en el número de divos, en el despliegue de medios técnicos, mano de obra, trajes y decorados, en el empleo de nuevas formas psicológicas”.¹⁹⁴

Sin duda, la postura de Adorno ha sido debatida en extenso en las décadas que han mediado desde que la ofreció al ámbito de la crítica filosófica. En la actualidad, la tendencia es diferenciar entre un cine alienante y un cine con valor estético auténtico. Hay quienes afirman que esas delimitaciones pierden sus bordes claros con celeridad. No obstante, el valor de la crítica adorniana es el desencanto que ésta liberó. Por medio de ella es posible comprender la realidad del sistema social más allá de los vanos sueños revolucionarios y libertarios de generaciones enteras de personas bienpensantes. En el caso particular de la realidad del cine, Adorno fue preciso allí donde Benjamin posiblemente erró. El futuro de dicho arte no estaba en la difusión masiva de los fundamentos emancipatorios del marxismo, o de cualquiera otra ideología revolucionaria, sino en la expansión universal de muchos de los fetiches del capitalismo. En la actualidad, la impronta del modo de ser cinematográfico atraviesa la totalidad del sistema social; lo que Gilles Lipovetsky (con una aproximación mucho más neutral que la de Adorno) ha llamado recientemente “el espíritu del cine”, determina muchas de las formas de ser de una generación que, como pocas, se ha acomodado plenamente a los dictados del sistema-mundo capitalista:

Cuando el cine no es ya el medio predominante de otros tiempos, triunfa paradójicamente el dispositivo que le es propio, no material, desde luego, sino imaginario: el del gran espectáculo, la puesta en imagen, el *star-system*. En la cultura hipermoderna hay algo que sólo se puede llamar *espíritu cine* y que atraviesa, riega y nutre las demás pantallas: el cine se ha convertido en un círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna... Por los espectáculos, por los deportes, por la televisión y un poco por todas partes cabalga hoy el espíritu del cine, el culto a lo visual espectacularizado y a los personajes famosoides. Infinitamente más poderoso y global que su universo nativo y específico, el cine parece hoy la matriz de lo que se expresa fuera de él.¹⁹⁵

En esta era, entonces, una parte importante de la crítica de Adorno queda validada por la empiricidad. El cine es, por definición, una industria y, en tanto tal, es un producto alienante. Si

¹⁹⁴ *Ibíd*, p. 150.

¹⁹⁵ Véase, Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama, Barcelona, 2009, pp. 24-25.

algo fuera a ser no alienante, entonces no podría ser industrial y, de esta manera, no podría ser cinematográfico en absoluto. Que haya filmes que lleguen a los linderos del sistema, en tanto que haya otros que permanecen afianzados en su centro no obsta para la consideración de los asertos adornianos. La periferia sigue siendo parte del sistema, y más allá de esa colindancia, aún no vislumbramos qué tipo de arte industrial pudiera ser “emancipatorio”.

No obstante la puntual crítica al medio del cine como paradigma del “arte” popular enajenante (algo que, de manera cierta, ha sido ampliamente debatido desde el tiempo de Adorno, puesto que también puede existir un cine no masificado ni alienante, aunque necesariamente industrial, como ya he indicado), Adorno también consideró que hay un sustrato artístico que puede permanecer ajeno a la mercantilización. En una especie de estado de aislamiento creativo respecto de las formaciones cosificadas de la reproducción técnica postaurática. Dicho estado es absoluto y en su base tiene como fundamento la posibilidad de la reconciliación de la dualidad mayor, la escisión sin la cual no podría existir el pensamiento científicista de la Modernidad: entre el ser humano y la naturaleza, entre lo sensible y lo conceptualizado; entre la representación mimética y la representación cósmica de una ontología total. Así lo ha visto Albrecht Wellmer en su análisis sobre la estética adorniana:

La posición antitética de la belleza artística respecto al mundo del espíritu instrumental, esto es, respecto a la realidad empírica, se desprende de su concepto utópico. En ello se fundamenta también la inversión de la teoría de la imitación de Adorno: el arte no imita a la realidad, sino en todo caso a aquello que en la realidad ya señala más allá de lo real: la belleza natural. En lo bello de la Naturaleza ve Adorno una cifra de algo aún inexistente, de una Naturaleza reconciliada; una Naturaleza por tanto que hubiera desbordado la escisión de la vida en el espíritu y su objeto, y la hubiera superado, reconciliada, en sí misma; una reunión de lo múltiple sin coerción alguna, intacto en su peculiaridad. La obra de arte, en cuanto imitación de lo bello en la Naturaleza, se torna imagen de una Naturaleza elocuente, liberada de su mutismo, de una Naturaleza redimida, así como de una humanidad reconciliada.¹⁹⁶

La postura de Adorno, así interpretada, no carece de rasgos herméticos y, de manera cierta, premodernos. En este punto, el discurso adorniano es ambiguo, puesto que remite, como analogía, a la cosmovisión mágica premoderna, al tiempo que utiliza las posibilidades de la estética moderna como contraposición del instrumentalismo ilustrado, encarnado en ciencia y técnica contemporáneas. Para él, el arte integra una esfera que, al mismo tiempo es asocial y

¹⁹⁶ Véase, Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, ópera citada, p. 20.

socialmente integrada, en la medida que preserva un sustrato creativo que rebasa las consideraciones pragmáticas, representacionales y productivas del desarrollo sistémico de la Modernidad, pero que asimismo tiene la posibilidad de ser admirada por numerosas subjetividades alrededor del mundo. Dice así:

Con la precisa separación entre ciencia y poesía, la división del trabajo, ya efectuada por su intermedio, se extiende al lenguaje. Como signo, la palabra, pasa a la ciencia; como sonido, como imagen, como palabra verdadera, es repartida entre las diversas artes, sin que se pueda recuperar ya más la unidad gracias a su adición, senestesia o “arte total”. Como signo, el lenguaje debe limitarse a ser cálculo; para conocer a la naturaleza debe renunciar a la pretensión de asemejarsele. Como imagen debe limitarse a ser una copia: para ser enteramente naturaleza debe renunciar a la pretensión de conocer a ésta. Con el progreso del iluminismo sólo las obras de arte verdaderas han podido sustraerse a la simple imitación de lo que ya existe. [...] La obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de instituir un ciclo propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana, en el que rigen leyes particulares. Así como el primer acto del mago en la ceremonia era el definir y aislar, respecto a todo el mundo circundante, el lugar en el que debían obrar las fuerzas sagradas, de la misma forma en toda obra de arte su ámbito se destaca netamente de la realidad.¹⁹⁷

La afirmación sobre la excentricidad del arte con relación al resto de manifestaciones sociales, impregnadas de capital por así decirlo, es planteada por Adorno y Horkheimer con la problemática del adelgazamiento de la sociedad burguesa como trasfondo. Al ocurrir este, la pseudocultura (esta es, por supuesto, la cultura de masas) entra en juego, puesto que ya sólo de manera marginal es posible irradiar en el sistema social los principios formadores de la alta Modernidad, que en su momento se pensaron como universales: “...y aquí se refleja que no se ha conseguido la emancipación completa de la burguesía o que sólo se logró hasta cierto instante, pues ya no puede seguirse equiparando la sociedad burguesa a la humanidad”¹⁹⁸. Al plantear la debacle del proyecto universalista burgués, Adorno también afirma la retirada de sus principios rectores hacia un conjunto vital acotado. Fuera de este, se mundializa la tecnologización de la barbarie. Por ello, el papel del arte en la búsqueda de la conciliación de la escisión humana vital es fundamental: su hechura implica uno de los grados más altos de la cultura y, por consiguiente, integra un elitismo social que, idealmente, es socialmente vanguardista. De esta manera, Adorno asigna al arte la capacidad de ser verdadero en los siguientes términos: “...verdad 1, verdad como armonía estética (V-1), y verdad-2, verdad como verdad objetiva (V-2). Entonces, lo que quiere

¹⁹⁷ *Dialéctica del Iluminismo*, óp. cit., pp. 31-33.

¹⁹⁸ “Teoría de la pseudocultura”, óp. cit., p. 176.

decir la unidad de ambas es que el arte sólo puede ser conocimiento de la realidad (V-2) en virtud de la síntesis estética (V-1), y que por otra parte la síntesis estética (V-1) sólo se puede alcanzar si a través suyo se hace aparecer la realidad (V-2)”¹⁹⁹.

La confianza adorniana en la posibilidad de llegar a la verdad, así planteada, por el arte elitista, consagrado a la realización de sus propias virtudes y ajeno a los desarrollos massmediáticos del siglo XX, plantea el problema acerca de la capacidad real de un despliegue de este tipo. Quizá sea cierto que el arte que linda en el hermetismo, restringido para una comunidad culterana que ha sabido comprender el devenir de la cultura occidental en los últimos siglos y ha podido vincular las virtudes de la reflexión filosófica con la ejecución artística plena (aquella que logra integrar en el espacio de su estética singular la totalidad de lo real, como decía Adorno), integre en su realidad un espacio protegido del avasallamiento proto cultural (o “seudo” cultural, como lo llamaba Adorno), pero irremediablemente su alcance será marginal, más incluso que el resto de conceptos ilustrados que forjaron la civilización moderna. Con Jameson, esta circunstancia quedará solventada, al investigar en cuáles instancias de la “seudo cultura” se encarna una crítica, por medios alegóricos, al sistema-mundo capitalista en su fase contemporánea: el capitalismo financiero o *late capitalism*.

4.2. Arte, cultura y mercado.

En Adorno se vuelve problemático un tema central de la comprensión estética contemporánea: la integración del arte con el mercado. Su ejemplo paradigmático del cine pone de manifiesto este tema que él intentó resolver sondeando las cualidades no mercantiles y no cosificadas de la obra de arte. Al hacerlo, por necesidad, tuvo que afirmar un elemento esencial a toda obra de arte posible, desde tiempos premodernos: su singularidad creativa. Esta alternativa posee innegables virtudes y el tema de la reconciliación sigue teniendo vigencia en la estética finisecular y contemporánea. Sin embargo, hay un asunto que limita la postura adorniana y que es inevitable en el desarrollo del arte desde, por lo menos, el último tercio del siglo XX: la posibilidad de que el arte haya mutado en conjunto con el sistema-mundo capitalista, y aun así no haya perdido

¹⁹⁹ *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, ópera citada, p. 21.

muchas de sus cualidades propositivas. Así lo expresan Lipovetsky y Serroy en el citado estudio sobre el significado cultural del cine a lo largo de sus más de cien años de existencia:

La modernización, la ciencia, las técnicas, los medios, el consumo, la religión, los papeles sexuales: toda nuestra sociedad se vuelve sobre sí misma, se pregunta por sus puntos de referencia y su funcionamiento con vistas a una autoconstrucción reflexiva, cada vez más generalizada. Lo mismo ocurre con el cine. No se trata ya de que haya búsquedas experimentales o rupturas ostensibles que recuerden al Orson Welles de los años cuarenta o al Godard de los setenta. El fenómeno se trivializa y se adueña de la creación. Los artesanos del séptimo arte se preguntan por la identidad de su arte, del mismo modo que la hipermodernidad novelesca o pictórica se expresa en la pregunta por la identidad de la literatura y la pintura.

El cine clásico filmaba sin dudar realmente de sí mismo. Cuando filmaba el cine era de forma novelesca y directa, porque encontraba en él material para dinamizar una comedia musical — *Cantando bajo la lluvia*— o para hacer más dramático el melodrama —*El crepúsculo de los dioses*—. Sus protagonistas pertenecían a la época de «inocencia» del cine: se movían por sí solos e imponían al máximo su figura central... Otros tiempos, otro cine: hoy es evidente la distancia interna, la mirada del cineasta sobre su película y sobre el cine. No hay que ver aquí, como se dice con desenfado, la fatua oquedad de una repetición, sino, por el contrario, el signo de una madurez cinematográfica que, lejos de la inocencia del relato simplex, se plantea continuamente el problema que empezó a formularse André Bazin: ¿qué es el cine?²⁰⁰

En este elocuente pasaje, los sociólogos franceses asientan el estado del arte en nuestros días, subrayando algo que a numerosos teóricos de una generación anterior, (entre ellos, por supuesto, de manera eminente Theodor Adorno), les parecía por lo menos paradójico: que una estética plenamente integrada con el mercado preservara cualidades críticas, vanguardistas y, por no encontrar mejor término, auráticas. Algo que hace una generación Fredric Jameson comenzó a describir también bajo los términos de su crítica a las manifestaciones culturales postmodernistas que terminaría en su aceptación de que por lo menos uno de los subgéneros de éstas, el ya mencionado *cyberpunk*, tenía las virtudes necesarias para inscribirse dentro del arte de valía crítica, heredero de las múltiples corrientes artísticas de la Modernidad. Dijo entonces Jameson:

[En el postmodernismo] se difuminan algunos límites o separaciones clave, sobre todo la erosión de la vieja distinción entre cultura superior y la llamada cultura popular o de masas. Este es quizá el aspecto más perturbador desde un punto de vista académico, el cual tradicionalmente ha tenido intereses creados en la preservación de un ámbito de alta cultura contra el medio circundante de gusto prosaico, lo ostentosamente vulgar y el kitsch, de las series de televisión y la cultura del *Reader's Digest*, y le ha interesado transmitir difíciles y complejas habilidades de lectura, de audición y de vista a sus iniciados. Pero a muchos de los más recientes posmodernismos les ha fascinado precisamente todo ese paisaje de publicidad y moteles, los desnudos de Las Vegas, los programas

²⁰⁰ *La pantalla global*, ópera citada, pp. 133-134.

de variedades y las películas hollywoodenses de serie B, de la llamada paraliteratura. Ya no «citan» tales «textos» como podrían haber hecho un Joyce o un Mahler; los incorporan, hasta el punto donde parece cada vez más difícil de trazar la línea entre el arte superior y las formas comerciales.²⁰¹

Como dice la profesora Murcia Serrano en su análisis de la obra de Jameson: uno de los objetivos centrales de ésta es “descubrir los mensajes políticos que encubren los textos literarios o creativos”²⁰². El texto paradigmático de Jameson al respecto es, por supuesto, *Postmodernism, or, the cultural Logic of Late Capitalism*, de mediados de los ochenta del siglo pasado, del cual el pasaje ante citado es un predecesor inmediato. El principio rector del mismo, plantea “una especie de causalidad entre los caracteres generales de la época postmoderna y sus productos artísticos o culturales”.²⁰³ Si en la obra de 1984, Jameson realiza un análisis claramente marxista de lo que él considera que son los productos más representativos de la estética postmodernista, marcada por su hechura pastichesca y su trasfondo socio-económico del capital financiero globalizado, un cuarto de siglo después, en *Arqueologías del futuro*, se apresta a realizar una disección de las encarnaciones utópicas contemporáneas como reflejo innegable de un estado de quiebre del sistema-mundo capitalista al uso. Revisaré ahora los ejes críticos centrales del ya clásico análisis de 1984 para, posteriormente, evaluarlos a la luz de su obra más reciente.

El planteamiento central de Jameson, puede ser resumido de la siguiente manera: la mayoría de las manifestaciones artísticas posteriores a la llamada generación de posguerra —lo que el profesor Terry Smith ha denominado Arte Contemporáneo, en tanto que corriente consolidada de la actualidad²⁰⁴—, está determinado por las características principales del sistema-mundo capitalista al uso. A partir de este aserto, que desarrollaré en seguida, propongo temporalizar de la siguiente manera la relación entre el estado del capitalismo en los últimos cien años y los desarrollos no sólo artísticos, sino culturales: **i]** el periodo de los nacionalismos estatistas totalitarios y el realismo *kitsch* de exaltación de sus pretendidas virtudes; **ii]** el periodo analizado

²⁰¹ Fredric Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo” en Hal Foster (comp.), *La posmodernidad*, ópera citada, pp. 166-167. La, llamémosla “pérdida del miedo” por las manifestaciones culturales populares, es ya un refrescante tópico en los tratamientos teóricos actuales. Espero que este trabajo sea asimismo un ejemplo más de ello.

²⁰²Cfr. Inmaculada Murcia Serrano, “La estética del pastiche postmoderno. Una lectura crítica de la teoría de Fredric Jameson” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV (2010), p. 226.

²⁰³Ibíd., p. 227.

²⁰⁴ Véase su obra, *What is Contemporary Art?*, Chicago University Press, Chicago, 2009.

por Jameson del capitalismo financiero y el arte postmodernista, y **iii]** la circunstancia contemporánea de la globalización desregulada y el arte disutopista que ha emergido del mismo.

i] Es pertinente aquí hacer una digresión sobre el vínculo entre simbolismo e imaginario, siguiendo a Castoriadis, quien enfatizó los componentes simbólicos que envuelven a la institucionalidad social, y que son previos al cincelamiento ideológico de la estructura funcional del organismo social:

La sociedad constituye su simbolismo pero no en total libertad. El simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional. Todo esto hace que emerjan unos encadenamientos de significantes, unas relaciones entre significantes y significados, unas conexiones y unas consecuencias a las que no se apuntaba, ni estaban previstos. Ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad, ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquellos que se suponía que determinaba) y está lleno de intersticios y de grados de libertad... Hay un uso inmediato de lo simbólico, en el que el sujeto puede dejarse dominar por éste, pero hay también un uso lúcido o reflexionado de él.²⁰⁵

Es justamente en estos intersticios de los que habla el pensador francés, en esta dialéctica de las estructuras simbólicas conformadoras de sociedad que durante el siglo XX solidificó un motivo simbólico que fue vivido como fundacional en su momento: la revolución y la idea del alumbramiento de un mundo social nuevo. Algo que no fue desencaminado en su momento, especialmente si tenemos en cuenta que durante casi dos milenios no había existido en occidente ni una república ni un gobierno democrático. El impulso de la revolución francesa y, una década antes, de la revolución de independencia estadounidense, llevaron a pensar en estas revueltas como la clave de la regeneración social de la civilización occidental. En el trasfondo se encontraba la creciente creencia en una línea del tiempo histórico cuya direccionalidad tenía fines

²⁰⁵ Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 2007, pp. 201-202.

y razones de ser. Algo elocuentemente expresado por Immanuel Kant en un texto que recogió el estado cultural del último tercio del siglo XVIII:

Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana *en bloque* un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado en la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta de sus disposiciones originales.²⁰⁶

En este ámbito efervescente del pensamiento moderno, fue solidificando la idea de la revolución como el diferenciador en el gradiente de los avances cualitativos de la historia humana, hasta llegar a erigirse como un entramado imaginario y simbólico netamente civilizatorio. Por supuesto, la obra de Karl Marx fue fundamental en el apuntalamiento de esto.

Bolívar Echeverría lo analizó puntualmente durante la década de los noventa. Uno de los énfasis más importantes de la obra post Muro de Berlín de Bolívar Echeverría es sobre la pérdida del aura mítica que tuvo el concepto de Revolución, así con mayúscula, durante los siglos XVIII, XIX y XX, subrayando su hipostasiación en este mencionado periodo de la historia moderna. Dice entonces Echeverría:

El discurso teórico de una época no elige a su arbitrio ni el tema ni la tendencia básica de su tratamiento. Uno y otro parecen decidirse más bien en el terreno de aquellos otros discursos dedicados al cultivo y la regeneración de las leyendas y los mitos. El discurso teórico trabaja a partir de lo que éstos le entregan. Mientras la historia moderna requirió ser narrada como el *epos* de la libertad y la creatividad, de la actividad del Hombre en su lucha incansable (y exitosa) contra todo lo que se atreviera a ponerle trabas a su voluntad de objetivación, es comprensible que el mito revolucionario fuera el mito más invocado —el mito que, en su esencia, justifica las pretensiones políticas de un comienzo o un re-comienzo absolutos (de una fundación o una re-fundación *ex nihilo*) de la vida en sociedad... El mito que concibe los procesos revolucionarios según la imagen de la Creación, del texto que se escribe sobre el papel en blanco después de haber borrado otro

²⁰⁶ Este es, por supuesto, el inicio de “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, ópera citada, p. 21.

anterior, tiende a sustituirse por otro —una nueva versión del mito del Destino—, que ve en ellos, como en toda actividad humana, el simple desciframiento práctico de una escritura preexistente.²⁰⁷

De acuerdo con estas consideraciones, la Modernidad se constituyó como un mito del progreso que se desfondó con el paso del tiempo. No obstante, es necesario precisar en qué formaciones sociales se alojó esa mitología. Existen tres grandes vías de conformación del mundo moderno: la filosófica, la política y la tecnológica. Para finales del siglo XVIII y principios del XIX, las tres se amalgamaron en una sólida ideología que las tuvo como puntales de la civilización occidental: el liberalismo. A partir de ésta, como ya lo he mencionado siguiendo a Immanuel Walerstein, surgieron el conservadurismo y el socialismo, como sus avatares. Las tres versiones ideológicas de la Modernidad compartieron el gran mito de la época moderna, el (re) nacimiento civilizatorio occidental con base en el progreso. Por ello, dice con justeza Echeverría: “...la historia moderna prefiere una legendarización de sí misma en la que, al revés de la anterior, ella aparece como una dinámica automática de civilización; como el triunfo, no ya del sujeto (Hombre), sino de un Ordenamiento sin sujeto, que se afirma en medio de lo caótico o natural (y también, por lo tanto, de lo “bárbaro” o “atrasado”)”.²⁰⁸ De esta manera, surgieron los totalitarismos del siglo XX.

No todo el arte totalitario emerge del triunfo de una revolución, pero toda revolución triunfante ha producido un arte totalitario o muy cercano a ello. El vínculo simbólico entre las acciones de la violencia revolucionaria y las manifestaciones artísticas que le son anejas, ha sido analizado en los siguientes términos por Susan Buck-Morss:

Las acciones revolucionarias están llenas de significados simbólicos y sus iconos producen una poderosa cultura visual. No obstante, carecen de un sentido completo del papel del espectador porque su audiencia inmediata es el propio enemigo al que intentan, de forma violenta, aniquilar. Sólo más tarde, en los sucesos de la conmemoración revolucionaria, su espectacularidad vuelve a ser reconocida. En lugar de las armas de fuego, se ven fuegos artificiales; en lugar de secretos, se ofrece exteriorización. Si las revoluciones se apartan del pasado, sus celebraciones vuelven a él, dramatizado con todos los efectos teatrales.²⁰⁹

²⁰⁷ *Las ilusiones de la Modernidad*, UNAM-El equilibrista, México, 1997, pp. 27-28.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 28.

²⁰⁹ *Mundo soñado y catástrofe*, ópera citada, p. 162.

A continuación, presentaré algunas consideraciones al respecto, siguiendo la crítica al marxismo que realiza el filósofo japonés Kojin Karatani. Dice Karatani en un texto esclarecedor: “Hablando en general, los marxistas ven al Estado o a la nación como una superestructura política o ideológica, determinada por la subestructura económica, esto es, por el modo de producción. Esta visión, sin embargo, no sólo es inaplicable a la sociedad pre-capitalista sino también insuficiente para la sociedad capitalista. Es claro que el Estado o la nación funcionan de acuerdo a su propia lógica, que es diferente del capital”.²¹⁰ Establece a continuación los tres tipos de intercambio que a su juicio sustentan, coyunturalmente, a las formaciones sociales, “toda formación social existe como una coyuntura de estos tipos de intercambio”²¹¹; a saber: saqueo-redistribución; intercambio mercantil; y reciprocidad. En la circunstancia capitalista, domina por supuesto, el intercambio mercantil y “el Estado se convierte en un Estado moderno, la comunidad disuelta se convierte en una nación cual comunidad imaginada”²¹². Y continúa: “El Estado y el capital están en una relación complementaria, aun cuando son opuestos. Ninguno SEGUIR de los dos puede ser reducido al otro... Pero en lugar de hacerlo, los marxistas han tratado de comprender el cambio histórico de la economía capitalista para explicar los cambios de la superestructura política”.²¹³ Esto es el gozne débil de toda explicación marxista o neomarxista de la fenomenología social. Empecinados en difuminar para siempre la herencia hegeliana, para ellos el Estado no puede ser visto como una entidad autónoma y fuerte, sino como un mero epifenómeno del sistema económico. Pero en última instancia esto es aporético. Karatani ofrece un ejemplo revelador y contundente: el de la Revolución rusa. Afirma:

La Revolución rusa fue una revolución que intentó abolir el Estado desde dentro. Pero es imposible abolir el Estado desde dentro, porque un Estado existe uno a uno junto a otros Estados. Y esto es lo que da al Estado su autonomía. Por dar un ejemplo, aún si tiene lugar una revolución para abolir al Estado, se tendrá que reforzar al Estado para defender a la revolución de otros Estados que interfieren e intentan destruirla. Ese fue el caso de la Revolución rusa que produjo un Estado poderoso.²¹⁴

²¹⁰ Kojin Karatani, “Revolución y repetición” en *Theoría*, num. 20-21, junio 2010, pp. 15-16.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 16.

²¹² *Ibíd.*

²¹³ *Ibíd.*, p. 17.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 25.

El caso del Estado soviético en la primera mitad del siglo XX es, claro está, paradigmático, puesto que fusiona tanto el papel autónomo del Estado como su intervención decisiva en los diferentes direccionamientos ideológicos de las manifestaciones sociales; una de ellas, fundamental, el arte y sus creaciones. Una investigación importante para demostrar el sentido de este vínculo fue publicada poco después de que Jameson lanzara su influyente interpretación de la Postmodernidad. El libro *Totalitarian Art* de 1990 del investigador del arte, de origen ruso, Igor Golomstock está justamente dedicado a desentrañar el vínculo insidioso entre totalitarismo estatal y dirección cupular de la producción estética de una nación. En sus palabras, “...with the appearance of the totalitarian political systems of the twentieth century, there came into being a particular phenomenon with its own specific ideology, aesthetics, organization and style”.²¹⁵ Un dato crucial que da Golomstock es, por una parte, la generación de un ciclo de retroalimentación positiva entre el avant-garde (especialmente el futurismo) y el totalitarismo político y, por otra parte, las raíces burguesas del avant-tarde que, transformadas a modo, fueron pilares del comunismo naciente.

The crucible of the revolutionary movements of the beginning of the century gave birth to an artistic ideology many features of which were later incorporated into the foundations of totalitarian art. Totalitarianism translated the ideas of the avant-garde into its own language and forged them into a weapon with which to destroy its enemies. The idea of struggle as the driving force of history and culture was expressed by the Futurists through the image of abstract “lines of force” and dynamic shapes; in totalitarian art, however, this idea was embodied more concretely, through the image of war. War, the events of the past and everyday labour were all portrayed as a heroic struggle by man against inert Nature or the reactionary forces of History.²¹⁶

Los ejemplos ofrecidos por Golomstock, son los siguientes:

²¹⁵ Igor Golomstock, *Totalitarian Art*, Nueva York, Overlook Duckworth, 2011, p. XV. La intervención del Estado en el estado del arte es crucial, lo mismo en los regímenes totalitarios que en las llamadas democracias liberales. Esto último, junto con el arte del totalitarismo soviético, ha sido trabajado en extenso por Susan Buck-Morss en la citada obra suya.

²¹⁶ *Totalitarian Art*, óp. cit., p. XVI.



Figura 2: Umberto Boccioni, *Carga de caballería*.



Figura 3: Alexander Deineka, *La defensa de Sebastopol*.

El tránsito entre el arte futurista y el realismo soviético está marcado por la figuración de las “líneas de fuerza”. Lo que en el futurismo es plasmado como el rasgo abstracto de una fuerza histórica que podría incluso ser llamada “metafísica”, en el realismo posrevolucionario ruso se transforma en la representación inequívoca de la fuerza humana conquistando el futuro. Para las primeras vanguardias anti figurativistas, la transición hacia un realismo explícito podría significar una recaída en términos estéticos. El futuro del arte se dirimía entonces entre la consecución del logro de lo abstracto pleno, en ruptura completa con las escuelas de pintura representacionales que impregnaron el arte occidental desde el Renacimiento. Como dice el crítico Ben Lerner: “Cubist college attacked the expectation that a painting should look like something in the world. “In my case”, Picasso said, “a picture is a sum of destructions”. Abstract painters criticized cubism for not going far enough: “Cézanne broke the fruit dish”, Robert Delaunay reportedly said, “and we should not glue it together again, as the cubist do””.²¹⁷ Pero para la ideología revolucionaria soviética, la vanguardia era la retoma del arte figurativo en su expresión más acabada, el realismo.

La contraposición entre las obras de Boccioni y Deineka evidencia esta transformación que, desde cierto punto de vista, podría calificarse de “involutiva”. Marca un movimiento extraño, incluso anómalo, en la direccionalidad de las vanguardias del primer cuarto del siglo pasado. Esta extravagancia es explicada por un factor externo a la propia dinámica creativa del arte combativo de aquella época. El elemento perturbador es el Estado soviético. Hubo un componente al mismo tiempo ideológico y voluntarioso que modificó el devenir previsto del arte ruso durante las décadas de los veinte y los treinta del siglo XX. Golomstock lo describe de esta manera:

If one looks on these phenomena as parts of one historical whole, one can say that, although a totalitarian regime disguises itself in revolutionary garb during its first stage of development, the art engendered by it turns out sooner or later to be the result of the resuscitation of the most conservative and outmoded traditions. Shortly before the totalitarian revolution these traditions exist only on the cultural periphery, and their champions are not in the least disposed to welcome in political life the upheavals which have already been accomplished in spiritual life by their revolutionary colleagues. The latter, as a rule, see the triumphant progress of the revolution as an elemental flow sweeping away the social barriers that prevent free, independent creativity.²¹⁸

²¹⁷ Ben Lerner, “Damage Control” en *Harper’s Magazine*, Vol. 327, no. 1963, diciembre del 2013, p. 43.

²¹⁸ *Totalitarian Art*, óp. cit., p. 3.

Este arcaísmo periférico penetrará con celeridad en el arte revolucionario de toda guisa, pero es particularmente notorio en el realismo soviético que sucedió al futurismo como la corriente artística ligada a la mentalidad revolucionaria. Su expresión última será el *kitsch* ideologizado vinculado al culto a la personalidad. Los líderes se convierten en héroes, cuando no en semi dioses; el didactismo inherente al realismo, se transforma en panfleto plástico; las energías históricas revolucionarias, terminan en un nuevo status quo, mantenido como tal incluso a sangre y fuego.

The apparatus for promoting the members of the AKhRR [The Association of Artists of Revolutionary Russia] to the heights of power was simple enough. Guided by principles of “Party spirit”, “truth to reality” and “mass art”, they travelled round factories and building sites, were admitted to the offices of Party leaders and military commanders, and painted portraits of Stalin, Voroshilov, Budennii, Kalinin and Menzhinskii. They portrayed these dignitaries on rostrums or going for walks, against a background of huge building sites or ecstatic masses of workers, talking to writers or declaiming fiery speeches.²¹⁹

Continuando con la contraposición pictórica de los momentos históricos aquí señalados, dos obras muestran los polos del cenit y la decadencia de este devenir artístico bajo la égida de un Estado con exceso de presencia: *Lenin en la tribuna* de Alexander Gerasimov, de 1930, de la que Golomstock ha dicho que marca el punto de fusión entre el poder del movimiento del color de los futuristas y la contundencia realista que dará lugar a un academicismo vacío durante el estalinismo, a *El Manifiesto* de Alexander Kosolapov, de 1983, donde con plena intención sarcástica, el artista transmite la decadencia de la ideología de lo imposible, propia del imperio soviético, en la que “cuando llega el momento del despertar, cuando la coherencia del sueño se disipa, todo lo que queda son imágenes dispersas. La naturaleza convincente que las mantiene que las mantiene unidas, se ha hecho añicos”.²²⁰

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 71.

²²⁰ *Mundo soñado y catástrofe*, óp. cit., p. 88.



Figura 4: Alexander Gerasimov, *Lenin en la tribuna*.



Figura 5: Alexander Kosolapov, *El Manifiesto*.

Así, surge una cuestión importante y pertinente: ¿Cuál es la contraparte democrática del arte totalitario?. Es difícil trazar un paralelismo estricto, porque, salvo raras excepciones como el caso del inicio del expresionismo abstracto, promovido por el gobierno de EE.UU. como respuesta al realismo heróico soviético, la intervención estatal estricta y puntual de los Estados formalmente democráticos e ideológicamente afines al liberalismo, es difusa y nunca rigurosa. Asimismo, durante mucho tiempo se han intentado equiparaciones estrictas entre el capitalismo de Estado de corte soviético y el capitalismo de propiedad privada de los Estados Unidos. Quizá el intento más consecuente y puntual haya sido el hoy ya clásico ensayo de Max Horkheimer, “The Authoritarian State”, escrito en la época de la Segunda Guerra Mundial. Allí afirmó el pensador alemán: “In the Western democracies the leaders of the big working class organizations find themselves in the same relationship to their membership as the executives of integral statism hace to the society as a whole: they keep the masses, whom they take care of, under strict discipline, maintain them in hermetic seclusion from uncontrolled elements, and tolerate spontaneity only as a the result of their own power”.²²¹ La parte fuerte del análisis de Horkheimer es el énfasis puesto tanto en la falacia de la libertad individual en medio de un industrialismo, y el concomitante mercantilismo, que abarca y delimita prácticamente la totalidad del mundo de la vida. Por igual, la estructura encadenada de los individuos como agentes productivos en organizaciones de conjuntos de dichos agentes que, necesariamente, engarzan con estructuras centrales del poder estatal, pretendidamente legitimado vía la democracia representativa, pero cuya razón de ser fundamental es mantener la viabilidad del sistema de producción capitalista en lo general. La parte débil está vinculada con un matiz que el propio sociólogo introduce líneas después de la cita recién expuesta; dice así: “There has been no lack of rebellions against this development in the labor organizations... They attacked the conformist politics of the leadership, the development into a mass party, the rigid discipline”.²²² Es decir, que aún aceptado un tipo de totalitarismo estructural dentro de las democracias liberales occidentales, como puntualmente subrayó en su texto Horkheimer, existe también un espacio de libre manifestación de las inconformidades, garantizado tanto en lo individual como en lo colectivo; y es justo aquí donde se halla en punto diferenciador y bifurcador entre los totalitarismo europeos del siglo pasado y los sistemas democráticos occidentales.

²²¹ Max Horkheimer, “The Authoritarian State” en Andrew Arato y Eike Ebhardt (editores), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, Nueva York, 1985, p. 98.

²²² *Ibidem*.

Con todo, es posible explorar la idea de que, junto con la estructura del trabajo y la participación individual en ésta, el mercado del arte hace las veces del impositivo Estado totalitario; determina qué, cuándo, quiénes y dónde valen (en sentido estético y económico) como obras de arte. Trazaría aquí una gradación que va de la promoción del arte didactista en Estados que se encontraban a medio camino entre el totalitarismo y las democracias liberales, como fue el Estado mexicano durante el cenit del siglo XX con su promoción del muralismo historicista y nacionalista²²³, pasando por el impulso ideológico estadounidense del ya mencionado expresionismo abstracto, hasta llegar a la cinta *Pearl Harbor* de Michael Bay para de ella extraer la tesis de que quizá es en la cultura popular, y no tanto en el arte academicista, donde encarna con mayor relevancia la intervención ideológica de las democracias liberales.

La cuestión del uso estético con fines políticos y propagandísticos, no ha sido exclusiva de regímenes totalitarios, aunque en ellos se manifestó de manera mucho más clara. Un ejemplo tradicional dentro del mundo del arte occidental es la presunta utilización del Expresionismo abstracto con fines ideológicos por parte del gobierno estadounidense en la época más acuciante de la Guerra Fría. Hay indicios de que esto realmente ocurrió, si bien también se ha negado de manera oficial.²²⁴ Al respecto, en su libro, *La CIA y la guerra fría cultural*, la periodista Frances Stonor Saunders, refiere lo siguiente:

A) [Hacia finales de los cuarenta del siglo pasado] “La idea de que el expresionismo abstracto podía llegar a ser un vehículo de las nuevas responsabilidades imperiales, comenzó a tomar cuerpo. Pero su surgimiento, en una época de tanto odio político y moral representaba para sus futuros promotores un importante dilema”.²²⁵

B) “Los soviéticos —y gran parte de Europa— estaban diciendo que los Estados Unidos eran un desierto cultural... Deseoso de mostrar al mundo que este era un arte [el expresionismo abstracto] acorde con la grandeza y libertad de los Estados Unidos, los estrategas de la alta política se toparon con que no podían apoyarlo públicamente por la oposición interna [congresistas de derecha lo veían afín al izquierdismo y al marxismo]. ¿Qué hicieron? Recurrieron a la CIA. Comenzó una

²²³ Un panorama sintético pero puntual de esta característica del muralismo mexicano puede verse el ensayo, “El poder subversivo del arte” de Jorge Sánchez Cordero, en *Proceso* n° 1958, 11 de mayo del 2014, pp. 56-57; y el reportaje, “Los murales de Diego: de Echeverría a Elba Esther” de Mathieu Tourliere en *Proceso* n° 1959, 18 de mayo del 2014, pp. 58-63.

²²⁴ Algo que es común a casos similares de intervención estatal estadounidense, vía sus agencias especializadas en ello, como lo comentara en su momento el periodista de investigación Carl Bernstein en el reportaje “The CIA and the Media”, *Rolling Stone* #250, 20 de octubre de 1977: “The CIA’s use of the American news media has been much more extensive than Agency officials have acknowledged publicly or in closed sessions with members of the Congress” (p. 57).

²²⁵ Debate, Madrid, 2001, p. 356. La seriación es mía.

batalla para defender los méritos del expresionismo abstracto contra los que intentaban denostarlo”.²²⁶

C) “...la CIA recurrió al sector privado para conseguir sus objetivos. En los Estados Unidos, la mayoría de museos y colecciones de arte eran —y siguen siendo— privados, tanto en su titularidad como en su financiación. El más importante entre los museos de arte contemporáneo y de vanguardia era el Museo de Arte Moderno (MoMa) de Nueva York. Su presidente durante la mayor parte de los años cuarenta y cincuenta fue Nelson Rockefeller... [quien] era un decidido defensor del expresionismo abstracto, al que se refería como «pintura de la libre empresa»”.²²⁷

D) “Para funcionar a cierta distancia de la CIA, y por lo tanto ofrecer un disfraz creíble para sus intereses estaba el Museo de Arte Moderno. Si revisamos los comités y consejos del MoMa veremos una verdadera proliferación de vínculos con la Agencia. En primer lugar estaba el propio Nelson Rockefeller, que había dirigido la agencia de inteligencia del gobierno durante la guerra en Latinoamérica (CIAA). Esta agencia, entre otras actividades, patrocinaba exposiciones itinerantes de «pintura americana contemporánea». Diecinueve de estas exposiciones fueron contratadas con el MoMa”.²²⁸

Me he detenido en estos datos porque ponen de manifiesto un aspecto central de la intervención ideológica por medios artísticos en las democracias liberales: la conjunción de instituciones de gobierno con importantes actores de la iniciativa privada. Este vínculo revela una relación superior a la cual se han referido tanto Karatani como Offe: la adecuación funcional entre el aparato de Estado y la lógica del mercado con la finalidad de mantener la solidez del entramado social vía la expansión de una ideología mayoritariamente aceptada entre la población. Justamente el intervencionismo estatal, como se revela en los datos citados, tenía el objetivo de conformar un flanco identitario afín a dos principios esenciales en la comprensión histórica semi-ficticia de la nación norteamericana: la libertad individual y el derecho a la propiedad privada, con su concomitante resultado en el desarrollo de la libre empresa con base en el tesón subjetivo. Asimismo, la activa intervención de la agencia de inteligencia (llámese espionaje internacional) estadounidense en el proceso de consolidación nacional del expresionismo abstracto (cuyos principales representantes comenzaron a elaborarlo antes de la intervención gubernamental y a los que era ajeno el manejo político que se fraguó con su obra), en el contexto de la guerra latente o virtual con el Bloque Comunista, pone en la superficie una cualidad sustancial de los regímenes formalmente democráticos de Occidente: el espacio donde las decisiones globales escapan de la

²²⁶ *Ibíd.*, p. 358.

²²⁷ *Ibíd.*, pp. 358-359.

²²⁸ *Ibíd.*, p. 362.

observación, y no se diga de la voluntad, de la población en general. Algo que Susan Buck-Morss ha analizado con precisión:

Desde la perspectiva del final del siglo XX, parece irrefutable la paradoja por la que los regímenes políticos que aseguran ejercer el gobierno en nombre de las masas —reivindicándolo, esto es, para ser radicalmente democráticos— elaboran, *legítimamente*, un terreno en el cual el ejercicio del poder está fuera del control de las masas, velado del escrutinio público, arbitrario y absoluto. Las modernas soberanías albergan un punto ciego, una zona en la que el poder se encuentra por encima de la ley y que, por consiguiente, al menos potencialmente, es un territorio de terror. Esta zona de poder sin control [*wild zone of power*], debido a su propia estructura imposible de domesticar, es intrínseca a los regímenes democráticos de masas.²²⁹

Junto con el intervencionismo estatal de esta guisa, existe también la comodificación de la ideología nacionalista. En el ámbito de las sociedades de libre mercado, esta se realiza simplemente porque vende bien; si entre sus efectos colaterales está reforzar la mencionada historicidad semi-ficcional, cuanto mejor para el sistema estatal vigente. En este orden de ideas, quiero ahora revisar un ejemplo contemporáneo que a mi entender cubre plenamente dos características cruciales del manejo ideológico por medios estéticos propio de lo que en tiempos de la Guerra Fría se llamó el Bloque Capitalista. La masificación y la dependencia del mercado son dos componentes esenciales de dicho manejo. Así, la película *Pearl Harbor* de Michael Bay, estrenada mundialmente en el año 2001 (unos meses antes del ataque a las Torres Gemelas de Nueva York), cubre de manera paradigmática ambos, al tiempo que funciona como una apología propagandística de carácter global que exalta los valores guerreros, patrióticos y de pretendida justicia universal de la nación estadounidense. Podría objetarse que esta cinta no puede ser considerada arte, sino mero entretenimiento. Pero justo aquí quiero hacer la siguiente digresión: ya Adorno había calificado lapidariamente hace más de medio siglo al arte cinematográfico estadounidense como meramente alienante. Dice así en su *Dialéctica del Iluminismo*: los ciudadanos de las democracias liberales, “Como empleados, son exhortados a la organización racional y a incorporarse a ella con sano sentido común. Como clientes, ven ilustrar en la pantalla o en los periódicos, a través de episodios humanos y privados, la libre elección y la atracción de aquello que no está aún clasificado. En todos los casos, no pasan de ser objetos”.²³⁰ En otras palabras,

²²⁹ *Mundo soñado y catástrofe*, óp. cit., pp. 25-26.

²³⁰ Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, ópera citada, p. 177.

el cine comercial (“cosificado”, en los términos de Adorno), sería el sustituto popular del arte pictórico didáctico de la Unión Soviética stalinista, aunque en clave de libre empresa y libre participación (por lo menos en principio) de los ciudadanos que a él acuden para esparcimiento y, en cierto sentido, aprendizaje ideológico “democrático”.



Figura 6: Cartel promocional de la película *Pearl Harbor* (2001) de Michael Bay.

Así, en la primera parte de la cinta, el director presenta a esa patria libre y jocosa, tierra de libertades y oportunidades; mundo de armonía, sueños juveniles, camaradería y amores en vuelo

en el ocaso límpido y playero. La presentación de la vida militarizada en Hawaii, es transformada en un idilio insular donde los norteamericanos paseaban libido y modorra entre medallas y símbolos de batalla. La Pearl Harbor de Bay es como un inmenso comercial de vida plena clasemediera a mediados del siglo pasado. Juventudes desbordadas y optimistas; poderío militar rotundo y bonanza económica sin parangón en el resto del mundo.

En tanto, el enemigo se aprestaba a conmocionar el paraíso. Es interesante el tratamiento que el director da a las acciones de los oponentes japoneses. Realizada a más de medio siglo de distancia de los acontecimientos bélicos representados en el filme, en una época en la que ya Japón tenía poco más de una generación de no sólo estar plenamente integrado en el sistema-mundo capitalista, sino de ser uno de los actores principales del mismo, conquistando incluso espacios de la producción mundial tradicionalmente dominados por Estados Unidos, como ha sido el caso emblemático de los aparatos electrodomésticos y, principalmente, la industria automotriz. Aunado a ello, la cinta fue realizada en el coletazo de la explosión teórica, política e intelectual del muticulturalismo de los noventa, cara amable de la plena globalización financiera de dicha década. En consecuencia, la imagen de la junta militar japonesa, la preparación del ataque y de los pilotos ejecutores del mismo, es elogiosa. Observamos a un grupo humano entrenado, disciplinado y consciente de las paradojas de la guerra; combatientes sobesalientes que con base en una sabiduría guerrera excepcional sacudieron al arrogante imperio universal postmoderno en consolidación.

Después viene la larga secuencia del ataque. Ahí, Michael Bay da rienda suelta a su patentado estilo hiper violento e hiper kinético, aprendido del cine de acción asiático. Tomas en picada, cámara *surround*, explosiones al por mayor, intercalados vertiginosos de emociones humanas y actividad maquinizada impersonal, impertérrita, inexorable. Un festín visual de la destrucción total, despiadada, ineludible. Destruidores despedazados, portaaviones zozobrando, torpedos partiendo proas y popas, muertos, heridos, ensangrentados y cercenados por doquier. Un sacerdote eleva un rezo y una bendición con el agua a la cadera en medio de un círculo de cadáveres flotantes entre el humo y las llamas. En una escena paralela, el presidente Franklin Roosevelt (John Voight) tira al piso en cámara lenta los papeles que le revelan la dimensión de la catástrofe en la base naval del Pacífico Sur, al tiempo que su asiste personal le comenta desolado: “y aún no ha terminado”. En suma, la recreación cinematográfica del momento trágico de inflexión bélica, política y social del poderío sistémico estadounidense a mediados del siglo XX.

Durante toda esta sección de la película, Bay eludió el maniqueísmo entre países enemigos, pero lo trasladó a otra instancia: la bondad estadounidense contra la maldad del destino histórico; y es justo en este nivel donde se enseorea el *kitsch* patriótico de su propuesta fílmica. En este nivel, hay una preclara afinidad con el realismo heroico soviético, por ejemplo. Ambas propuestas presentan a realizadores con destreza técnica, pero sin maestría artística; exaltaciones representacionales del espíritu de solidaridad nacional y patriotismo heroico; historias narradas en concordancia con los momentos de apogeo de un poder estatal dominante; y, finalmente, la justificación moral de los acontecimientos en torno a los pilares nacionales trabajados en clave estética. Algo que claramente es trabajado en *Pearl Harbor* en la anticlimática segunda parte de la cinta: la preparación y ejecución de un desmedido bombardeo punitivo y vengativo sobre la ciudad de Tokio, Japón, preludio macabro de lo que pocos años después representaría el acto de guerra más terrible jamás concebido: la destrucción de dos ciudades enteras mediante el uso de la fuerza atómica.

ii] Como ya se ha afirmado, desde la década de los ochenta, Fredric Jameson estableció, con un acento explícitamente neomarxista, que las emergencias culturales tenían como fundamento una específica dinámica económica; entre estas, el arte postmodernista en sus diferentes encarnaciones (pintura, arquitectura, cine, literatura, crítica literaria, etcétera), reflejaba prístinamente dicha relación. Así, estableció algunos puntos centrales de su interpretación de la realidad social:

- (1) La tecnologización universal como una forma inexpugnable de la alienación humana: “... technology may well serve as adequate shorthand to designate that enormous properly human and anti-natural power of dead human labor stored up in our machinery —an alienated power, what Sartre calls the counterfinality of the practico-inert, which turns back on and against us in unrecognizable forms and seems to constitute the massive dystopian horizon of our collective as well as our individual praxis”.²³¹

²³¹ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, óp. cit., p. 35. Una vívida y ominosa representación de ello la tenemos en el campo asiático del primer Tsukamoto con su desdichado anti héroe de *Iron*

- (2) La globalización de entramados teórico-tecnológicos que configuran el modo de lo social a conveniencia del centro del poder productivo mundial: “... a new and historically original penetration and colonization of Nature and Unconscious: that is, the destruction of precapitalist Third World agriculture by the Green Revolution, and the rise of the media and the advertising industry”.²³²

Estas dinámicas se materializan, primeramente, en la forma de distribución de los espacios sociales. Constituyen la realidad de la vivencia cotidiana y, al mismo tiempo, son una alegoría de lo que ocurre con la distribución del capital en el nivel internacional. Ofrece así el ejemplo del edificio que alberga al hotel Buenaventura en Los Ángeles, California, “...the Bonaventure aspires to beign a total space, a complete world, a kind of miniature city; to its new total space, meanwhile, corresponds a new collective practice, a new mode in which individuals move and congregate, something like the practice of a new and historically original kind of hypercrowd”.²³³

Man cuya colonización orgánica por parte de los elementos tecnológicos es una alegoría de la propia colonización del sistema social por sus artilugios funcionales.

²³² *Ibíd.*, p. 36.

²³³ *Ibíd.*, p. 40.



Figura 7: Edificio del Bonaventure Hotel en Los Ángeles, California.

En este sentido, el Buenaventura sería la puesta en práctica de una utopía futurista en manos de los grandes capitales del último tercio del siglo XX. El aislamiento aséptico de esta nueva comunidad amurallada en medio del caos urbano que tiende a la desregulación en una ciudad emblemática como receptáculo de los detritus del Tercer Mundo que de alguna manera quieren insertarse en la gran economía imperial occidental: “...the great reflective glass skin of the Bonaventure... the glass skin repels the city outside... the glass skin achieves a peculiar and placeless dissociation of the Bonaventure from its neighborhood: it is not even an exterior, inasmuch as when you seek to look at the hotel’s outer walls you cannot see the hotel itself but only the distorted images of everything that surrounds it”.²³⁴

Aunque quizá la manera más contundente de presentar esta realidad, que resulta incluso pedagógica, es con el análisis comparativo entre sendas obras representativas de Vincent Van

²³⁴ *Ibíd.*, p. 42.

Gogh (como representante de la alta Modernidad) y Andy Warhol (como representante de la Postmodernidad). Como parte de su descripción del estado infraestructural y superestructural de la época contemporánea, Jameson realiza un contrapunto argumental entre las pinturas de zapatos de Vincent van Gogh (*A pair of shoes*, también conocido como *Los zapatos del labrador*) y de Andy Warhol (*Diamond dust shoes*), para mostrar por medio éstas el arco global que ha presentado el sistema-mundo capitalista en los últimos 150 años.



Figura 8: *A pair of shoes* de Vincent Van Gogh.

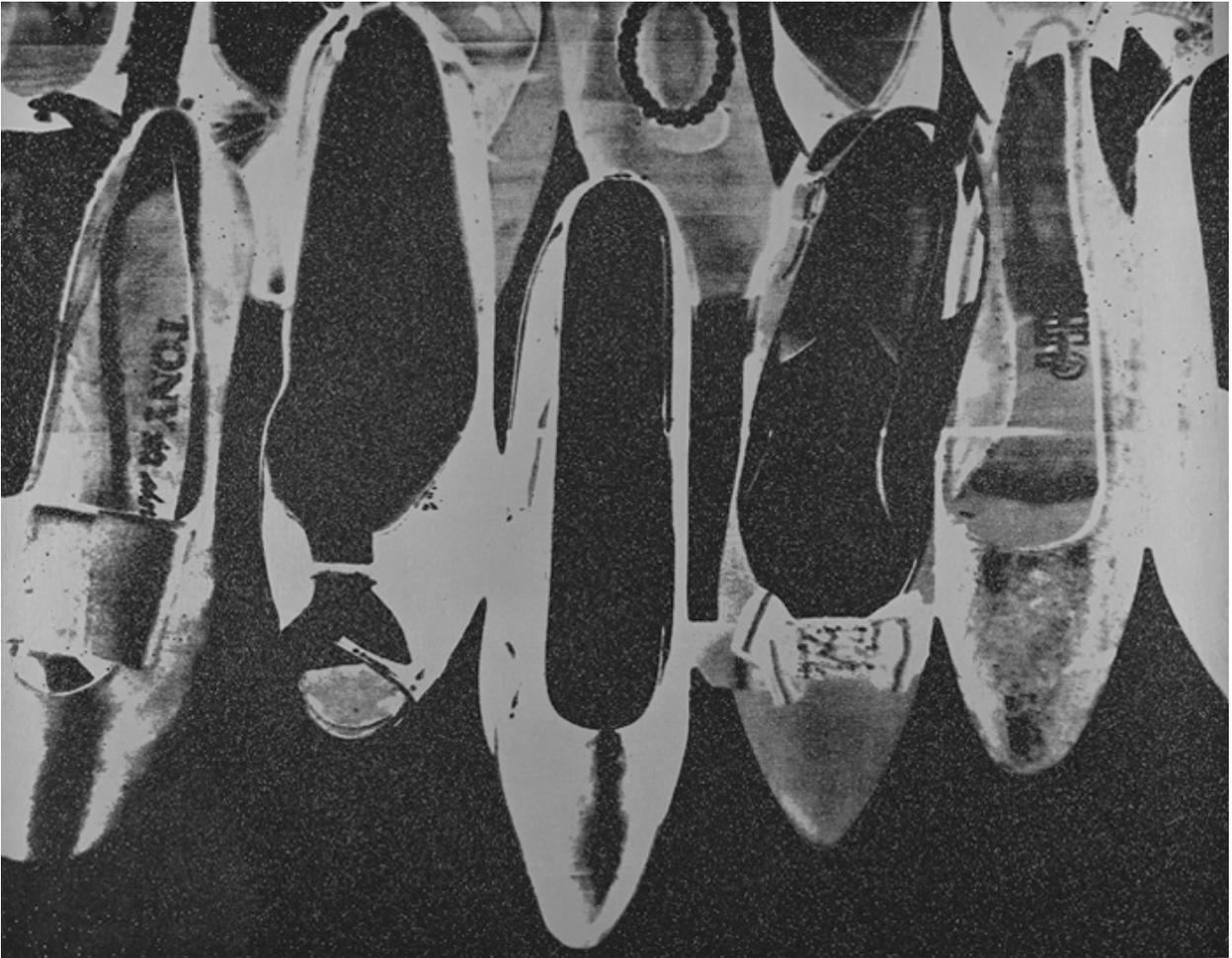


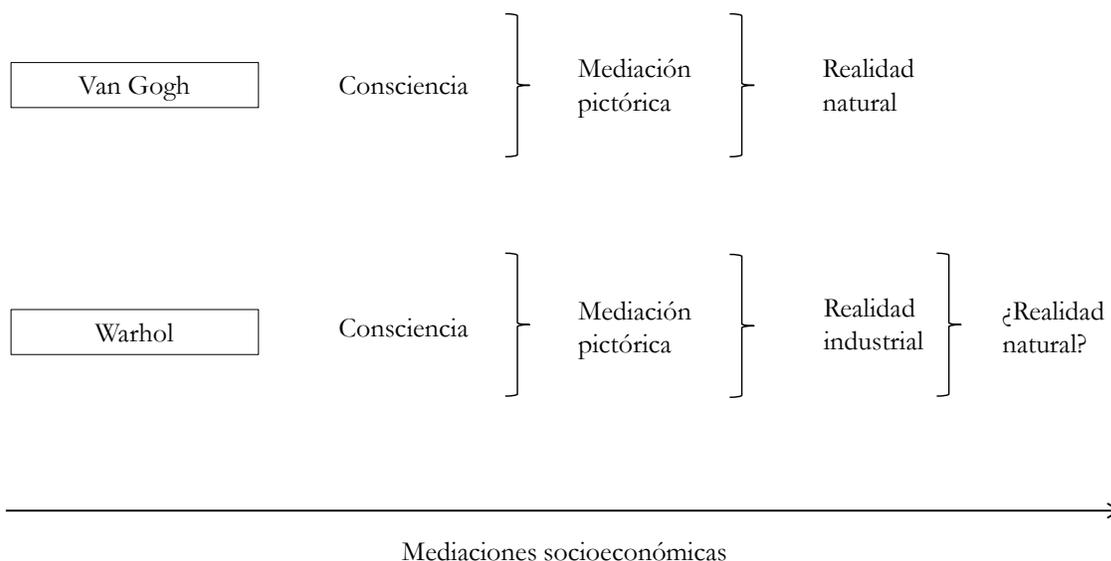
Figura 9: *Diamond Dust Shoes* de Andy Warhol.

Básicamente, en el campo de la estética, el desarrollo del sistema-mundo capitalista (Wallerstein), ha tenido el siguiente cariz: “...aesthetic production today has become integrated into commodity production generally: the frantic economic urgency of producing fresh waves of ever more novel-seeming goods (from clothing to airplanes), at ever greater rates of turnover, now assigns an increasingly essential structural function and position to aesthetic innovation and experimentation”.²³⁵

²³⁵ *Ibíd.*, pp. 4-5.

Con un rasgo cierto de hegelianismo, sin el cual “we fall back into a view of present history as sheer heterogeneity, random difference, a coexistence of a host of distinct forces whose effectivity is undecidable”²³⁶, establece la noción de una “systematic cultural norm”, como principio rector del acaecer artístico postmodernista. Junto con la ya mencionada reificación de los productos del arte postmoderno, Jameson afirma asimismo la falta de profundidad [“depthlessness”] de los mismos, su futilidad plástica y estética. De esta manera carga de sentido cultural epocal a cada una de las obras analizadas como contrapuestas.

Así planteado el análisis, Jameson da un giro claramente materialista a la interpretación de las obras: “... one way of reconstructing the initial situation to which the work is somehow a response is by stressing the raw materials, the initial content, which it confronts and reworks, transforms, and appropriates”.²³⁷ Este apego a la materialidad que rodea el trabajo de los respectivos artistas, entre otras consideraciones de interés (como la propuesta que hace para ver en el alucinante manejo de la luz en el cuadro de Van Gogh como un gesto utópico en medio de un entorno desolador; o la asimilación representacional de la formación laboral como diseñador de escaparates de Andy Warhol), establece una estructura socio económica sobre la que se erige la obra de arte. Es posible esquematizarla de la siguiente manera:



²³⁶ Ibíd., p. 6.

²³⁷ Ibíd., p. 7.

En el esquema se evidencia la fuerte impronta infraestructural que Jameson hereda del marxismo del siglo XX —el debate acerca de si Marx, efectivamente, planteó una división de este tipo en el desarrollo de las sociedades, quedó sin zanjarse durante la vigencia del marxismo clásico—, aunque de manera cierta agrega elementos diversos a ésta, principalmente de corte hegeliano; por ello es que es apreciable el sustrato de la consciencia del artista que introduce cuando plantea el gesto utópico por parte de Van Gogh y la carencia del mismo en el trabajo de Warhol. Aunque, más allá de ello, lo más importante aquí es cómo Jameson hace depender las obras de arte de la dinámica económica subyacente, presentándolas como epifenómenos reveladores de una estructura subyacente. En términos generales, lo que cada uno de estos trabajos revela es el grado de penetración que el modo de producción capitalista tiene en el mundo de la vida en los diferentes momentos sociohistóricos. En la época de Van Gogh, existía aún la posibilidad de integrar en la materialidad del arte la materialidad del mundo ajeno a la modificación productiva capitalista; en la época de Warhol, esto ya no es posible: el mundo natural ha sido completamente integrado como un enclave más del proceso productivo.

El pastiche, a decir de Fredric Jameson, es la forma primaria de esta nueva edad del arte. Caracterizado como “the increasing unavailability of the personal style”, y en el que “Modernist styles thereby become postmodernist codes”, para remachar afirmando que “Pastiche is thus blank parody, a statue with blind eyeballs... the imitation of dead styles, speech through all the masks and voices stored up in the imaginary museum of a now global culture”.²³⁸ En suma, el pastiche como la esencia misma de la decadencia del arte moderno. Decadencia provocada, por supuesto, por el desarrollo propio del capitalismo que, como se ha destacado ya, en la segunda mitad del siglo XX entró en su fase más recalcitrante, conocida como *capitalismo tardío*, signada por la mundialización del capital financiero, la penetración global de las empresas transnacionales con sede en los centros del poder mundial, y el esparcimiento sin equiparación de una cultura popular rápida, superflua y teledirigida.

La interpretación jamesoniana del arte en la Postmodernidad es afín a la idea de cosificación del mundo de la vida planteada por Lucács en *Historia y consciencia de clase*. Para el pensador húngaro, “el problema del fetichismo de la mercancía es un problema específico de nuestra época, un

²³⁸ *Ibíd.*, pp. 16-18.

problema del capitalismo moderno”. En esta circunstancia epocal, “el tráfico mercantil es la forma dominante del intercambio o metabolismo de una sociedad...”. Es decir, “la mercancía como forma universal de configuración de la sociedad...”.²³⁹ De acuerdo con esta visión de las cosas, el desarrollo progresivo y sostenido del capitalismo en su tercera fase, marcada por la transición del imperialismo (usufructo intervencionista de las materias primas del Tercer Mundo) a la globalización financiera (control central de la generación del valor en todas sus formas en la periferia y semiperiferia del sistema), ha colonizado todos y cada uno de los aspectos de la cotidianidad, hasta darles la forma de la mercancía. En un nivel ontológico, aquello que no posea esta forma y, en consecuencia, no genere valor, no es considerado relevante para participar como ente del sistema. En este desarrollo, de acuerdo con Jameson, se inscribe el arte contemporáneo. Comentando sobre ello, el profesor David Sánchez Usanos dice que “La producción artística y cultural puede ser empleada como «material de diagnóstico» a partir del cual el intelectual y el teórico pueden examinar la tendencia de una determinada época, los anhelos e insatisfacciones colectivas que se manifiestan (con mayor o menor grado de inmanencia) en el texto artístico y literario”.²⁴⁰

Hasta aquí esta visión panorámica de la postura del Jameson de los ochenta en torno a la relación estricta entre arte y modo de producción. En lo sustancial, Jameson replica el esquema marxista de una determinación de lo estético por lo económico. Matiza la posibilidad de alguna autonomía creativa al introducir el rol de la consciencia artística, pero esta no puede ir más allá de los lineamientos estructurales del sistema financiero. El esquema explicativo, así planteado, manifiesta una excesiva generalización al afirmar un conjunto del ‘arte postmoderno’ homogéneo en su pertenencia al capitalismo tardío y en su carencia de punto de vista crítico de la realidad circundante. Esto es falso y el propio Jameson de hace treinta años tuvo que dar cierto crédito a algunas manifestaciones del arte masivo contemporáneo, como el *cyberpunk*. Este tema, sobre la especificidad del arte contemporáneo y las posibilidades críticas y creativas del pastiche, en sí mismo amerita un amplio desarrollo argumental en el que ahora no puedo entrar. Al mismo tiempo, adolece de una falta de explicación adecuada del papel del Estado —en tanto que sistema

²³⁹ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, ópera citada, pp. 90-91.

²⁴⁰ “Postmodernidad y experiencia temporal: Fredric Jameson”, p. 3; disponible en <http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/568.pdf>

independiente de lo económico—, tanto en el desenvolvimiento de la sociedad en general, como de las manifestaciones artísticas contemporáneas.

iii] Todo lo anterior nos lleva a un punto central: el arte, la estética de una época, no está exclusivamente determinada por el estado estructural del modo de producción vigente, sino que puede existir, y de hecho esta ha sido una constante, una decidida intervención ideológica, sea estatal o independiente, en la direccionalidad de la creación artística. Jameson pasa por alto esto y, de manera unilateral, observa en el arte postmoderno una necesidad extra artística que lo determina. Por supuesto, esto ha sido un problema heurístico de buena parte del marxismo que ha considerado a la ideología también como un epifenómeno de la circunstancia económica, un velo retórico y conceptual que falsea la visión real de las cosas. Sin embargo, ha habido propuestas puntuales para ampliar la concepción del rol de la ideología en lo social. Es importante mencionarlas, porque quizás la cuestión más determinante que tiene que afrontar la propuesta neomarxista de Jameson en torno a la emergencia del arte postmoderno es la del estatus de la ideología dominante, comenzando por el estatus mismo del concepto o la idea de ideología. Algo que fue bien trabajado en el último tercio del siglo pasado por Clifford Geertz.

En su evaluación del tema, es decir, al analizar los usos teóricos generales del concepto de ideología, Geertz esclarece que la mayoría de estos (y en primera instancia las aproximaciones marxistas), toma a las “patologías extremas del pensamiento ideológico” como la totalidad de las ideologías posibles, que “recuerda la tradición en la cual la Inquisición, la depravación de los papas del Renacimiento, el salvajismo de las guerras de religión son ofrecidos como arquetipos de creencia y conducta religiosas”.²⁴¹ O, más aún, como la definición misma de ideología que “sobre la base de su pretensión a la fría objetividad, presenta sus interpretaciones teóricas como visiones “no deformadas” y, por lo tanto, como visiones normativas de la realidad social”.²⁴²

El punto nodal de Geertz radica en su crítica a la concepción clásica de las ideologías como estructuras perversas de integración social, con fundamento en algún tipo de interés particular . Esta manera de concebir a la ideología, de gran prosapia marxista, tiene el defecto que al explicar

²⁴¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 176.

²⁴² *Ibíd.*, p. 175.

demasiado, también explica demasiado poco. Para Geertz, el principal problema está en el débil, cuando no inexistente, desarrollo de una descripción convincente de cómo es que un conjunto socialmente compartido de ideas se convierte en un modo de ver el mundo y la vida. Un desarrollo así, implicaría la complejización del concepto de ideología hasta difuminar el sentido negativo que se le ha asignado tradicionalmente. Esto es justamente por lo que propugna el autor, al establecer que una ideología es mucho más que un conjunto pétreo de fórmulas distorsionadoras de lo real, sino “las ideologías entendidas como sistemas de símbolos en interacción, como estructuras de entretejidas significaciones”.²⁴³

El análisis del Jameson clásico, el de mediados de los ochenta, carece en suma de una perspectiva realmente englobante de las determinaciones implicadas en la elaboración del arte contemporáneo. No se niega que mucho del arte actual esté ítimamente vinculado al mercado especulativo de galerías, museos y coleccionistas. Tampoco se afirma que no haya un arte expresamente hecho para vender y que toda la especulación (a veces desorbitante) en torno al arte postmoderno sea un apéndice de las especulaciones financieras globales de gran escala (con energéticos, diamantes, bienes raíces, sitios web, etcétera). Solamente se problematiza la parcialidad del análisis que, con justeza, algunos críticos del filósofo estadounidense han considerado de esta manera: “La teoría del pastiche de Jameson adquiere este tono tan negativo más por cuestiones ideológicas que estéticas. La asunción del marxismo y del postestructuralismo empaña su percepción y desvía su mirada del análisis concreto de las obras”.²⁴⁴ No obstante, aquí es importante matizar, puesto que a mi entender la parte débil de la crítica jamesoniana radica en su excesiva generalización, que hace un cuarto de siglo le impedía dar su justo lugar a los desarrollos críticos, satíricos e irreverentes de mucho del arte contemporáneo, que sin reparos se puede calificar también como arte postmodernista. La parte fuerte de la propuesta yace en los ejemplos particulares utilizados por el autor, como el ya mencionado del hotel Buenaventura de Los Ángeles, California. Por medio de ellos, en efecto, puede trazarse la ruta que une al capitalismo tardío, en tanto que sistema globalizado, y los efectos que produce de manera puntual en la generación de cultura, entendida esta no sólo como fenómenos artísticos, sino también como pilares civilizatorios de la era contemporánea.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 182.

²⁴⁴ Inmaculada Murcia Serrano, “La estética del pastiche. Una lectura crítica de la teoría de Fredric Jameson”, ópera citada, p. 241.

Debe subrayarse, una vez más, cuál es el pilar de la crítica a la Postmodernidad del Jameson de los ochenta: “influenciado tanto por el marxismo como por el estructuralismo, el análisis de *la lógica cultural del capitalismo tardío* saca o pretende sacar a la luz los entresijos ideológicos y económicos relacionados con un sistema de poder económico y político que el autor asocia con Estados Unidos y que subyacen a la superestructura de la postmodernidad, a su «lógica cultural»”.²⁴⁵ En efecto, una de las cuestiones que también han sido punzantes en la propuesta temprana de Jameson en torno a la Postmodernidad, ha sido su estricta vinculación de esta con el capitalismo de cuño estadounidense. En tanto que centro de la globalización de la segunda mitad del siglo XX, el modelo financiero estadounidense barrena la totalidad del sistema económico mundial y, en consecuencia, abre espacios para su colonización financiera desde su propio centro de poder productivo. El resultado es la universalización del arte desfondado del peso de la historicidad. Este fenómeno ha sido gradualista, comenzando por los países del centro del sistema, con Estados Unidos a la cabeza, hasta llegar a los de la periferia y la semiperiferia. El fenómeno ha estado signado por el adelgazamiento de la enseñanza cultural de la historia y la disgregación del sentido de los acontecimientos: “La nueva dominante cultural convertiría a la Historia en una visión epidérmica del pasado de la que se sustrae la mirada en escorzo sobre la realidad. Por lo tanto, la postmodernidad no traería consigo una descreencia en los metarrelatos de legitimación, sino una trivialización de los mismos en aras de su estetización o conversión en mero espectáculo”.²⁴⁶

Un ejemplo contundente de esta transformación fue atestiguado con el colapso del mundo comunista a finales de la década de los ochenta del siglo pasado. De manera acelerada y en muchos casos dramática, los países del bloque comunista, liderados por la Unión Soviética, transitaron de un capitalismo de Estado a uno de libre mercado; de la ideología del progreso comunista a la del progreso capitalista, ambas desencaminadas. Muchos de sus símbolos y fetiches histórico-patrióticos e ideológicos se convirtieron en motivos ambientales, ornamentos pastichescos y memorabilia del fracaso histórico. Algo que ha sido trabajado con puntualidad, en clave sarcástica, por Alexander Kosolapov; por ejemplo, en su afamada escultura del 2006, *Hero, leader, god*:

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 238-239.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 226.

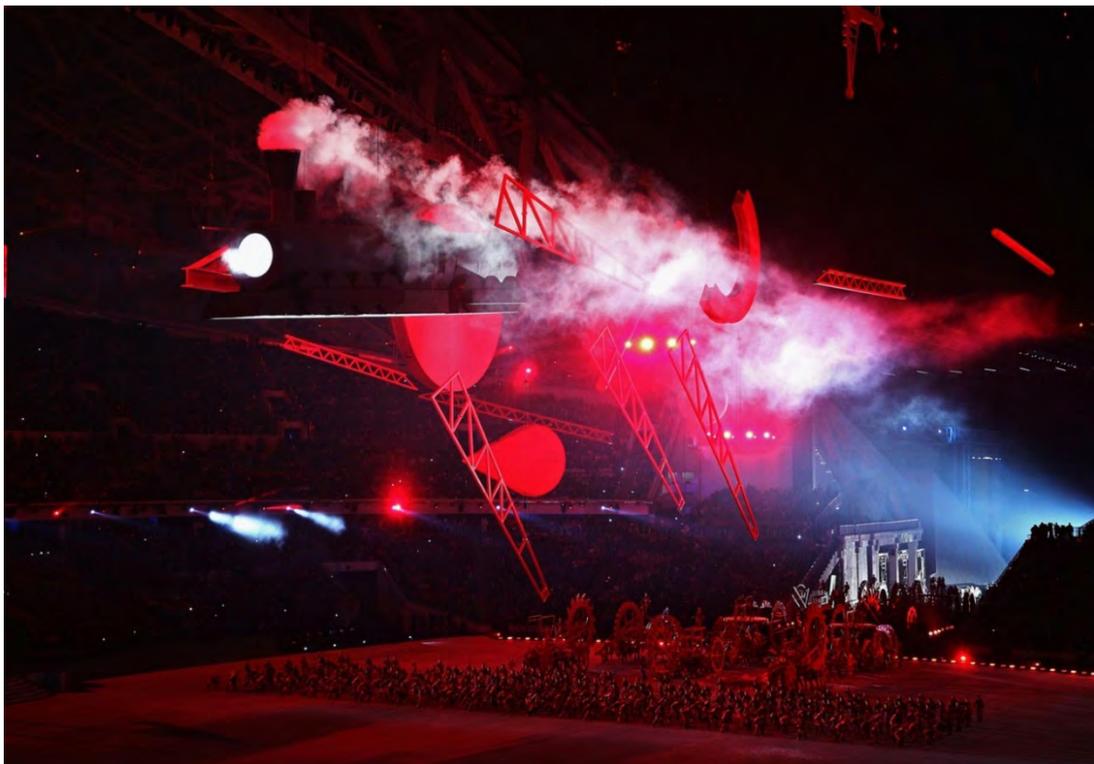


Figura 10: Alexander Kosolapov, *Hero, leader, god*, 2006.

En ella, el artista ruso hace una hilarante representación de algunos de los pilares del imaginario social occidental durante el siglo XX. Una civilización cristiana, capitalista y rebelde. Mickey Mouse en el centro, por supuesto, opera como fiel de la balanza capitalista entre dos tipos de rebeliones que terminaron por convertirse en sendas religiones, una metafísica, la otra secularizada, en un siglo particularmente polarizado, violento y acelerado. Kosolapov no predica, e incluso quizá tampoco crítica, sino que transmite desde cierto nihilismo artístico el estado de una época del mundo, signada por la paradoja de la hipercontemporaneidad, correctamente señalada por Jameson como mixtura de épocas con fines estéticos, en medio de la exclusión sostenida de amplios sectores poblacionales, condenados a vivir en la pesada historia del pasado, una sin los beneficios del confort tecnologizado del presente.

Si la obra de Kosolapov tematiza con profundidad estética el estado actual de la historia liberada del peso metafísico de los metarrelatos del progreso y la evolución social, también existe un retorno de la historia en clave estética, retomando las figuraciones históricas como un vehículo de propaganda, ideología nacionalista, o afirmación de los deseos imperialistas al más puro estilo de la alta Modernidad, de los siglos XIX y XX. Esta circunstancia marcaría también el retorno del Estado como entidad independiente de las dinámicas infraestructurales del sistema financiero postmoderno. Asimismo, pondría a prueba la convicción neomarxista jamesoniana de que, en última instancia, es la economía la determinante última del Estado y del arte. El arte al servicio del Estado es justamente el gran tema que polemiza y contrapuntea la idea general de *Postmodernism...*, puesto que si el Estado, por sus propios motivos pragmáticos e ideológicos, puede poner en circulación un arte a su medida, entonces no es exclusivamente el sistema y la estructura financieros los forjadores del arte que ha circulado en el mundo desde mediados del siglo XX. Esto, por supuesto, implicaría demostrar que el Estado no es solamente una emergencia o un epifenómeno del sistema económico al uso, el capitalismo tardío. Algo que argumentaré más adelante en este mismo capítulo.

Los ejemplos de esto se multiplican en los diversos tiempos revolucionarios del siglo pasado. De la Rusia de Stalin a la Nicaragua sandinista, pasando por el muralismo priista mexicano y la pintura agrícola naïve de Vietnam del Norte, el arte al servicio de los fines ideológicos del Estado, fue una constante. Que esto ocurra en la segunda década del siglo XXI, como de manera contundente y en televisión internacional presenciamos durante la inauguración de los Juegos Olímpicos de Invierno de Sochi, en Rusia, revela la retoma de tendencias nacionalistas, estatistas e ideológicas que se presuponían desvanecidas en la era postmoderna. Ciertamente, vuelven de manera diversa a como existieron en el siglo pasado, pero evidencian una complejidad social mayor a la presupuesta por Jameson hace una generación.



Figuras 11 y 12: “Sueños de Rusia: el imperio soviético”, trabajo colectivo, performance ceremonia de inauguración de los Juegos Olímpicos de Inverno, Sochi 2014.

Capítulo 5.

VÍNCULOS ENTRE UTOPISMO Y ACCIÓN POLÍTICA; DISUTOPIA Y PÉRDIDA DEL SENTIDO DE LO POLÍTICO.

5.1. Cultura postmoderna y neoapocaliptismo.

Tras estas consideraciones, en *Arqueologías del futuro*, encontramos la siguiente pregunta central: “¿puede la cultura ser política, es decir, crítica e incluso subversiva, o es necesariamente reapropiada y absorbida por el sistema social del que forma parte?”²⁴⁷. Este cuestionamiento nos vincula con un tema ya tratado: hasta qué punto el arte mantiene un nivel suficientemente grande de independencia respecto a la ideología y al sistema de producción imperantes para devolver a su receptor las posibilidades imaginativas de la otra cara del mundo. Existe aquí un puente posible que determina la importancia teórica central de estas disquisiciones: cuando la perspectiva de la *quema del mundo* planteada en términos estéticos y fantásticos (es decir, utópicos), se traslada tanto a la especulación académica como a la práctica política, con plena consciencia de su carácter eminentemente irrealizable (algo que no pudo ser en las intenciones pretendidamente reivindicadoras de lo social del siglo XX, como he mencionado más arriba). Así, hay una duda esencial que marca al postmodernismo crítico —es decir, a la crítica cultural que afirma la modificación de los principios estructurales de la Modernidad por medios propios—: ¿cuál será la próxima configuración sistémica del mundo? Al respecto, afirma Jameson: “La dinámica fundamental de cualquier política utópica (o de cualquier utopismo político) radicará siempre, por lo tanto, en la dialéctica entre la identidad y la diferencia, en la medida en la que dicha política tenga por objetivo imaginar, y a veces incluso hacer realidad, un sistema radicalmente distinto a éste”²⁴⁸.

²⁴⁷ *Arqueologías del futuro*, obra citada, p. 12.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 9.

Este tema ha estado presente, por lo menos, desde mediados del siglo XX, pero ha recibido una atención especial en los últimos veinticinco años, en los que se ha hecho evidente que las crisis estructurales del actual sistema-mundo parecen ser inherentes a su operación y no sólo exabruptos pasajeros, por una parte; y, por otra, que todo parece indicar que no sólo serán perennes, sino cada vez más dramáticas.²⁴⁹ Uno de los autores que más páginas teóricas ha dedicado a la posibilidad real de un quebranto sistémico futuro, ha sido Immanuel Wallerstein; en su opinión, “...el moderno sistema mundial, como sistema histórico, ha entrado en una crisis terminal y dentro de cincuenta años es poco probable que exista”.²⁵⁰ Con esto en mente, ha ofrecido una alternativa potencial para el mundo por venir:

En nuestro actual sistema lo que garantiza las iniquidades y por consiguiente, necesariamente, la ausencia de una verdadera participación democrática en la toma colectiva de decisiones, es la prioridad de la acumulación incesante de capital. Lo que la gente teme es que si se elimina esta prioridad se tendría que sacrificar la relativa eficiencia productiva o una sociedad libre y abierta... ¿Se podría idear una estructura que le diera prioridad a maximizar la calidad de vida para todos (supuestamente el original ideal liberal benthamita) al tiempo que se limitasen y controlasen los medios de violencia colectiva de tal modo que todos se sintieran relativa e igualmente seguros de su persona y disfrutaran la variedad más amplia posible de opciones individuales sin poner en riesgo la supervivencia o la igualdad de derechos de los demás (supuestamente el ideal original de John Stuart Mill)? A esto se lo puede llamar la realización de los ideales liberales en todo el mundo en el contexto de un sistema igualitario, o una democracia, como dicta la teoría, en oposición a las autocracias modificadas y ocultas que engañosamente hemos calificado de regímenes democráticos.²⁵¹

Sin duda, Wallerstein piensa su propuesta como viable; no sin obstáculos y resistencias diversas, pero realizable en el mediano plazo, tras la desintegración del presente sistema-mundo capitalista. Fiel a sus raíces marxistas, Wallerstein espera el quebranto del sistema-mundo capitalista por sus propias aporías. De manera cierta, hay en esta perspectiva elementos que casan con la realidad circundante, como es el caso de la recurrencia de crisis financieras globales y la imposibilidad, estructural a todas luces, de cerrar la brecha entre la miseria y la opulencia en el nivel universal. No obstante, también es evidente el fuerte componente utópico, vía una especie de

²⁴⁹ Algo que no solamente está presente en la crítica postmodernista de cuño filosófico, sino también en los propios teóricos de la administración de empresas que trabajan directamente con las grandes compañías del capitalismo financiero internacional. Un ejemplo paradigmático de ello puede verse en la obra *Caótica* de Philip Kotler y Robert Caslione (Norma, Bogotá, 2010).

²⁵⁰ Véase, Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo*, México, obra citada, p. 5.

²⁵¹ *Utopística...*, ópera citada, p. 70.

apocaliptismo moderno, que esta visión implica. Heredero también de los esquemas de análisis marxista, Jameson ha sido plenamente consciente de esta circunstancia, y así lo expresó en uno de los ensayos que precedieron a la redacción de *Arqueologías del futuro*:

...resulta muy difícil imaginar hoy un programa político radical sin la concepción de una alteridad sistémica, de una sociedad alternativa, que sólo la idea de utopía parece mantener viva, aunque débilmente... Por ejemplo, si me pregunto cuál sería, a día de hoy, la reivindicación más radical que cabría hacer con respecto a nuestro sistema —esa reivindicación que no podría ser respondida o satisfecha sin transformar el sistema hasta hacerlo irreconocible y que a la vez marcaría el comienzo de una sociedad estructuralmente distinta de la actual en todos los sentidos concebibles, desde el psicológico hasta el sociológico, desde el cultural hasta el político— sería la reivindicación del pleno empleo, de un pleno empleo universal en todo el planeta. Tal y como nos lo han enseñado sin descanso los apologistas económicos del sistema actual, el capitalismo no puede florecer bajo un régimen de pleno empleo; necesita de un ejército de desempleados de reserva para funcionar y evitar la inflación.²⁵²

Hasta aquí la primera parte de la consideración de Jameson. El pleno empleo, o la modificación sustancial en el sistema de retribuciones por el trabajo realizado, como ha planteado Wallerstein al proponer una especie de nuevos sistema de trueque con fundamento en intangibles²⁵³, es sin lugar a dudas un componente que, en el estado actual del sistema social, es inalcanzable. Sería un elemento utópico en el sentido clásico del término: irrealizable por definición. Así lo reconoce y lo escoge para ilustrar el papel esperanzador de alguna utopía postmoderna posible. Ahora, en la segunda parte de su análisis, dice:

Esta primera llave inglesa del pleno empleo se complejizaría ulteriormente gracias a la universalidad del requisito, en tanto que el capitalismo necesita también una frontera, y una expansión perpetua, para sostener su dinámica interna. Pero en este punto, el utopismo de la propuesta se hace circular, porque queda a su vez claro no sólo que la instauración del pleno empleo transformaría al sistema, sino también que el sistema se tendría que haber transformado ya, por adelantado, para que se pudiera instaurar el pleno empleo. No llamaría a esto un círculo vicioso exactamente; pero sin duda

²⁵² Véase, Fredric Jameson, “La política de la utopía” en *New Left Review* en español, n° 25, 2004, pp. 38-39.

²⁵³ Así en *Utopística...* (op. cit.), dice: “¿Es realmente cierto que un gerente industrial sólo trabajará bien si recibe el tipo de incentivos que puede obtener en el sistema presente? Considero que es absurdo pensar así. Tenemos el claro ejemplo de muchos tipos de profesionales (como los profesores universitarios) cuyo principal estímulo para trabajar bien no es el aumento relativamente pequeño en las retribuciones materiales sino más bien una combinación de reconocimiento y mayor control sobre su propio tiempo de trabajo. Por lo general la gente no gana premios Nobel bajo el estímulo de la acumulación incesante de capital. Además, hay un número notablemente mayor de personas en nuestro sistema actual cuyos incentivos no son en gran medida monetarios. De hecho, si el reconocimiento y el control cada vez mayor del propio tiempo de trabajo se ofrecieran de manera general como incentivos ¿no habría mucha más gente que los encontrara satisfactorios por sí mismos?”, pp. 71-72.

revela el espacio del salto utópico, el desfase entre nuestro presente empírico y las disposiciones utópicas de ese futuro imaginario.²⁵⁴

Con toda claridad, el pasaje pone de manifiesto la futilidad práctica de las disquisiciones utópicas, sean explícitas o no, en torno al cierre del periplo sistémico del capitalismo global. Algo que desde tiempos del marxismo decimonónico ha plagado las visiones futuristas en torno al cariz central de la civilización occidental —la producción incesante de plusvalor, por supuesto— y que ha mantenido un núcleo esperanzador para sectores importantes de la población mundial a un costo elevado: la imposibilidad de cumplir con dichas esperanzas. En este sentido, el utopismo que se despliega en la teoría social y en la práctica política, y que nunca ha podido ser reflexionado como tal por sus defensores, implica una anomalía descriptiva fundamental. Cosa que es paradójica, porque llevaría a considerar los discursos que pretendidamente realizan pronósticos socio-históricos con bases empíricas —de *El manifiesto comunista* a *Utopística*—, como meramente ideológicos, como una forma bienpensante y sin duda bienintencionada, pero decididamente errónea, de describir el estado y la forma del mundo, tanto presente como por venir.

Sin embargo, poseen una impronta teórica y social importante y sería muy dudoso calificarlos como ideológicos, en el propio sentido marxista de mala conciencia. En consecuencia, la importancia y el valor que poseen radica en otro parte; en un elemento que ha sido consustancial al mundo moderno y que, en buena medida, ha dinamizado la auto descripción que la sociedad contemporánea se ha dado: son artefactos textuales cuya función primordial es la crítica —o incluso la condena— de la forma presente del mundo:

...un futuro así, imaginario o no, vuelve a su vez sobre nuestro presente para desempeñar un papel de diagnóstico y de crítica sustancial. Poner el pleno empleo en primer plano en este sentido, como requisito utópico fundamental, nos permite, en efecto, volver sobre circunstancias y situaciones concretas e interpretar sus puntos oscuros y sus dimensiones patológicas como parte de los múltiples síntomas y efectos de esa raíz de todos los males particular identificada como desempleo... En este punto, entonces, la circularidad utópica se convierte al mismo tiempo en figuración y programa políticos y en instrumento de crítica y diagnóstico.²⁵⁵

²⁵⁴Ibíd., p. 39.

²⁵⁵Ibíd., pp. 39-40.

Hasta qué punto la crítica puede apuntalar un programa político está aún por determinar, pero es cierto que la función básica de este tipo de planteamientos, claramente irrealistas, adquiere su valor en el desenmascaramiento de las ideologías triunfalistas al uso. No es casual, en consecuencia, que en *Arqueologías del futuro* Jameson haya llevado su análisis semántico-estructural al terreno de la narrativa utópica, sea en clave luminosa (como en las utopías de la naciente Modernidad), sea en clave ominosa (como en las distopías de la Postmodernidad). Cabría preguntarse, eso sí, si los textos teóricos integrados con diversos elementos utopísticos podrían ser tratados también como una ramificación más —quizá la más acabada e hiperrealista— del flujo sostenido de fantasías utópicas de la civilización occidental.

En este sentido, Jameson trabaja sobre el asunto de los límites sistémicos de la imaginación utópica en su obra de análisis del impulso utópico occidental: “En el plano social, esto significaría que nuestra imaginación es rehén de nuestro modo de producción (y quizá de todos los restos del pasado que dicho modo de producción conserva). Sugiere que, en el mejor de los casos, la utopía puede servir al fin negativo de hacernos más conscientes de nuestro aprisionamiento mental e ideológico...”.²⁵⁶ Esto es, por supuesto, una manera de explicitar el mecanismo que impulsa el círculo cuasi vicioso que comentara en “La política de la utopía”, y que he citado líneas arriba. El cerco ineludible de todo pensamiento *ultramundanista* implica la retoma de aquello que se quiere superar. Quizá sólo una recaída en la dialéctica hegeliana podría salvar al moderno utopista de no caer en dicho círculo. A partir de esto, yo insistiría en cuestionar si no es que las teorías de infraestructura utópica no deberían ser tratadas, sin más, como formas literarias al servicio de la crítica de ciertos puntos ciegos del organismo social, siguiendo al propio Jameson cuando afirma que la ciencia-ficción es una forma literaria “dedicada particularmente a imaginar formas sociales y económicas alternativas”.²⁵⁷

Hay que recordar que toda utopía tiene un “contra qué” y un diagnóstico de aquello que impulsa dicha contrariedad: es la característica causal de las utopías, de acuerdo con el análisis de Jameson, “...tiene que ver con el mundo utópico como tal: o mejor, y de forma más precisa, con la manera en que esta o aquella «raíz de todos los males» se ha suprimido del mundo”.²⁵⁸

²⁵⁶ *Arqueologías del futuro*, ópera citada, pp. 9-10.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 10.

²⁵⁸ “La política de la utopía”, p. 38.

Aquí Jameson comienza su diferenciación con relación a visiones alternativas de la utopía. Canónicamente se ha concebido a la utopía como lo irrealizable por definición. Básicamente es un enclave textual, un género literario cuya narración contiene su imposibilidad existencial. Así, por ejemplo, Jean Servier en su estudio sobre las utopías afirma que “Resulta absurdo entonces querer hacer de la utopía un ideal social redactado, formalizado, para ser propagado entre el pueblo por una *intelligentsia*”.²⁵⁹ Sin embargo, Jameson introduce con pertinencia la idea de un “impulso utópico” presente de manera intermitente aunque virulenta a lo largo de la Modernidad. En esto, su concepción es afín a la de Karl Mannheim, quien en su clásica obra, *Ideología y utopía*, escribió: “Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre... Sólo se designaran con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tienden a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época”²⁶⁰.

Es por ello que la administración de los deseos es una parte esencial de las utopías que aspiran a ser encarnadas. Pero dicha administración ocurre en bucle, puesto que el flanco textual de las utopías al mismo tiempo recoge deseos colectivos epocales (vinculados justamente con el malestar social del que habla Mannheim) que echa andar algunos nuevos, generalmente recalcitrantes. En este entramado, los alcances utópicos no tienen que ser necesariamente fantásticos o fabulosos, historias de no lugares imposibles, sino que pueden ser proyectos y programas configuradores de mundo; estructuras ideológico-políticas que proporcionan causas, objetivos y justificaciones a una comunidad humana determinada. Ejemplos prominentes son, por supuesto, los estados nacionales, cuyo paradigma durante el siglo pasado se bifurcó entre el Estado burgués y el Estado revolucionario: “Existe una ironía especial en el hecho de que ambos modelos de democracia de masas, el estado-nación y la clase revolucionaria, tenían sus orígenes en el mismo suceso histórico, la Revolución francesa... Fue un discurso utópico de igualdad y del «pueblo» como soberano. Pero produjo también, como las dos formas catastróficas de la vida política moderna, un terror revolucionario y una guerra nacionalista y de reclutamientos masivos”.²⁶¹ Por esa razón Jameson propone una manera distinta de abordar la cuestión de la

²⁵⁹ *La utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, p. 9.

²⁶⁰ *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 169.

²⁶¹ *Mundo soñado y catástrofe*, ópera citada, pp. 49-50.

utopía y su impronta social por medio de los impulsos utópicos desarrollados en la teoría política práctica:

Haríamos mejor en plantear dos líneas de descendencia distintas a partir del texto inaugural de Moro: una centrada en la realización del programa utópico; la otra un impulso utópico oscuro pero omnipresente que aflora en diversas expresiones y prácticas encubiertas. La primera de estas líneas es sistémica, e incluye la práctica política revolucionaria cuando tiene por objetivo la fundación de una sociedad completamente nueva, junto con los ejercicios escritos en el género literario. Sistémicas son también todas esas secesiones utópicas conscientes del orden social que son las denominadas comunidades intencionales; pero también los intentos de proyectar nuevas totalidades especiales, en la propia estética de la ciudad”.²⁶²

5.2. La disutopía contemporánea.

En este orden de ideas, no sólo entran a escena grandes teorías críticas de la forma del mundo vigente desde hace quinientos años, como ha sido de manera primordial el marxismo y sus diversas ramificaciones, sino también teorías de corte liberal que tematizan los problemas del capitalismo como estadios a superar dentro de los límites del propio sistema. En época reciente, ha habido una multiplicidad de estos ejemplos en la forma de diagnósticos liberales de la situación del mundo contemporáneo, en los terrenos local, regional y global. De manera reveladora, los análisis reconocen, ya sea de manera explícita o implícita, que hay un límite inexorable en las posibilidades de mejora del capitalismo; que, después de ese límite, el sistema no posee la capacidad para regenerarse de manera virtuosa. Asimismo, estas aproximaciones plantean diversas alternativas de mejora que, por atractivas que resulten, invariablemente son parciales y con una caducidad mediana fácil de prever. Dos ejemplos ilustrativos de ello:

- 1) A la vuelta de la que en su momento fue calificada como la peor crisis del sistema financiero internacional (a saber, la gran quiebra de Wall Street debido al hundimiento de los bono *subprimes* en el otoño del 2008²⁶³), el analista Ian Bremmer afirmó en su ensayo “The End of Free Market?”²⁶⁴ que la dinámica del libre mercado, a su juicio pivote del sistema económico mundial occidental durante buena parte del siglo XX, había llegado a un impasse insalvable. Ante la turbulencia del sistema financiero internacional,

²⁶² *Arqueologías del futuro*, p. 18.

²⁶³ Puede recordarse el inicio de dicho evento global en el artículo “Lehman Files for Bankruptcy; Merrill Is Sold” del *New York Times*, disponible en http://www.nytimes.com/2008/09/15/business/15lehman.html?pagewanted=all&_r=0

²⁶⁴ En *Foreign Affairs*, mayo/junio del 2009, volumen 88, número 3, pp. 40-55.

la inestabilidad del dólar y la propia reluctancia de los paladines del capitalismo liberal en los Estados Unidos para sostener un mercado global con fundamento en la interacción sin cortapisas de los actores económicos privados, lo que emerge como el patrón de competencia económica en el siglo XXI es el *capitalismo de estado*, en el que las decisiones económicas poseen fuertes componentes políticos, en la medida que son los estados del sistema internacional quienes poseen los mayores recursos económicos en la forma de bienes energéticos, propiedades, participación directa en las finanzas de transnacionales privadas y de inversión en SWFs o fondos de inversión soberanos: activos poseídos o controlados por el Estado que pone a trabajar en inversiones de riesgo a diferentes plazos en el sistema financiero global.

Esta inclinación, tanto de los llamados estados emergentes (como China, India, Brasil y México), como de las potencias geopolíticas y económicas afincadas desde el final de la Segunda Guerra Mundial (el G-7), tiene como características centrales, "...a system in which the state functions as the leading economic actor and uses market primarily for political gain. This trend has stocked a new global competition, not between rival political ideologies but between competing economic models. And with the injection of politics into economic decision-making, an entirely different set of winners and losers is emerging".²⁶⁵

El diagnóstico, si bien preciso y conocido de antaño por parte de la crítica neomarxista al sistema capitalista mundial (por ejemplo, en los análisis de Immanuel Wallerstein, donde queda claro que el libre mercado, hoy como en el siglo XVIII, es y siempre ha sido un mito, una ideología liberal para fundamentar retóricamente el funcionamiento del capitalismo global que funciona de la manera tan eficiente como lo hace debido a la fuerte intervención estatal de los países del centro del sistema²⁶⁶), tiene la debilidad de interpretar al "libre mercado" como una fuerza realmente operativa en el sistema económico mundial. Así, dice el autor: "State capitalism ultimately adds costs and inefficiencies to production by injecting politics, and often high-level corruption, into the workings of markets"²⁶⁷; y añade posteriormente: "For the sake of the United States"

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 45.

²⁶⁶ Sobre el particular, entre otras de sus obras, pueden verse la ya mencionada *Conocer el mundo, saber el mundo e Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

²⁶⁷ "The End of Free Market?", obra citada, p. 45.

and the world economy's long-term prospects, *defending the free market* remains and indispensable policy".²⁶⁸

Las aseveraciones vertidas en el ensayo citado, manifiestan los límites de la ideología del sistema capitalista vigente. Afirmar que el "libre mercado" es la manera deseable, incluso originaria, de operar del capitalismo internacional es, al mismo tiempo, afirmar una fantasía operativa, si bien esta no es percibida como tal por sus promulgadores. Es decir, de acuerdo con lo establecido hasta ahora con base en la analítica jamesoniana en torno a las utopías, una fantasía utópica que fundamenta ideológicamente una visión del mundo válida y validada desde el discurso liberal de Occidente. Utilizando la terminología analítica de Jameson, la "fuente de todos los males", desde este punto de vista, radicaría justamente en el olvido o en la pérdida de dicho constructo ficticio que apuntala las aproximaciones globalmente aceptadas al problema del crecimiento y la contracción (vía burbujas y quebrantos) del sistema financiero mundial. El libre mercado, *en suma*, es una fantasía utópica que da sentido a la afirmación de la viabilidad, presente y futura, del sistema-mundo capitalista.

- 2) Uno de los temas más complicados de resolver teóricamente dentro de los discursos liberales es el de la desigualdad económica generada dentro del sistema capitalista universal. El marxismo, en sus diferentes ramificaciones, generalmente tuvo un diagnóstico preciso de ello que, básicamente, establecía que ésta se genera debido a un desnivel fundamental en la posesión de los medios de producción (suelo, maquinaria, *expertis*, infraestructura productiva en general) que daba como resultado un desnivel igualmente básico en la obtención de ganancias por medio de la producción. Por supuesto, el diagnóstico marxista fue mayoritariamente acertado, aunque no así el remedio para el mal así descrito: ni la revolución proletaria, ni la modificación en la dirección de los intercambios comerciales, de manos privadas a manos estatales, hicieron mella en la desigualdad social esencial dentro del sistema-mundo vigente.

De esta manera, al ser un asunto de carácter global y que requiere y consume recursos públicos y privados a lo largo y ancho del mundo, ha sido igualmente trabajado desde teorías diversas a la marxista. Un caso preclaro de ello lo encontramos en el ensayo "Capitalism and Inequality" del profesor Jerry Z. Muller.²⁶⁹ En dicho texto, tras realizar

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 55. Las cursivas son mías.

²⁶⁹ En *Foreign Affairs*, marzo/abril del 2013, volumen 92, número 2, pp. 30-51.

un análisis panorámico de los principales estadios del capitalismo en los últimos trescientos años (que van de la producción industrial todavía muy ligada a la fuerza física humana de inicios de la Revolución Industrial, al capitalismo de servicios y de tecnologías de la información, dependiente de habilidades primordialmente cognitivas de las personas, en la actualidad), afirma que el núcleo de la desigualdad mundial como parte inherente al sistema, radica en lo que podríamos llamar un *síndrome de inequidad*. Es decir, en la conjugación de una serie de factores que propician y reproducen la desigualdad. La conformación del núcleo familiar, con su concomitante formación cognitiva y sentimental de los individuos, la importancia de la educación, tanto en casa, como formal, el acceso a información libresca y electrónica, patrones alimenticios y hábitos higiénicos (en el amplio sentido: tanto físicos como mentales), así como la posición objetiva de las economías estatales en el marco del intercambio mercantil y financiero internacional, dan como resultado los diferentes patrones de desigualdad mundial que se pueden observar y medir cotidianamente en términos productivos y económicos.

Admite, asimismo, que una de las características estructurales del sistema es un cierto nivel de “inseguridad” para la fuerza de trabajo global, reflejada, de manera cruda, en términos de la posibilidad, siempre presente, del desempleo (o, en su caso, de la pérdida de cierta cobertura estatal al final del ciclo consensuado de la vida productiva). Esto es, por supuesto, parte integral de la volatilidad del sistema capitalista universal. La manera provisional, en el tiempo y en el espacio, que tiene para producir, extraer y repartir riqueza entre los trabajadores, e incluso entre los propios poseedores de los medios de producción, en el nivel internacional.

La solución aportada por el analista, después de revisar algunos remedios alternativos que considera poseen diversos grados de eficacia, como la redistribución de la plusvalía a través de los impuestos, la beneficencia a grupos altamente vulnerados y el apuntalamiento del desarrollo tecnológico, es una intervención estatal racionalizada para una correcta gestión de las oportunidades de desarrollo social que el capitalismo posee: “For capitalism to continue to be made legitimate and palatable to populations at large, therefore government safety nets that help diminish insecurity, alleviate the sting of failure in the marketplace, and help maintain equality of opportunity will have to be

maintained and revitalized”.²⁷⁰ A la luz de esto, ofrece el siguiente corolario: “The challenge for government policy in the advanced capitalist world is thus how to maintain a rate of economic dynamism that will provide increasing benefits for all while still managing to pay for the social welfare programs required to make citizens’ lives bearable under conditions of increasing inequality and insecurity”.²⁷¹

La confianza en las posibilidades de sacar adelante la entropía latente en el sistema-mundo capitalista, es decir, la confianza en la posibilidad de administrar hasta el mínimo razonable la “fuente de todos los males” al interior del mismo, manifiesta una vez más la inter construcción de elementos utópicos en los análisis teóricos de esta guisa. Lo que han enseñado los estudios desencantados de teóricos ajenos a esta postura, como han sido los casos de Wallerstein y Jameson (con la salvedad igualmente utopística que hemos detectado también en Wallerstein), es que el sistema es irremediable en lo concerniente a la producción endémica de desigualdades sociales en su interior. Una visión contraria a esta realidad necesariamente valida la estructura del mismo y, al hacerlo, pone en operación elementos fantásticos funcionales que, sin duda alguna entran dentro del rango de los deseos utópicos pensados y vividos como posibles, hoy o mañana.

Los ejemplos antevistos se pueden multiplicar, incluso de manera considerable. Está, por citar uno más, el caso ampliamente estudiado por Michel Foucault de la inter construcción de verdad/derecho/poder como estructura básica de la civilización occidental en su fase moderna. El poder, como estructura cuasi natural de la sociedad, al solidificarse de manera cupular, necesita de apuntalamientos positivos para ejercerse. Estos son, básicamente, teóricos y legales. Es, diríase, la superestructura de legitimación que necesita la esfera de dominación de la sociedad:

Se podría decir que, desde el momento en que las constricciones disciplinarias debían ejercerse como mecanismos de dominación y al mismo tiempo debían ser ocultadas como ejercicio efectivo del poder, también era necesario que la teoría de la soberanía estuviera presente en el aparato jurídico y fuera reactivada por los códigos. En las sociedades modernas (a partir del siglo XIX y hasta nuestros días) tenemos entonces, por una parte, una legislación, un discurso, y una organización del derecho público articulados en torno al principio de la soberanía del cuerpo social y de la delegación por parte de cada uno de la propia soberanía al Estado; y por la otra, una densa

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 50.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 51.

retícula de coerciones disciplinarias que asegura en los hechos la cohesión de este mismo cuerpo social. Ahora bien: esta retícula no puede, en ningún caso, ser codificada en el interior de este derecho, que sin embargo es su acompañamiento necesario. Un derecho de la soberanía y una mecánica de la disciplina: el ejercicio del poder se juega entre estos dos límites.²⁷²

La evidencia contemporánea de este deslizamiento, subrayado puntualmente por el pensador francés, de un entramado ideológico de corte humanista que da cuerpo a la mayoría de las constituciones occidentales, por una parte, y la práctica efectiva de redes de control poblacional que exceden dichas fuentes de verdad, llamémosla ideal o idealista, por otra, estalla internacionalmente a través de excesos policiacos, violación sistemática de los derechos ciudadanos por parte de los Estados, uso de la fuerza con fines estrictamente pragmáticos, acoso taxatario, pérdida de la observación del derecho internacional, corporaciones enteras con prácticas cotidianas supra legales, disolución del monopolio de la fuerza legítima de los estados periféricos, reversión de regulaciones sobre el trabajo digno y un largo etcétera.

No obstante todo ello, continúa operando en el nivel internacional la ideología afirmativa de los derechos universales del hombre. No sólo como una especie de catecismo secularizado de enseñanza escolar públicamente estandarizada, sino como un medio de legitimación de las democracias, del uso de recursos públicos por unos cuantos, de la administración cupular de las grandes masas poblacionales que componen los estados nacionales de la actualidad. Por supuesto, es identificable aquí, una vez más la elementalidad utópica de dicho discurso, de cuño ilustrado. La “fuente de todos los males”, si bien acuciante al día de hoy, podrá, en el futuro previsible, ser solventada, puesto que se cuenta con la capacidad conceptual para enmendarla. Por lo pronto, y a manera de cierre de mi argumentación, he de explorar ciertas realidades contemporáneas en las que parece que las visiones disutópicas ficticias se materializan con celeridad en diversas partes del mundo.

5.3. Formas contemporáneas de explotación pre y post capitalistas: La realidad contrasistémica.

De acuerdo con Immanuel Wallerstein, un quiebre civilizatorio importante ocurrió a nivel mundial en el año de 1968:

²⁷² Véase, Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, ópera citada, pp. 46.47.

La revolución mundial de 1968, con toda su euforia, fue lo que introdujo la primera nota de realismo... que durante más de un siglo la historia del sistema mundial había sido la historia del triunfo de la ideología liberal y que los movimientos antisistémicos de la izquierda histórica habían pasado a ser lo que yo llamo “liberal-socialistas”. Los revolucionarios de 1968 presentaron el primer desafío intelectual serio al modelo trimodal de ideologías... al insistir que lo que se predicaba era solamente el liberalismo, y en que era el liberalismo lo que constituía el “problema”.²⁷³

La revolución mundial de 1968 “se expandió por todas partes, en Estados Unidos, en Europa y en Japón; en el mundo comunista; y también en América Latina, África y el sur de Asia”²⁷⁴, y trajo consigo una serie de postulados sombríos acerca de la realidad del sistema capitalista imperante en el mundo entero:

1. “El antagonismo a la hegemonía de Estados Unidos” y la colusión tácita de la URSS con ellos.
2. “Una profunda desilusión con la vieja izquierda o la izquierda histórica, en sus tres variantes principales: los partidos socialdemócratas del Occidente, los partidos comunistas y los movimientos de liberación nacional en el tercer mundo”.
3. Desilusión acerca del “Estado como instrumento de transformación social”.
4. Destrucción del “optimismo acerca de la inevitabilidad del progreso”²⁷⁵.

Un corolario de todo esto fue la progresiva decepción con las revoluciones mundiales, que fue incrementando con el paso de los lustros. Las revoluciones no implicaban ningún cambio significativo en el sistema. Una vez acallados la metralla y los cañones, el sistema seguía tan indemne y virulento como siempre.

Las grandes masas del mundo reaccionaron de forma punzante ante lo que descubrieron como el gran engaño de un sistema que les había prometido el cielo en la tierra, mientras que cada día sólo reafirmaba o bien el purgatorio o bien el infierno. Wallerstein subraya que la revolución

²⁷³ *Después del liberalismo*, obra citada, p. 107.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 58. He variado un poco la redacción de Wallerstein y es por eso que en los puntos 1, 2 y 4 sólo una parte está entrecomillada; esto no debe prestarse a confusión: él dice básicamente lo mismo aunque lo contextualiza al estado mental de las masas del mundo entero. La numeración es mía.

mundial de 1968 fue un acontecimiento efímero, pero sus consecuencias calaron hondo y han seguido un largo recorrido que llega hasta nuestros días. Uno de sus rasgos esenciales fue que:

1968 representó políticamente no sólo un momento revolucionario antisistémico (es decir, un levantamiento mundial contra la economía-mundo capitalista como sistema histórico) sino también una revolución contra los propios movimientos antisistémicos históricos. De 1945 a 1968 estos movimientos y sus tres principales variantes pudieron alcanzar al fin más o menos poder: los socialdemócratas en occidente, los comunistas en oriente y los movimientos de liberación nacional en el sur. El levantamiento de 1968 fue en cierto grado una crítica a estos movimientos por no haber podido ser en verdad antisistémicos.²⁷⁶

Junto con este estado de cosas desencantado, los años que siguieron a la rebelión de 1968 estuvieron marcados por la desaceleración económica del sistema y la consiguiente baja en el nivel de vida de las poblaciones del mundo entero, llegando en el Tercer Mundo a los casos de la total depauperización de millones de familias, y específicamente en África a las grandes hambrunas de finales de los setenta y principios de los ochenta.

La esperanza en la capacidad de los movimientos que decían representar a las masas a lo largo y ancho del mundo sencillamente se esfumó. Las personas perdieron toda fe en el progreso y en el papel del Estado para paliar sus graves circunstancias de vida.²⁷⁷

De acuerdo con mi interpretación de las cosas, la pérdida de confianza en los movimientos antisistémicos (muchos de los cuales habían llegado al poder) no canceló de ninguna manera el espíritu antisistémico en el mundo entero, sino que al desintegrarse el manto de progreso y luminosidad que envolvía a estos movimientos hasta antes del '68, los volvió nihilistas.

Zanjada la cuestión de la Guerra Fría, en nuestros días los puntos 3 y 4 de la tétrada post '68 de Wallerstein se hallan exacerbados en todo el globo (algo en lo que el autor ciertamente insiste), aunque de manera contumaz en los estados de la periferia del sistema. Al perder los ideales, no se les puede llamar más antisistémicos. Al ser las masas poblacionales conscientes de su exclusión sistémica y al organizarse en enclaves cada vez más perniciosos y poderosos, no podemos clasificarlas como lumpen, ya que su acepción en el marxismo clásico implicaba desorganización

²⁷⁶ *Impensar...*, *óp. cit.*, p. 109.

²⁷⁷ Véase, *Conocer el mundo, saber el mundo*, *óp. cit.*, especialmente pp. 24-40.

y falta de conciencia de clase.²⁷⁸ Por lo tanto, propongo llamarlos *movimientos contrasistémicos*, y estas son algunas de sus claves:

5.4. Desdiferenciación y desregulación del sistema social periférico.

La sociedad actual, afirma Niklas Luhmann, ha alcanzado una configuración sistémica generada por el nivel de complejidad al que ha llegado. La complejidad implica un exceso de relaciones posibles dentro del organismo social universal²⁷⁹. Para poder funcionar de manera adecuada, éste tiene que fragmentarse en ámbitos especializados de procesamiento de la información. En la terminología del sociólogo alemán, el sistema social se divide en subsistemas:

- a) Sobre este fondo la sociedad moderna adquiere su perfil particular, históricamente único. Se caracteriza por el primado de la diferencia funcional, que tiene el efecto de una enorme ampliación de comunicaciones altamente especializadas, así como de la efectividad de las mismas.
- b) Como resultado de este desarrollo han aparecido una pluralidad de sistemas sociales que combinan una *alta sensibilidad para determinadas cuestiones con indiferencia de todo lo demás*. La limitada capacidad para orientarse dentro de un ambiente complejo se ejerce, desde diferentes lugares, de diversas formas distintas, pero siempre ha de pagarse con la falta de atención respecto de las otras perspectivas.

²⁷⁸ En su obra *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Ariel, Barcelona, 1984), Karl Marx lo pinta de la siguiente manera: «... el infraproletariado (*lumpenproletariat*)»: nota explicativa al calce: «literalmente, proletariado en harapos» (p. 11); luego ejemplifica a este sustrato que se halla por debajo del proletariado: «[gente] con equívocos medios de vida y de equívoca procedencia... vagabundos, licenciados de tropa, licenciados de presidio, esclavos huidos de galeras, timadores, saltimbanquis, *lazzaroni*, carteristas y rateros, jugadores, *maquereaux*, dueños de burdeles, mozos de cuerda, escritorzueros, organilleros, traperos, afiladores, caldereros, mendigos; en una palabra, toda esa masa informe, difusa y errante que los franceses llaman la *bohème*...» (p. 85).

²⁷⁹ «...al aumentar el número de los elementos que deben mantenerse unidos en un sistema, o para un sistema que hace las veces de entorno, se topa uno con un umbral en el que ya no es posible relacionar cada uno de los elementos. A esta comprobación se puede adherir la determinación del concepto de complejidad: por complejo queremos designar aquella suma de elementos en la que, en razón de una limitación inmanente a la capacidad de acoplamiento, ya no resulta posible que cada elemento sea vinculado a cada otro, en todo momento». Cfr. Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales*, ópera citada, pp. 46-47.

c) [U]na sociedad organizada en subsistemas *no dispone de ningún órgano central*. Es una sociedad *sin vértice* ni centro. La sociedad no se representa a sí misma por uno de sus, por así decir, propios subsistemas genuinos. [...] La sociedad moderna es un sistema sin portavoz y sin representación interna. Por esto, precisamente, sus orientaciones básicas devienen en ideología.²⁸⁰

La visión de Luhmann, dueño de una imaginaria tecnológica ejemplar, indica la maduración de un proceso social que, de acuerdo con sus presupuestos, es de índole universal, aunque impulsado unilateralmente por la dinámica vital de Occidente. En pocas palabras, el epicentro de la progresión social se ha encontrado en la Modernidad europea, tal y como la conocemos.

Este presupuesto tiene diversas consecuencias. Es posible, sin duda, estar de acuerdo (así sea parcialmente) con la veracidad de la interpretación de este orden de cosas. El sistema social puede entenderse como un proceso universal. Su expansión, crecimiento y necesidades intrínsecas como un a priori global. La manera de resolver las necesidades inherentes para prosperar en estas circunstancias, como una cuestión de facto generalizada.

Asimismo, contrario al pensamiento de Wallerstein, Luhmann niega que sea el subsistema económico el motor del sistema. Arguye que debido al crecimiento sostenido de la sociedad como un todo, todos los subsistemas que en ella operan son igual de maduros, independientes e importantes que el económico.

Sin embargo, a pesar de lo que Luhmann afirma, el nivel de maduración de esta realidad difiere de forma regional. Esta es una cuestión fáctica a la que cualquier teoría debería poder responder. Si, impelido por el desarrollo del capitalismo tardío, el sistema social presenta la configuración vanguardista que Luhmann describe *urbi et orbi*, también es cierto que adquiere desviaciones y resistencias conforme avanza por las sinuosidades regionales y nacionales.

Es posible ver cómo el despliegue sistémico de la sociedad necesita un ambiente propicio para reproducirse de manera adecuada. La cualidad central de la diferenciación sistémica, según la teoría luhmaniana, es la funcionalidad. Ésta ha surgido de manera natural en ambientes histórico-

²⁸⁰ Cfr. Luhmann, Niklas, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, ópera citada, pp 42-44. El orden es mío, los subrayados están en el original.

sociales viejos, desarrollados y maduros. Donde se ha concentrado el poder productivo y sus agregados de dominación, los poderes militar y político internacional.

En este ámbito socio-histórico, el paradigma funcional efectivamente abarca la totalidad de las circunstancias sociales posibles, racionalizando y determinando, por medio de la selección subsistémica especializada, las jugadas comunicativo-relacionales factibles al interior del sistema. El mapa sistémico, como en el poema de Borges²⁸¹, coincide con la totalidad del espacio social.

Pero incluso en estos desarrollos que en su momento fueron plenos de la funcionalidad social, parece que en la actualidad se ha comenzado a verificar un proceso sostenido de involución, quizá influido por las poderosas dinámicas desreguladas del Tercer Mundo, en un ámbito de influencias recíprocas internacionales. Lo que aquí llamo “involución”, el último Jameson lo ha llamado “desdiferenciación” (a partir de su lectura y crítica de la obra de Luhmann):

En la medida en que la política está implicada, es importante, en primer lugar, darse cuenta del grado en el que la des-diferenciación de la política y la economía transforma la naturaleza misma de ambas cosas, aboliendo su autonomía como ámbitos distintos y generando una contaminación general de la que a veces no somos lo suficientemente conscientes [...] la des-diferenciación señala la inmanencia del dinero, del beneficio, de la mercantilización, y, en general, de lo económico, respecto del resto del sistema, y es por ello por lo que necesitamos no sorprendernos de la fusión de lo económico también con lo cultural, e incluso con el pensamiento y la vida cotidiana (o lo que anteriormente se conocía como vida privada).²⁸²

Esta circunstancia se agrava en el Tercer Mundo. Atraído como está por medio de la fuerza centrípeta de los centros del poder mundial, como parte de los resabios de la esfera de influencia semicolonial que estos ejercieron durante una parte del siglo XX, comparte las características sistémicas de dichos centros solamente a un cierto nivel.

²⁸¹ «En aquel imperio, el Arte de la Cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una provincia. Con el tiempo, estos mapas desmesurados no satisficieron y los colegios de cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y los inviernos. En los desiertos del oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas». Borges, Jorge Luis, “Del rigor de la ciencia” en *El hacedor*, Emecé, Buenos Aires, 2005.

²⁸² Confróntese, Fredric Jameson, *El postmodernismo revisado*, Abada, Madrid, 2012, pp. 75-77.

Es decir, en los estratos altos de las regiones tercermundistas, el ordenamiento por medio de subsistemas ha sido una realidad más o menos consolidada. Siguiendo a Luhmann, «[l]a verdad demostrada científicamente, el dinero, el poder organizado por la política y recortado por el derecho...»²⁸³ son enclaves de uso corriente en nuestros países. Son la vía de acceso a una tendencia global mayor en la que se encuentran integrados. Es el flanco que comparten con el nivel de desarrollo del sistema social global. No obstante, presentan una peculiaridad: la generación de diferentes Némesis correspondientes a los principales subsistemas funcionales.

Estos fenómenos anómalos comparten los resultados funcionales cruciales de la división subsistémica, y teniendo esto en mente los llamaré *contrasistemas* de una manera muy específica: refiriendo a las organizaciones sociales parasitarias de los subsistemas sociales cuyos objetivos son o bien desviantes o bien francamente opuestos a los fines de los emplazamientos funcionales en los que se encaraman.

La diferencia central entre unos y otros radica en sus presupuestos de existencia. Los primeros se basan en un orden institucional sancionado globalmente, en tanto que los segundos dependen mucho más del voluntarismo y de la centralidad de la violencia en sus diferentes manifestaciones como paradigma de su orden interno.

Así, por ejemplo, el sistema económico encuentra su opuesto en la economía del tráfico y comercialización de drogas ilegales; las industrias del secuestro, el asesinato por encargo y la prostitución infantil; la imitación, clonación, réplica y puesta en circulación de todos los productos patentados posibles, de gomas de mascar a computadoras; el contrabando de mercancías, que van de zapatos tenis a armas de uso exclusivo del ejército, y la expansión sostenida del mercado informal, cuyos principales productos de oferta y demanda provienen de todo lo anterior.

El sistema jurídico tiene su contraparte en las costumbres y mandatos caciquiles, sean del orden de la explotación humana no remunerada o del narcotráfico, o de ambos. La conformación de verdaderos feudos con base en la economía del narcotráfico, la organización de su numerosa base social, y los beneficios monetarios de las actividades ilegales aledañas llevadas a cabo por la gente de a pie ligada a sus centros regionales de control. De esta manera, como una forma de

²⁸³ *Teoría política...*, obra citada, p. 42.

cohesión del feudo, se proporcionan sus propias “leyes”, pautas de comportamiento y sanciones a la población que se encuentra dentro de su órbita de influencia en caso de desobediencia o desafío de tales mandatos.

El sistema político halla su contra dominio en el abundante abstencionismo electoral entre la ciudadanía en principio integrada a éste (un fenómeno de autoexclusión) y, de manera mucho más radical, en los usos y costumbres particulares, vigentes y efectivos, opuestos a su positividad, que van de los de herencia tribal a los impuestos por grupos guerrilleros, religiones sectarias y las mafias en crecimiento sostenido en todo el Tercer Mundo. Asimismo, la desobediencia, la desconfianza y la falta de credibilidad en el grueso de las acciones políticas son ya una constante en dichas regiones del planeta.

La realidad *contrasistémica* no hace sino introducir una potenciación de la fragmentación del sistema social en sentido perverso. Provoca una dispersión social mayor sin retroalimentación positiva. Si la realidad subsistémica vive al costo de la hiperespecialización y la comunicación estricta y regulada entre sus componentes, la expansiva realidad parasitaria recién señalada cancela la posibilidad de integración al sistema, condenando a quienes la viven a permanecer en una ceguera doble: la del orden sistémico genuino y la de su opuesto. Cabría pensar si esto no provocará en el mediano plazo la cortocircuitación del sistema, por utilizar una precisa figura luhmaniana.

La anterior interpretación de las cosas impugna la idea de Luhmann de que el sistema social universal evoluciona en bloque en el sentido de la complejidad y la funcionalidad. Su prolija división en subsistemas sociales es útil para hacer ver la manera en que el desarrollo de las organizaciones anómalas ha impactado en el sistema social, de ahí que haya partido de ella.

La inmensa metrópoli teórica que Luhmann construyó a lo largo de su vida como pensador de primer nivel todavía está por estudiarse y hacer de ella un balance adecuado, que excede por mucho a la presente tesis. Por ahora sólo subrayo que en sus líneas fundamentales parece haber cometido un error común a las teorías monumentales: reificó una serie de circunstancias particulares (el desarrollo del Primer Mundo) y las dio por universalmente válidas, algo que Jameson también ha señalado: “...una metafísica inspirada en Luhmann plantearía una especie

de sustancia indiferenciada que empieza internamente a diferenciarse en otros tantos «sistemas» semiautónomos, relacionados pero distintos».²⁸⁴

En una palabra, lo que se ha venido experimentando en el Tercer Mundo de manera montañosa en el último cuarto de siglo es la funcionalidad social en medio de una paradoja: ésta genera sus propios enclaves rebeldes *nihilistas* —es decir, *contrasistémicos*— que al mismo tiempo la utilizan y la atacan. El previsible estado futuro de esta dinámica contradictoria es que terminará por corroer al sistema social tal y como lo conocemos en la actualidad.

5.5. El principio de la mafia, posthegemonía y condición postmoderna.

Al inicio de su libro de investigación sobre el negocio transnacional de la cocaína, *CeroCeroCero*, el periodista italiano Roberto Saviano refiere el siguiente acontecimiento contado por un miembro mexicano de bajo escalafón, ocurrido en la ciudad de Nueva York, uno de los bastiones históricos de la mafia italiana:

El que dio aquella presunta lección habría sido un viejo capo italiano, delante de un consejo de chicanos, italianos, italoamericanos, albaneses y ex combatientes kaibiles, los legionarios guatemaltecos (...) El viejo italiano se levantó. Sabían que era un hombre de honor y que había venido a Estados Unidos después de haber vivido mucho tiempo en Canadá. Empezó a hablar sin presentarse; no había motivo. Hablaba una lengua espuria, italiano mezclado con inglés y español, y a veces empleaba el dialecto...

«El mundo de los que creen que se puede vivir con la justicia, con las leyes iguales para todos, con un buen trabajo, la dignidad, las calles limpias, las mujeres iguales a los hombres, es sólo un mundo de maricas que creen que pueden engañarse a sí mismos. Y también quienes les rodean. Las chorradas sobre un mundo mejor dejémoselas a los idiotas. Los idiotas ricos que se compran ese lujo. El lujo de creer en el mundo feliz, en el mundo justo. Rico sicon sentimiento de culpa o con algo que esconder. *Who rules just does it, and that's it.* Quien manda lo hace y basta. O bien, puede decir en cambio, que manda por el bien, por la justicia, por la libertad. Pero esas son cosas de mujeres, dejémoselas a los ricos, a los idiotas. Quien manda, manda. Y punto [...] Las reglas de la organización son las reglas de la vida. Las leyes del Estado son las reglas de una parte que quiere joder a la otra. Y nosotros no nos dejamos joder por nadie [...] Las leyes son para los cobardes. Las reglas son para los hombres. Por eso nosotros tenemos reglas de honor. Las reglas de honor no te dicen que tienes que ser justo, bueno, correcto. Las reglas de honor te dicen cómo se manda. Qué tienes que hacer para manejar gente, dinero, poder. Las reglas de honor te dicen qué hacer si quieres mandar, si quieres joder al que tienes encima, si no quieres que te joda el que tienes debajo.

²⁸⁴ Véase, *Arqueologías del futuro*, obra citada, p. 30.

Las reglas de honor no hay que explicarlas. Están y basta. Se han hecho solas con la sangre y en la sangre de cada hombre de honor. ¿Cómo puedes elegir» [...]»

De ser verídicas, aquellas palabras señalarían el más temible de los cambios de rumbo posibles. Por primera vez, los capos italianos, los últimos calvinistas de Occidente, estarían adiestrando a las nuevas generaciones de mexicanos y latinoamericanos, la burguesía criminal nacida del narcotráfico, la quinta más feroz y codiciosa del mundo. Una mezcla dispuesta a controlar los mercados, a dictar la ley en las finanzas, a dominar las inversiones. Extractores de dinero, constructores de riquezas... Aquellas palabras de adiestramiento constituían la forma de estar en el mundo no sólo de un afiliado de la mafia, sino de cualquiera que quisiera decidir mandar en esta tierra.²⁸⁵

El pasaje, en sí mismo estremecedor, revela de manera contundente una dinámica global creciente. La disolución social de los nodos ideológicos de la Modernidad cultivada. Disolución que ya no es abstracta e intelectual, sino que genera acciones, cadenas de acciones, interacciones sociales y nuevos modos de vida. Es la Postmodernidad a ras de pasto. Esta visión, probablemente de latencia arcaica, pero inédita para el pensamiento moderno, ha rebasado ya las limitaciones de las cofradías mafiosas para permear con celeridad la institucionalidad pública y el ejercicio político sancionado. Las amarras ideológicas modernas ceden su lugar a las “nuevas” verdades del ejercicio de poder sin pretextos. Ciudadanos comunes, servidores públicos, sistemas estatales completos, comienzan a comportarse cada vez más bajo la reglamentación de corte mafioso, y cada vez menos bajo la institucionalidad de los ideales políticos ilustrados. El proceso es global, pero es sin duda mucho más acelerado en los países del Tercer Mundo. Es lo que algunos críticos han llamado el estado poshegemónico de la sociedad. Uno en el que el Estado se fusiona con sus coaccionados, expandiéndose en influencia y mimetizándose con las nuevas formas de ejercicio del poder, vigentes en los espacios extra estatales colonizados por un estado post institucional. Al respecto, afirma el profesor Jon Beasley-Murray:

...el derrumbe del Estado, su incapacidad para articular un discurso coherente o convincente, es realmente su expansión en la cultura entendida como un todo, su diseminación desarticulada por lo que alguna vez fue imaginado como sociedad civil... la poshegemonía significa en esta instancia que la hegemonía ya no depende del Estado... No se trata de la expansión de la hegemonía, sino de su retirada. Más claramente que nunca, el poder trabaja directamente sobre los cuerpos en la vida cotidiana, que alguna vez pareció ser el refugio de la política.²⁸⁶

²⁸⁵ Roberto Saviano, *Cero, cero, cero. Cómo la cocaína gobierna el mundo*, Anagrama, Barcelona, 2014, pp. 15-27.

²⁸⁶ Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 14. “Por ‘hegemonía’ me refiero a la noción del marxista italiano Antonio Gramsci de que el Estado mantiene su dominación

Una de las más importantes consecuencias de ello, ha sido la desregulación criminal de los principios básicos del capitalismo, que tiene uno de sus rasgos fundamentales en el principio del valor. En la capacidad para producir ganancias económicas con base en la producción y la comercialización de una infinidad de productos. Esto permite la acumulación monetaria, la redistribución parcial de las ganancias y la regeneración del ciclo productivo-económico por medio de la reinversión. La manera tradicional de llevarlo a cabo ha sido la empresa capitalista, cuyos orígenes se remontan a las ciudades mercantiles italianas a finales del siglo XV. De los comerciantes textiles de Génova y Florencia a los actuales desarrolladores de nanotecnología en Estados Unidos y Japón, hay una línea recta histórica bien definida; es el inmenso conjunto empresarial que ha puesto a girar al sistema capitalista en los últimos 500 años.

Junto con ellos, desde tiempos antiguos (recordemos a los piratas de antaño, hoy románticamente rehechos por la cultura popular), ha existido un modo afín, aunque paralelo, para hacerse con ganancias económicas considerables. Es lo que el sociólogo estadounidense Immanuel Wallerstein llama “el principio de la mafia” que, ante todo, es un principio económico. Un modo de hacerse con enormes cantidades de capital en un tiempo relativamente corto. Ambas maneras de producir riqueza comparten principios generales de importancia: explotan recursos humanos, naturales y financieros; intentan estabilizar nichos de mercado propios y adueñarse de los ajenos; pretenden tener durabilidad en el largo plazo y, muy especialmente, tienen un alto grado de diversificación general y específica (es decir, practican la inventiva sobre un producto especializado, al tiempo que buscan nuevos horizontes de participación empresarial).

Por supuesto, como es de todos conocido, entre el principio empresarial y el principio de la mafia, existe un hiato comportamental básico. Históricamente, los primeros utilizan a su favor las ventajas que los Estados ponen a su disposición, en tanto que los segundos tienen un cariz básicamente anti estatal, aunque esto último habrá de ser matizado más adelante. Siguiendo a Wallerstein , llamamos mafia a “...todos aquellos que tratan de obtener ganancias sustanciales evadiendo las restricciones legales y los impuestos o extorsionando costos de protección, y a

(que corresponde a la élite social y económica) por medio del consenso de los dominados. Allí donde no se logra consenso, sugiere esta teoría, el Estado recurre a la coerción”.

todos aquellos que están dispuestos a usar la fuerza privada, el soborno y la corrupción de los procesos formales del Estado para garantizar la viabilidad de este modo de acumulación de capital”.²⁸⁷

La última afirmación es de importancia. A través del tiempo, se ha distinguido con toda claridad a los integrantes del capitalismo formal, ligado al Estado y sus instituciones, del cual obtienen, entre otras cosas, orden social que permite ambientes comunitarios de consumidores estables, infraestructura para el tráfico mercantil (carreteras, puertos, aeropuertos, servicios de limpieza, etcétera), organización y arbitraje de la economía de mercado y absorción de los costos del deterioro medioambiental común a múltiples ramas de la producción empresarial.²⁸⁸ Pero ese mismo tipo de ventajas organizacionales también son utilizadas por los integrantes del *principio de la mafia*, —a los que Wallerstein califica de manera muy plástica como “animales de presa que se alimentan del proceso productivo”—, puesto que sus actividades pueden estar todo lo que se quiera en la periferia del sistema social al uso (piénsese en la pornografía extrema o en el “box” a muerte), pero al fin y al cabo se vinculan con éste de diversas maneras ineludibles.

Consideremos, por ejemplo, la red de infraestructura comunicacional de una nación o el sistema financiero, nacional e internacional, para darse cuenta de lo mucho que comparten empresarios y corsarios al momento de echar a andar sus cuantiosas actividades económicas. Ni qué decir de la masa de consumidores cautivos para lo que tengan a bien ofertar, con los estupefacientes ilícitos a la cabeza. Por eso el asunto de la productividad mafiosa se ha convertido en un tema complicado cuando se trata en términos puramente económicos: ha llegado para quedarse y usurpa con inusitada aceleración las estructuras formales de muchos Estados, especialmente los debilitados por causas diversas, debido a los inmensos recursos monetarios con los que cuenta para hacer que las burocracias y los cuerpos armados oficiales trabajen para su beneficio; y no sólo eso, sino también por la ingente cantidad de liquidez que inyecta a las economías de esos países.

En numerosas ocasiones, la vida económica de un país depende mucho más del principio de la mafia que de la productividad capitalista tradicional, con la consecuencia de que su impronta política y gubernamental se vuelve cada vez más acuciante. Si bien el Estado es el principal

²⁸⁷ Immanuel Wallerstein, *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, obra citada, p. 49.

²⁸⁸ Para el detalle de esto, véase, Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo*, ópera citada.

opositor a la libre acumulación de las mafias, en numerosas ocasiones, especialmente en Estados en crisis, éstas llegan a hacerse de firmes posiciones de poder formal, borrando la línea entre unos y otros. Como dice Wallerstein, “Los políticos y los burócratas de estados débiles (e incluso de los fuertes), que se están debilitando aún más y están perdiendo su legitimación popular, han tendido en muchos casos a fusionar sus intereses con los de las mafias externas al Estado. En algunos casos quizá no valga la pena tratar de distinguir entre los dos grupos”.²⁸⁹ Pero si esto ocurre sin remedio en ciertos países periféricos, en los países del Primer Mundo el nivel de cooptación y penetración permea de manera sostenida lo mismo en los estratos sociales marginales (que cada vez más se emplean en las cadenas de distribución al menudeo de productos ilícitos) que en los niveles cupulares de lavado de dinero y legitimación de las ganancias vía el sistema financiero.

Justo esta es la variante más estable de la labor productiva criminal. Los volúmenes monetarios que el crimen organizado maneja, en todas sus ramificaciones, son inmensos y, verdaderamente, han creado una economía paralela con sus propios medios desregulados de captación masiva de capital, posicionamiento de mercado y base perpetua de consumidores, por las buenas o por las malas. Es con fundamento en esta manera de operar que surge el drama de la violencia desbordada por las grandes mafias del mundo entero, con su estela de deshumanización y salvajismo en aras del valor del dinero.

Fenómeno postmoderno, que el investigador periodístico británico Ioan Grillo ha llamado “capitalismo gansteril” y la analista mexicana Sayak Valencia, “capitalismo gore”, caracterizándolo el primero como “una sublevación de la criminalidad”²⁹⁰ en contra del Estado; y la segunda, como “prácticas capitalistas que se sustentan en la violencia sobregirada y la crueldad ultra especializada, que se implantan como formas de vida cotidiana en ciertas localizaciones geopolíticas a fin de obtener reconocimiento y legitimidad económica”.²⁹¹

Ambos analistas destacan los ligamentos sociales de estas prácticas y hacen ver que se ha gestado en ellas un modo de socialización desconocido en la Modernidad. Una especie de retorno a la barbarie en clave tecnologizada, muy similar a las figuraciones distópicas ficticias que ya he

²⁸⁹ *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, óp. cit., pp. 49-50.

²⁹⁰ Véase, Ioan Grillo, *El narco. En el corazón de la insurgencia criminal mexicana*, Urano, México, 2012, p. 17.

²⁹¹ Véase, Sayak Valencia, *Capitalismo gore*, Melusina, Madrid, 2010, p. 17.

mencionado en la presente tesis. Abunda sobre esto Grillo, partiendo de la circunstancia criminal mexicana:

Comprender la guerra mexicana de la droga es crucial no sólo por la morbosa curiosidad que despiertan los montones de cráneos seccionados, sino también porque los problemas de México se desarrollan en todo el mundo. Últimamente se habla poco de la guerrilla comunista en América Latina, pero las sublevaciones criminales se extienden como regueros de pólvora. En El Salvador, la Mara Salvatrucha obligó a los conductores de autobús de todo el país a declararse en huelga para protestar contra las leyes antibandas; en Brasil, el Primer Comando Capital incendió ochenta y dos autobuses y diecisiete bancos, y mató a cuarenta y dos policías en una ofensiva coordinada; en Jamaica, la policía se enfrentó con partidarios de Christopher Coke, alias «Dudus», dejando setenta muertos... En un mundo globalizado, los nuevos dictadores son los capitalistas mafiosos, y los nuevos rebeldes son los insurgentes criminales.²⁹²

En tanto que Valencia afirma:

... se crean subjetividades endriagas [marginales] que buscan instalarse a sí mismas, a quienes las detentan, como sujetos válidos, *con posibilidades de pertenencia y ascensión social*. Creando nuevos *campos*, desde una de las inversiones más feroces, desacralizadoras e irreparables del capitalismo. Sujetos que contradicen las lógicas de lo aceptable y lo normativo como consecuencia de la toma de conciencia de ser redundantes en el orden económico. Haciendo frente a su situación y contexto por medio del *necroempoderamiento* y las *necro-prácticas* tráfugas y distópicas, prácticas gore. Convirtiendo este proceso en *la única realidad posible* y tratando de *legitimar* por medio del imperio de la violencia, los procesos de economías subsumidas (mercado negro, tráfico de drogas, armas, cuerpos, etc.). Acciones que reinterpretan y crean campos distintos a los *válidos* y que influyen en los procesos políticos, públicos, oficiales, sociales y culturales.²⁹³

Ambos pasajes registran una perspectiva justamente distópica, como dice Valencia, con relación a los parámetros ideológicos de la Modernidad. Crecimiento de insurgencias criminales en el Tercer Mundo, por una parte; y el advenimiento de estrategias extremas de supervivencia entre las masas desclasadas del actual sistema-mundo. Los dos análisis establecen la posibilidad de que este sea el primer brote de consideración de una tendencia sostenida en el porvenir. Sería el inicio de la conformación de un modo de socialidad ajeno ya a los postulados modernos de la virtud social en cualquiera de sus tres variantes: conservadora, liberal y revolucionaria. El mundo futuro

²⁹² *El narco. En el corazón de la insurgencia criminal mexicana*, óp. cit., pp. 17-18.

²⁹³ *Capitalismo gore*, óp. cit., p. 20. Cursivas en el original.

que allí se atisba sería quizá un orden neomedieval tecnologizado, con los líderes criminales como nuevos señores feudales controlando vastas zonas territoriales. Afín a la perspectiva del mafioso italiano en Nueva York narrada por Saviano. Pero, por lo pronto, éstas aún son prácticas minoritarias en el nivel mundial, por más que estos fenómenos sangrientos, por muy espectaculares que sean y por mucho que inyecten un alto grado de caos e incertidumbre en la vida cotidiana de muchos lugares del planeta, en realidad son productos secundarios del factor económico del principio de la mafia, que lo vincula indefectiblemente con la institucionalidad estatal establecida.

Por medio de este, se da el pendular de la civilización capitalista en su fase actual. La tensión entre los embates estatales contra el descontrol de las organizaciones criminales, y la creciente mimesis de numerosos actores estatales con el modo de actuar de las organizaciones criminales, ya sea por colusión directa con ellos, o por el uso de las estructuras del Estado para beneficios particulares acotados. Es un periodo de retirada de la ideología del bien común y de la regulación estatal de las desigualdades. Es posible que en numerosos lugares del planeta esto lleve a una sucesión de Estados fallidos, generando así un bucle de retroalimentación positiva en la generación de ese nuevo mundo anómalo de acuerdo con los parámetros modernos.²⁹⁴

El mencionado proceso de influencia mutua, que por razones plásticas llamé “pendulación”, puede ser interpretado, de acuerdo con los términos de la presente tesis, como una dialéctica entre distopía postmodernista y utopía moderna, quizá ya en su fase de cierre. Por una parte, la distopía real narrada por Grillo y Valencia; por otra, la que tal vez sea la última intentona utópica de la Modernidad. El principio de la mafia ha anclado de manera firme en el sistema económico

²⁹⁴ El ya mencionado ciberneta japonés, Magoroh Maruyama, definió así a los procesos de retroalimentación positiva: “all processes of mutual causal relationships that amplify an insignificant or accidental initial kick, build up deviation and diverge from the initial condition”. Y ejemplificó: We find the same principle of deviation-amplifying mutual causal relationships operating in many other happenings in the universe. Take, for example, weathering of rock. A small crack in a rock collects some water. The water freezes and makes the crack larger. A larger crack collects more water, which makes the crack still larger. A sufficient amount of water then makes it possible for some small organisms to live in it. Accumulation of organic matter then makes it possible for a tree to start growing in the crack. The roots of the tree will then make the crack still larger. Development of a city in an agricultural plain may be understood with the same principle. At the beginning, a large plain is entirely homogeneous as to its potentiality for agriculture. By some chance an ambitious farmer opens a farm at a spot on it. This is the initial kick. Several farmers follow the example and several farms are established. One of the farmers opens a tool shop. Then this tool shop becomes a meeting place of farmers. A food stand is established next to the tool shop. Gradually a village grows. The village facilitates the marketing of the agricultural products, and more farms flourish around the village. Increased agricultural activity necessitates development of industry in the village, and the village grows into a city”. Véase, “The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes” en *American Scientist* 5:2, pp. 164-169.

global, atrayéndolo hacia su esfera operativa. Desde su modo de producción paralelo, influencia de manera decisiva el devenir de los flujos monetarios corrientes debido a la liquidez que posee. Genera compradores, participa activamente en el sistema bancario y fomenta inversiones en una multiplicidad de giros (la tradición de que únicamente los llamados “giros negros” eran el modo de inversión del crimen organizado, hace tiempo que quedó atrás); además, por supuesto, de su activa financiación de campañas políticas, medios masivos de comunicación e, incluso, instituciones educativas. Una vez que entra en su cauce cotidiano, el sistema financiero mundial no discrimina al dinero; para las operaciones monetarias comunes, el dinero del crimen organizado es tan valioso e impersonal como el del más probo de los empresarios. Un ejemplo puntual de esto, lo tenemos en el negocio de la droga de las mafias italianas, que controlan mayoritariamente el mercado europeo:

Si queremos traducir los datos relativos a la cantidad en términos de «economía», y asumiendo los parámetros hoy deducidos por expertos e investigadores, podemos valorar el monto de la riqueza producida por el «ciclo de la coca» en un año.

Al comprarla a los productores colombianos o bolivianos, un kilo de coca cuesta, como media, entre 1.200 y 1.500 euros. Cuando se vende al por mayor, el precio de la misma cantidad se dispara a los 40.000 euros. Aplicando el cálculo a los datos proporcionados por la ONU para el año 2008, las 994 toneladas producidas en Sudamérica deben multiplicarse por cuatro o por cuatro y medio —el factor correspondiente al paso de la cocaína pura a la cortada—; si utilizamos la segunda de las proporciones obtenemos una cifra de 4.473 toneladas introducidas en el mercado mundial. Si luego se considera en la venta al por menor, la cocaína se vende en una media de 70 euros el gramo, la ganancia será al final de cerca de 313.110 millones de euros. Si tenemos en cuenta primero el paso del productor al mayorista, y luego el trapicheo al por menor, y añadimos algunos costes fijos de intermediación, podemos estimar que, en un año, sólo el mercado de la cocaína produce un volumen de negocio equivalente a 354.661 millones de euros, 465.989 millones de dólares estadounidenses.

No existe ninguna otra mercancía ni ciclo productivo en el mundo capaz de crear tal plusvalía y un beneficio de tales proporciones, presto a dispersarse y entrar en el círculo de la economía, en el mercado y en los circuitos financieros legales.²⁹⁵

Por ello, cada vez hay más voces que propugnan por validarlo plenamente. Es decir, atraerlo a la esfera de la productividad sancionada. Son llamados realistas que observan la inevitabilidad de los negocios ilícitos y su profunda penetrabilidad social. La industria de las drogas ilegales

²⁹⁵ Cfr., Francesco Forgione, *Mafia export. Cómo la 'Ndrangheta, la Cosa Nostra y la Camorra han colonizado el mundo*, Anagrama, Barcelona, 2010, p. 24.

encabeza estos llamados que intentan impulsar su legalización mundial. De algunos prominentes analistas de la revista *Forbes* al Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa, pasando por el potentado estadounidense, George Soros (y muchos académicos y líderes de opinión junto con ellos a nivel internacional), encuentran positiva la idea de la inminencia de la fusión entre la economía ilegítima con la legítima. La transformación de los modernos corsarios en señores empresarios. Después de todo, el actual sistema mundial interestatal se ha beneficiado de ellos de diversas maneras más o menos veladas, de las tasaciones a los depósitos en efectivo en los bancos, a la tolerancia y uso consuetudinario, tanto por actores públicos como privados, de los paraísos fiscales alrededor del mundo, enclaves fronterizos en los que se mezclan indistintamente las fortunas legales con las ilegales.

Los llamamientos para legalizar globalmente las drogas no sancionadas, son el recurso postrero de un mundo regulado, ordenado y sistémico, que se encuentra ya en franca retirada. Las suspicacias contra las eminentes personalidades que abogan por la legalización de los estupefacientes (cada cierto tiempo se especula si estas figuras públicas reciben dinero de las mafias globales de narcotraficantes), están completamente desencaminadas, puesto que lo que en el fondo se afirma es la contención institucional del imperio de la barbarie económica, comportamental y productiva que el crimen organizado lleva a cabo. Es un esfuerzo, quizá el último, por expandir la zona de influencia de los Estados y sus burocracias hasta hacerlo cubrir las actividades desenfrenadas de aquellos que han irrumpido de manera violenta y vertiginosa en el orden social. No es la primera vez que Occidente ha intentado pactar con los bárbaros para mantener su *modus vivendi*. Lo hicieron diversos príncipes renacentistas con los jeques musulmanes, la Corona inglesa en el auge de la piratería caribeña y, para no ir más lejos, el Estado corporativista mexicano durante buena parte del siglo XX con los capos locales del narcotráfico. En los tiempos actuales, sería el más reciente esfuerzo utópico de la Modernidad.

No obstante esta propuesta, pragmática y pertinente, en la mirada de larga escala, parece que el problema no es puramente económico, sino civilizatorio. Con visión de largo aliento, Wallerstein realza la raíz socio-histórica del asunto de las drogas en el nivel mundial: “No se trata de que la culpa (o la explicación) radique en los consumidores o en los vendedores. El consumo es obviamente un signo adicional de desintegración social, o de rebelión, o de deslegitimación del sistema histórico existente. Y la industria es, en consecuencia, una de las más rentables de la actualidad...”. Algo que Peter Sloterdijk ha analizado en profundidad en términos similares. 1)

la Modernidad excluyó la ritualidad metafísica y la reemplazó con “el culto al dinero y al éxito intramundano”. 2) “Quien no pueda acceder a esas drogas sustitutorias es arrojado, de hecho, a las llamadas drogas duras”. 3) “Ahora se abre el camino al consumo privado y profano de drogas y, en cuanto se pone el pie en él, se va a caer irremisiblemente, en el agujero de la adicción”. 4) “Incluso se podría decir que, en la modernidad, los adictos se diferencian de los sobrios sólo en que aquéllos se han decidido por una alta velocidad de autodestrucción”. 5) “Esto lo han entendido mejor los jefes de la mafia y los cabecillas de las sectas políticas que los psicólogos sociales y los terapeutas”.²⁹⁶

Entonces, el problema del ascenso irrefrenable del principio de la mafia al ámbito del poder real en el seno de los Estados consolidados, no se restringe al tema del narcotráfico, sino a un ambiente social en descomposición (o, si se quiere, en trance de convertirse en algo distinto a lo existente); tampoco se limita al estatus mercantil de cualquier otro producto (incluyendo a los seres humanos) que se comercialice de manera ilícita en el mundo, sino al modo mismo de llevarlo a cabo. Es decir, de manera contraria a la institucionalidad moderna establecida en el planeta desde hace unos tres siglos.

En este orden de ideas, incluso una hipotética y más bien fantasiosa legalización masiva y universal de todo tipo de estupefacientes, no acabaría con el principio de la mafia. Solamente paliaría por un tiempo un problema de violencia acuciante en diversas zonas del globo, pero la latencia del mismo permanecería irreductible, en busca de nuevos nichos de explotación comercial mafiosa. El modo de ser de la criminalidad organizada ha llegado ya a un punto de no retorno en el que se ha convertido en una opción de vida con plena influencia en amplias capas poblacionales del mundo entero, aunque especialmente en el Tercer Mundo. Se ha aprendido a vivir de esa manera. Depende esencialmente del voluntarismo y de la cardinalidad de la violencia en sus diferentes manifestaciones como paradigma de su orden interno. En el tiempo convulso de la actualidad, esto goza de legitimación popular en franjas cada vez mayores de la ciudadanía, desde los habitantes depauperados de las ciudades perdidas hasta los políticos en el poder de los Estados, pasando por empresarios formales ambiciosos e inescrupulosos; asimismo, es aspiracional, resuelve de manera puntual problemas de liquidez doméstica y pone en práctica de manera descarnada los principios tradicionales del capitalismo, llevándolos un paso más allá,

²⁹⁶ Peter Sloterdijk, “¿Para qué drogas? De la dialéctica de huida y búsqueda del mundo”, ópera citada, pp. 139-146.

despojándolos de sus metáforas al ejercerlos al pie de la letra: “eliminación de la competencia”, “apropiación del mercado”, “maximización de las ganancias a cualquier precio”, “reducción a cenizas del negocio ajeno”, etcétera. Es un nuevo modo de socialización. Bárbaro y deleznable para la sensibilidad progresista de herencia humanista, sin duda, pero una opción viable para habérselas con el mundo capitalista para una creciente mayoría en el nivel global. Que esto sea así ha sido el tema de múltiples análisis sobre el capitalismo contemporáneo y sus consecuencias sociales.

Con base en todo ello, los grandes grupos criminales están intentando solidificar sus posiciones anti civilizatorias —y, en consecuencia, anti estatales y anti humanistas— en el nivel global. La avanzada corruptora de gobiernos federales y locales, el afianzamiento de su influencia en el sistema bancario mundial, las compras desmesuradas de armamento que con regularidad hacen, la conformación de eficaces y sanguinarios ejércitos privados, el uso diario y la custodia informal de millones de dólares (en casas de seguridad, bodegas y demás por el estilo) para garantizar liquidez sin medida; el apuntalamiento de su poder popular en amplias regiones al interior de los Estados (especialmente los tercermundistas) con dádivas, seducción monetaria y coerción , así como el énfasis en la acelerada construcción de redes globales con sus pares en el resto del mundo, apuntan en este sentido. Lejos de disolverse en el sistema o de mantenerse en la periferia de éste, los practicantes del principio de la mafia en la actualidad parecen empeñados en construir un nuevo orden sistémico a la medida de sus intereses.

Los experimentos sociales de escalas diversas, con base en el principio de la mafia, llevados a efecto en países como Afganistán, Kosovo, Rusia, Colombia y México, deben ser vistos, en el nivel del tiempo histórico largo, como la avanzada de un proceso mayor que ha comenzado a incubarse desde ahora. Contrario a lo que los últimos ilustrados piensan en el sentido de que quizá sea posible integrarlos a la institucionalidad occidental de cuño moderno, vía la legalización de sus sombrías actividades, es probable que en el futuro ocurra lo contrario: que ésta termine por dispersarse y que quienes delineen la faz del sistema social sean los principios criminales de gran aliento. Que la edad por venir, así planteada, sea un periodo neoscurantista y de grandes y graves trastornos humanos, sin duda es cierto, pero también lo es que, en el nivel de la dinámica histórica del capitalismo, el crimen organizado y una de sus más virulentas variantes como es el narcotráfico, ha tenido un éxito rotundo debido a la dinámica de estresamiento masivo de la psique individual, propia de la civilización tecnocientífica. En última instancia, sin la etérea

ontología del escapismo mental, no existiría la bonanza del negocio. El capitalismo estatalmente organizado (es decir, el único que realmente ha existido, puesto que el “libre mercado” es sólo una invención ideológica del siglo XVIII) busca ahora las maneras de reintegrar en su lógica a la rama virulenta que, por su parte, tiene facciones que intentan independizarse de cualquier cauce estatal; es ahí donde se han dado los brotes expansivos de narcomilicia, narcoguerrilla y narcoanarquismo, especialmente vinculado con el pandillerismo nihilista de cuño latinoamericano. La intentona de reencauzar al narcotráfico no tiene otra coherencia, sino la del atractivo que sus inmensas ganancias tienen tanto para los Estados y sus arcas como para el resto de empresarios y sus cuentas de inversión. Se verá qué rumbo toma este desarrollo de la civilización capitalista en el mediano plazo.

Quienes sacarán la mejor parte de este creciente *orden contrasistémico* son los que integran la parte contraria de la sociedad burguesa, por lo menos como se le pensó ideológicamente durante el periplo moderno. En este sentido, no es increíble pensar, como en las visiones apocalípticas de la literatura *cyberpunk* de George Alec Effinger²⁹⁷, que las ciudades del futuro serán nuevos pueblos feudales amurallados, a la cabeza de los cuales estará un barón del crimen, dispensando su ley y su voluntad a los habitantes del lugar. El Tercer Mundo sin duda estará a la cabeza de estos nuevos ordenamientos sociales.

Lejos de disolverse en el sistema o de mantenerse en la periferia de éste, los practicantes del principio de la mafia en la actualidad parecen empeñados en construir un nuevo orden sistémico a la medida de sus intereses. Infortunadamente, creo que nuestra generación verá el nacimiento de los primeros Estados corsarios de la historia del mundo y su configuración no será nada halagüeña. Muy posiblemente los peores miedos de la civilización moderna se vean materializados en él.

²⁹⁷ Léase su Trilogía Cyberpunk: *Cuando falla la gravedad* (Martínez Roca, México, 1992); *Un fuego en el sol* (Martínez Roca, Barcelona, 1991) y *El beso del exilio* (Martínez Roca, Barcelona, 1991).

Conclusiones

La idea central de esta tesis surgió de la relectura de *Terra Nostra* de Carlos Fuentes. Obra a la que, como se ha visto, he dedicado ya numerosas páginas en el excurso correspondiente. Me impresiona la manera en que ese artefacto literario, realizado con una declarada intención totalizante, funciona tan bien. Convergen en él, además de la ficción en pleno, elementos históricos, filosóficos y cinematográficos. Hay en la obra una reconstrucción del pasado, pero sobre todo una configuración del futuro que se experimenta con un alto impresionismo visual. Hay pasajes en que más que un filme de Francis Ford Coppola, parece uno de Michael Bay (con la paradójica circunstancia de que dicho realizador era un niño cuando la novela fue escrita). En el nivel del análisis textual, lo más relevante de *Terra Nostra* es que es transparente en su estructura. El autor no ocultó que estaba realizando una actualización transhistórica del canon apocalíptico occidental.

Entonces, en una transición de grado, fue claro que dicha estructura narrativa operaba de manera eficaz no solo en la novelística histórica, sino en la teoría crítica misma, en sus diferentes encarnaciones. Uno de los temas recurrentes de esta ha sido el del fin. Fin de época, fin de las ideologías, fin de la revolución, fin de la lucha de clases, fin de la Modernidad, fin de la sociedad burguesa, fin del capitalismo, al cabo. Tal parece que el entendimiento teórico necesita de estos paradigmas temporales para dar a entender su punto de vista; para subrayar el paso del tiempo sobre las estructuras sociales, la permanencia provisional de ellas. Pero no solamente eso, sino que también necesita subrayar su periodo de cierre de una manera trepidante, con estruendo de anunciamiento. Como hiciera Italo Calvino al reseñar su visión literaria de juventud en contraste con su percepción madura de la realidad:

La ambición juvenil que me impulsaba fue el proyecto de construir una nueva literatura que contribuyera a su vez a la construcción de una nueva sociedad. Las transformaciones y evoluciones que hayan sufrido estas esperanzas irán saliendo a la luz... Sin duda, el mundo que tengo ahora ante mis ojos no podría ser más opuesto a la imagen que aquellas buenas y constructivas intenciones proyectaban sobre el futuro. Pues la sociedad se manifiesta como colapso, como desmoronamiento, como gangrena (o, en sus aspectos menos catastróficos, como rutina) y la

literatura sobrevive desperdigada entre las grietas y los descalabros, como conciencia de que ningún derrumbamiento podrá ser tan definitivo como para excluir otros posibles.²⁹⁸

Uno de los escritores más renombrados de la segunda mitad del siglo XX utilizaba en este texto, que data del inicio de la década de los '80, una serie de descripciones eminentemente apocalípticas para dar cuenta del estado del mundo de entonces. No eligió otros términos, ni matices ni puntos intermedios. Sus ojos veían la quema del mundo y no otra cosa. No estaba solo y un conjunto amplio de intelectuales y teóricos utilizó y continúa utilizando términos similares al momento de describir la realidad por ellos estudiada. Me pregunté entonces por qué esto era así y por qué funcionaba tan bien. Tan bien, y tan mal al mismo tiempo. Con probabilidad, Calvino tenía en mente la amenaza de la guerra nuclear, tema candente en aquellos años. Marx y sus herederos teóricos, han tenido en la mira la decadencia y final implosión del sistema capitalista, y Carlos Fuentes en la ficción de *Terra Nostra* (y en su adenda satírica de *Cristóbal Nonato*), ha imaginado la segunda invasión militar estadounidense a tierra mexicana. Como ejemplos paradigmáticos, los tres han sido muy efectivos para dar cuenta con vistosidad de un cierto estado del mundo, y también han sido totalmente errados al afirmar la inminencia de lo que esperan y narran.

El caudal de interpretaciones sobre el fin de los tiempos vio un avance espectacular en los últimos cuarenta años con las teorías de la Postmodernidad, en las que el fin de *los tiempos* era sublimado como el fin de *nuestros tiempos*. Algo común a las diversas versiones del Apocalipsis en la tradición medieval: cada época hacia suyas las señales, los indicios y las pruebas de la inminente decadencia de lo existente. De la literatura, a la filosofía, a la cultura popular, el estado noosférico de nuestra época está dominado por estas reediciones *fin temporales*, que hunden sus raíces en lo profundo de la conformación cristiana de nuestra cultura y su insistencia sobre la caducidad del mundo terrenal —en oposición a la perennidad del mundo celestial, por supuesto—.

Podría preguntarse por qué he puesto en un mismo conjunto discursos tan dispares como los mencionados. Habrá quien afirme, quizá con justa razón academicista, que a pesar de su común impronta apocalíptica, hay mundos de diferencia entre (por ejemplo) textos como *La condición postmoderna* de Jean François Lyotard, la novela *La voluntad y la fortuna* de Carlos Fuentes y la

²⁹⁸ Italo Calvino, *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*, Siruela, Madrid, 2002, pp. 9-10.

monumental novela gráfica, *The Walking Dead* de Robert Kirkman (actualmente en el volumen 26). Esto sin duda es cierto en cuanto a la lógica narrativa, la construcción de sentido e incluso la intención autoral de cada uno de ellos. Pero el énfasis lo he puesto en lo que sí comparten todas estas obras: su carácter discursivo. Como el mencionado Calvino afirmó con certeza en la colección de ensayos referida:

El «yo escribo» está ligado a la problemática —muy rica en nuestro siglo— de la metaliteratura y a las problemáticas análogas del metateatro, la metapintura, etcétera... Pero es en las últimas décadas cuando estos procedimientos metateatrales y metaliterarios cobran nueva fuerza, con fundamentos de naturaleza moral o de naturaleza epistemológica: contra la ilusión del arte, contra la pretensión naturalista de hacerle olvidar al lector o al espectador que lo que tiene frente a él es una operación tratada con medios lingüísticos, una ficción estudiada con vistas a unos efectos estratégicos.²⁹⁹

Justamente este fue uno de los asuntos centrales que quise tratar: “los efectos estratégicos” de *las teorías al uso sobre el fin de época*. Para hacerlo, tuve que instalarme en la metafilosofía, algo que ha sido parte de mi formación filosófica desde que inicié la carrera hace ya casi un cuarto de siglo. A principios de los noventa del siglo pasado, siguiendo por el camino trazado por Richard Rorty, la metafilosofía fue una de las preocupaciones centrales de mi generación. No es fácil ejercerla, y por ello me he valido de la obra de Fredric Jameson como punto de partida. Uno de los aspectos más interesantes de su pensamiento es cómo a lo largo de tres décadas, por necesidad ha ido ensanchando sus posturas críticas iniciales, fuertemente neomarxistas, hasta incluir una variedad de discursos heterogéneos que apoyan el gran relato de nuestros tiempos que ha intentado hacer.³⁰⁰ Pero al realizar esto, se deslizó por la deconstrucción de su propia teoría inicial, algo con lo que ha luchado por no hacer explícito, pero que no obstante es evidente para cualquiera que se acerque a las distintas etapas de su pensamiento. Vi ahí, entonces, un ejemplo vivo de la inestabilidad textual de las teorías.

Algo que considero una virtud y no un defecto. En la intención totalizante del autor, el texto excede las posibilidades de control individual y gana en riqueza contextual. Después de todo, las

²⁹⁹ *Ibíd.*, pp. 368-369.

³⁰⁰ “Porque el texto de Jameson, por encima de todo, funciona. Se trata de un ejercicio de subrayado que busca destacar algunos de los principales rasgos que caracterizan nuestra época. Dado el amplio espectro de las cuestiones que trata (filosofía, finanzas, política), cada lector diferirá en los momentos que considere más felices”. David Sánchez Usanos, “Introducción” a Fredric Jameson, *El postmodernismo revisado*, obra citada, p. 13.

teorías se componen de otras teorías —textos sobre textos— a las cuales siguen, amplían, modifican, refutan o enmiendan. Sólo parcialmente el que escribe tiene control del querer decir de su escritura. Algo en lo que han insistido los teóricos del estructuralismo desde hace medio siglo: “La escritura independiza a lo dicho del espíritu del autor y de aliento del destinatario, así como de la presencia del objeto de que se habla”³⁰¹, como correctamente lo interpretó Habermas hace una generación.

Así compuestas, las teorías que revelan cosas importantes del mundo han de tener un grado considerable de flexibilidad, elemento este que les proporciona vitalidad y vigencia, por dos razones importantes: la capacidad de afrontar de manera adecuada la complejidad de su objeto de estudio (lo que conocemos como “el mundo real”); y la posibilidad de ser revisadas, validadas o refutadas por otras propuestas teóricas. El acabado textual de las mismas, consistente de diversos componentes retóricos, permite entonces dicha flexibilidad. Los acentos sobre ciertos aspectos de lo real pueden ser destacados de maneras diversas con base en esos componentes; y entrarán en la dinámica de la construcción del saber justamente por esa misma vía: las partes más logradas en el nivel contextual, podrán transmitirse en una diversidad textual que aprovechará lo mejor de sus convicciones retóricas.

De manera cierta, esta visión de las cosas implica un compromiso interpretativo, que es polémico. Ver a las teorías como herramientas de análisis con un funcionamiento textual particular no implica que no haya descripciones del mundo ni que, como dicen algunos críticos del deconstructivismo, que todo el conocimiento no sea más que una mera invención literaria histórica. La realidad objetiva permanece estable y es lo que John R. Searle llamó el Trasfondo; esa descripción de sentido común sobre el mundo que es universal e históricamente constante:

El realismo externo no es una afirmación sobre la existencia de este o aquel objeto, sino más bien una presuposición del modo en que entendemos tales afirmaciones. Esa es la razón por la que los «debates» nunca parecen concluyentes. Se puede dirimir de forma más o menos concluyente la discusión sobre la teoría evolutiva darwiniana, pero no se puede dirimir el debate sobre la existencia del mundo externo, porque para dirimirlo de algún modo hay que presuponer la existencia del mundo real. Eso no quiere decir que el realismo sea una teoría indemostrable; antes bien, quiere

³⁰¹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1988, p. 202. En este pasaje se refiere a Derrida.

decir que el realismo no es una teoría en absoluto, sino el marco dentro del cual es posible tener teorías.³⁰²

El Trasfondo muy probablemente tenga rasgos biológicos y la percepción de él es con seguridad evolutiva. Implica nuestros modos de estar en el mundo, en medio de volúmenes sólidos, entre estructuras vivas como nosotros y fuerzas orgánicas no biológicas, como las meteorológicas, regidos por la fuerza de gravedad y la temporalidad de lo orgánico, entre otras cosas.

Pero lo realmente interesante ha surgido después del Trasfondo. Razones de ser del mundo; causas de lo existente; orden cósmico; finalidad de la vida humana, entre otras, son concepciones que han requerido de un pormenorizado trabajo explicativo. Allí es donde se alojan los mitos, las religiones, las corrientes filosóficas y las ramificaciones científicas. Estructuras imaginativas, textuales y experimentales que han cuadrículado de maneras diversas al mundo. Todas ellas no existen sino en un ámbito cultural, y es aquí donde se inscribe un compromiso teórico sobre la hechura de las teorías:

La tropología es la comprensión teórica del discurso imaginativo, de todas las formas por las cuales los diversos tipos de figuraciones (tales como la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía) producen los tipos de imágenes capaces de desempeñarse como señales de una realidad que sólo puede ser imaginada más que percibida directamente. Las conexiones discursivas entre las figuraciones (de personas, acontecimientos y procesos) en un discurso no son conexiones lógicas o implicadas deductivamente entre sí, sino metafóricas en un sentido general, es decir, basadas en las técnicas poéticas de la condensación, el desplazamiento, la representabilidad y la elaboración secundaria.³⁰³

Contrario a lo que sus críticos afirman, en el sentido de que White no es más que un deconstructivista contrario a los principios “científicos” de la historiografía, su postura es precisa y esclarecedora. De manera cierta, las teorías construyen más que describen mundos; sin que *el mundo* quede excluido de tal construcción. Algo que siempre tuvo claro un filósofo como Nelson Goodman: “En la medida en que seamos proclives a la idea de que existe una pluralidad de versiones correctas, que son irreductibles a una sola y que entran en mutuo contraste, no

³⁰² Confróntese, John R. Searle, *Mente, lenguaje y sociedad*, Alianza, Madrid, 2001, p. 39.

³⁰³ Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*, obra citada, p. 45.

deberemos buscar su unidad tanto en un algo, ambivalente o neutral, que subyace a tales versiones cuanto en una organización global que las pueda abarcar a todas ellas”.³⁰⁴

Reconocer la estructura literaria de las teorías no obsta para que sean valoradas y utilizadas. Históricamente, han sido el instrumento por excelencia para dar cuenta de la realidad del mundo. En esta misma tesis comienzo afirmando que la Postmodernidad es un estadio histórico y no solamente un estilo artístico, algo que parte de una teoría sobre ello. Con las teorías es posible afirmar cosas sobre el mundo con pretensiones de verdad y, al mismo tiempo, tener presente su carácter ficticio, epíteto este último que tradicionalmente se ha tenido por negativo, cuando la comprensión actual indica lo contrario: es allí donde la cumbre de la imaginación humana, encarnada en el lenguaje, da sentido al estar en el mundo. Es también la causa de la sucesión de propuestas teóricas, la permanente confrontación de argumentos y el avance del conocimiento.

En las teorías reunidas en la presente tesis, uno de los elementos que más me interesó fue la recurrencia de la afirmación sobre el quebranto de lo sociocultural. Crisis, fin, cierre, desintegración, fueron algunos de los conceptos que con frecuencia se han destacado para evaluar el presente.

Por ello tuvo un puesto central la teoría de Jameson, uno de los grandes teóricos de lo postmoderno, paradigma del cierre de época actual. Su visión tiene un amplio componente político, lo que la hace atractiva para dar cuenta de numerosas dinámicas sociales hoy vigentes. También, como ya lo he afirmado, permite engazarla críticamente con otras propuestas, tanto afines como opuestas.

Personalmente, he encontrado atractivas las posiciones aquí analizadas. La manera en que el arte absorbe y reelabora el estado de los tiempos socioculturales, algo bien trabajado desde Hegel, y elevado a altos niveles críticos por Adorno y Horkheimer, retomado en términos marxistas por Jameson. La interpretación del desarrollo ideológico de la Modernidad, materializado en dinámicas sociales específicas, señaladas por Wallerstein, con la concomitante prospectiva del cierre civilizatorio del capitalismo occidental. Fukuyama también tuvo algo que decir con la propuesta del no va plus de una de dichas corrientes ideológicas, el liberalismo, acompañada del éxito económico y militar imperial. Converge también la incorporación de las manifestaciones

³⁰⁴ Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid, 1990, pp. 22-23.

de la cultura popular en torno al núcleo económico e ideológico postmoderno, que ya trataba el Jameson de los ochenta, pero que amplió críticamente el Jameson de principios de milenio. Estudio que da cuenta de la ampliación masiva de las claves del modo de pensarnos actualmente como civilización occidental. En el nivel intelectual, quizá una de las posturas más acabadas haya sido la interpretación que de la Postmodernidad hiciera Hans Robert Jaus: como una especie de cierre argumental de todas aquellas ideas que dominaron los poco más de trescientos años que van de las Meditaciones Metafísicas a la revuelta mundial de 1968. Un vistazo con perspectiva de horizonte que permite enunciar el fin de una época. Todo ello es lúcido y sugerente, y revela por medio del esfuerzo cognoscitivo del pensamiento momentos específicos del estar en el mundo de la humanidad. Son ejemplos sobresalientes de lo que significa filosofar, y de manera particular, ejerce la filosofía de la cultura, orden temático en el que desde su propuesta inicial se planteó la presente tesis.

Todo esto en el nivel de los contenidos argumentales que las teorías hacen sobre el mundo. Pero también me pareció importante el análisis metafilosófico de las teorías, especialmente de aquellas como la de Jameson y Wallerstein, que insisten en la inminencia del fin. Una de las razones para ello, como ya lo he sugerido arriba, ha sido dar cuenta de los mecanismos textuales que posibilitan las estrategias narrativas de la descripción filosófica del mundo elegida. Estas tienen un componente subjetivo, que el autor tiene primordialmente bajo control, pero también un importante elemento cultural, que rebasa la intencionalidad autoral. Ambos, junto con la recopilación de datos sobre el objeto de estudio que permite un recorte específico del mundo, generan el sentido de las teorías.

Encontré así que un ingrediente fundamental era la tradición apocalíptica occidental, trabajada en todos los niveles sociales de manera incesante durante más de un milenio. Algo que la ha vuelto radical en nuestra civilización. Conformar una visión del mundo en etapas por cumplir con un cierre definitivo purificador. En la mayoría de las versiones antiguas, era el preludio de una renovación espiritual de cepa divina.

Al modificarse de manera cualitativa el medio sociocultural europeo, canónicamente considerado esto del siglo XVII en adelante, los apocaliptismos teológicos menguaron, convirtiéndose gradualmente en trasfondo cultural histórico. Pero la sedimentación del sentido general en la concepción progresiva del tiempo, emergió de diversas maneras en las nuevas interpretaciones

de lo real de la Modernidad. Una parte importante de la tesis estuvo dedicada a explorar esto; las raíces medievales de la narratividad con contenido histórico en la Modernidad. Rastros tropológicos que han sido bien explotados por los teóricos de la Postmodernidad ya en tiempos contemporáneos.

Por supuesto, no sólo en el nivel del discurso filosófico, donde de manera meticulosa se elaboran plexos conceptuales para dar cuenta de los fenómenos sociales, sino también en otras narratividades. La novelística, el cine, el cómic, la televisión, han retomado las historias de estructura apocalíptica en numerosas ocasiones. Por medio de estas manifestaciones de la comunicación tecnológicamente diseminada, hemos arribado también a una visión socialmente compartida que replica el pensamiento apocalíptico del tiempo con un fin. En la medida que los diversos géneros periodísticos revelan el imaginario colectivo del que hablaba Castoriadis y que también utilicé parcialmente en esta tesis, encontramos una creencia generalizada sobre el fin ya no sólo de época (caducidad de corrientes culturales, de maneras de interpretar lo político, de concebir al sujeto en sociedad), ni de civilización (fin del modo de producción conocido, del ser del hombre y de las cualidades sociobiológicas que le habían sido anejas hasta ahora), sino de la posibilidad misma de existencia de lo social, es decir, como catástrofe antropológica masiva. En clave científica, la sociedad actual tiene siempre presente la posibilidad de la guerra nuclear definitiva, el colapso ecológico y su estela de consecuencias negativas irreversibles en su daño para la vida humana, la inermidad ante los accidentes cósmicos (choque de asteroides, explosiones solares), las mutaciones e infestaciones de lo microbiológico, con la sombra de alguna gran pandemia que selle para siempre el destino de nuestra especie. Ya no son las artimañas del Anticristo, ni la ira divina o la necesidad de la purificación metafísica del alma humana, los eventos que determinarán el cierre del ciclo del hombre en la Tierra, sino las ante dichas dinámicas, cuya prospectiva tiene el aval científico y son certeras a la luz de la cosmovisión tecnocientífica del presente.

Todo ello conforma un particular estado de los tiempos y direcciona la interpretación general que tenemos del presente. Por eso, mi interés filosófico y meta filosófico de ello. Porque al volver sobre sí mismo al pensamiento teórico, por una parte se pueden delimitar los elementos que componen su fuerza hermenéutica persuasiva, el núcleo de su fuerza argumental narrativa; por otra parte, es posible observar el grado de complejidad que el saber filosófico ha alcanzado en la época contemporánea, resultado de siglos de trabajo sobre problemas conceptuales transmitidos

generacionalmente. Como ha dicho Luhmann en torno a esto, nota con la que cierro por ahora la presente investigación:

Una disciplina adquiere carácter universal no en la medida en que está constituida por objetos (o clases de objetos), por extractos del mundo real, sino por la delimitación de un problema. Bajo la perspectiva de esta delimitación se puede referir a cualquier objeto posible. Ya no deberá su unidad a un ámbito de objetos previamente seleccionado, sino a sí misma. Los límites de su ámbito de competencia ya no están determinados en el entorno de los objetos, sino que provendrán de los artefactos del sistema científico como resultado de establecer otras perspectivas problemáticas dentro del sistema de la ciencia.³⁰⁵

³⁰⁵ Niklas Luhmann, *¿Cómo es posible el orden social?*, Herder-UIA, México, 2009, p. 18.

BIBLIOGRAFÍA

Acemoglu, Daron y Robinson, James A., *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*, Crown Business, Nueva York, 2012.

Adorno, Theodor y Eisler, Hanns, *El cine y la música*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1976.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987.

_____, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1979.

Aristóteles, *Política*, UNAM, México, 2000.

Ayala, Fernando, “El escritor en la sociedad de masas”, en *Los ensayos. Teoría crítica y literaria*, Aguilar, Madrid, 1972.

Bakhtin, Mihail, “Aesthetic Visualizing of Time/Space: The Chronotope” en Morris Pam (editora), *The Bakhtin Reader*, Arnold, Londres, 2002.

Baudrillard, Jean, *América*, Anagrama, Barcelona, 1997.

Bauman, Zygmunt, *Vida de consumo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Beasley-Murray, Jon, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, Paidós, Buenos Aires, 2010.

Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Alianza, Madrid, 1994.

_____, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977.

Benjamin, Walter, “The Work of Art in the Age of the Mechanical Reproduction”, versión de 1935 (traducida al inglés por Harry Zohn y originalmente recopilada en *Illuminations* de 1955) en Leo Braudy y Marshall Cohen (editores), *Film Theory and Criticism*, Oxford University Press, Nueva York, 2004.

Berman, Morris, *Edad oscura Americana. La fase final del imperio*, Sexto Piso, México, 2007.

_____, *El crepúsculo de la cultura americana*, Sexto Piso, México, 2002.

Bernstein, Carl, "The CIA and the Media", *Rolling Stone* #250, 20 de octubre de 1977, pp. 55-64.

Borges, Jorge Luis, "Del rigor de la ciencia" en *El hacedor*, Emecé, Buenos Aires, 2005.

Bremmer, Ian, "The End of Free Market?" en *Foreign Affairs*, mayo/junio del 2009, volumen 88, número 3, pp. 40-55.

Bruno, Giordano, *La cena de las cenizas*, Editora Nacional, Madrid, 1984.

Buck-Morss, Susan, *Mundo soñado y catástrofe*, Antonio Machado libros, Madrid, 2004.

Calvino, Italo, *Punto y aparte. Ensayos sobre literatura y sociedad*, Siruela, Madrid, 2002.

Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 2007.

_____, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988.

Chaussinand-Nogaret, Guy, "En los orígenes de la Revolución. Nobleza y burguesía" en AA. VV., *Estudios sobre la Revolución Francesa*, Akal, Madrid, 1980, pp. 35-68.

Cohn, Norman, "Cómo adquirió el tiempo una consumación" en Bull, Malcolm (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

_____, *En pos del milenio*, Alianza, Madrid, 1980.

Davidson, Donald, "De la idea misma de un esquema conceptual" en *De la verdad y de la interpretación*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp. 189-203.

Davis, Mike, *Planeta de ciudades miseria*, Foca, Madrid, 2007.

DeLillo, Don, "In the Ruins of the Future. Reflections on terror and loss in the shadow of september", *Harper's Magazine*, diciembre del 2001, pp. 33-40.

De Sousa Santos, Boaventura, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*, Ediciones Uniandes-Universidad de los Andes-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 1998.

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Espasa-Calpe, Barcelona, 1977.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Itaca-Fondo de Cultura Económica, 2010.

_____, “La modernidad americana (claves para su comprensión)” en Bolívar Echeverría (compilador), *La americanización de la modernidad*, Era-UNAM-CIAN, México, 2008.

_____, *Las ilusiones de la Modernidad*, UNAM-El equilibrista, México, 1997.

_____, *Modelos elementales de la oposición campo-ciudad*, Itaca-Fondo de Cultura Económica, México, 2010.

Effinger, George, Alec, *Cuando falla la gravedad*, Martínez Roca, México, 1992.

_____, *El beso del exilio*, Martínez Roca, Barcelona, 1991.

_____, *Un fuego en el sol*, Martínez Roca, Barcelona, 1991.

Eisaku, Kihira, “The Birth of the United States of America in the Eighteenth-Century World History” en *Nazan Review of American Studies*, volumen 35, 2013, pp. 71-82.

Ferguson, Niall, “America as an Empire, Now and in the Future”, en: <http://nationalinterest.org/article/america-as-empire-now-and-in-the-future-2390> consultado el 2 de julio del 2016.

Fodor, Jerry, *Psicosemántica*, Madrid, Tecnos, 1994.

Forgione, Francesco, *Mafia export. Cómo la Ndrangheta, la Cosa Nostra y la Camorra han colonizado el mundo*, Anagrama, Barcelona, 2010.

Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, La piqueta, Barcelona, 1993.

Friedman, Max Paul, *Repensando el antiamericanismo*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2014.

Friedman, Yona, *Utopías realizables*, Gustavo Gili, Barcelona, 1980.

Fuentes, Carlos, *Cristóbal Nonato*, Planeta de Agostini, 2002.

_____, *La silla del águila*, Alfaguara, México, 2002.

_____, *La voluntad y la fortuna*, Alfaguara, México, 2008.

_____, *Terra Nostra*, Planeta DeAgostini (dos tomos), México, 2002.

_____, *Tres discursos para dos aldeas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

_____, *Valiente mundo nuevo. Épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

Fukuyama, Francis, *América en la encrucijada*, Ediciones B, Barcelona, 2007.

_____, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, México, 1992.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2005.

Golomstock, Igor, *Totalitarian Art*, Nueva York, Overlook Duckworth, 2011.

Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid, 1990.

Gorostiza, Jorge y Pérez, Ana, *Ridley Scott, Blade Runner*, Paidós, Barcelona, 2002.

Grillo, Ioan, *El narco. En el corazón de la insurgencia criminal mexicana*, Urano, México, 2012.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Taurus, Madrid, 1988

_____, “La modernidad, un proyecto incompleto” en Foster, Hal (comp.), *La posmodernidad*, Kairós-Colofón, México, 1988, pp. 19-36.

_____, *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, Madrid, 2002.

Hegel, G. F. W., *Lecciones de estética*, México, Ediciones Coyoacán, 2005.

_____, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Alianza, Madrid, 2005.

Helmuth, Chalene, *The Postmodern Fuentes*, Associated University Presses, Nueva Jersey, 1999.

Horkheimer, Max, “The Authoritarian State” en Andrew Arato y Eike Ebhardt (editores), *The Essential Frankfurt School Reader*, Continuum, Nueva York, 1985.

Jameson, Fredric, *Arqueologías del futuro*, Akal, Madrid, 2010.

_____, *El postmodernismo revisado*, Abada, Madrid, 2012.

_____, “La política de la utopía” en *New Left Review* en español, n° 25, 2004.

_____, *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000.

_____, “Posmodernismo y sociedad de consumo” en Hal Foster (comp.), *La posmodernidad*, Kairós-Colofón, México, 1988, pp. 165-186.

_____, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, Londres, 1990.

Jauss, Hans Robert, *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2004.

_____, “Tradition, Innovation, and Aesthetic Experience” en *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 46, No. 3 (Spring, 1988), pp. 375-388.

Johnson, Paul, *El nacimiento del mundo moderno*, Javier Vergara Ediciones, Buenos Aires, 2000.

Jung, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Paidós, Barcelona, 2004.

Kant, Immanuel, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Cátedra, Madrid, 2005.

Karatani, Kojin, “Revolución y repetición” en *Theoría*, num. 20-21, junio 2010.

Kermode, Frank, *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, Gedisa, Barcelona, 2000.

Kotler, Philip y Caslione, Robert, *Caótica*, Norma, Bogotá, 2010.

Lapham, Lewis H., “Bombast Bursting in the Air” en *Harper’s Magazine* n° 1986, septiembre del 2015.

Lerner, Ben, “Damage Control” en *Harper’s Magazine*, Vol. 327, no. 1963, diciembre del 2013, pp. 43-49.

Linares, Jorge, *Ética y mundo tecnológico* (FCE-UNAM, México, 2008).

Lipovetsky, Gilles y Serroy, Jean, *La pantalla global. Cultura mediática y cine en la era hipermoderna*, Anagrama, Barcelona, 2009.

Lomborg, Bjørn, *The Skeptical Environmentalist*, Cambridge University Press, Nueva York, 2001.

Luhmann, Niklas, *¿Cómo es posible el orden social?*, Herder-UIA, México, 2009.

_____, *Sistemas sociales*, UIA-Alianza, México, 1984.

_____, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1994.

Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969.

Lyotard, Jean François, *La sociedad posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1999.

Magee, Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*, Cornell University Press, Nueva York, 2001.

Maier, Charles S., “An American Empire? Implications for Democracy, Order and Disorder in World Politics” en Paper: *American Primacy and Its Discontents*, Belfer Center for Science and International Affairs, Harvard Kennedy School, octubre del 2003, pp. 1-30.

Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Maruyama, Magoroh, “Mindscapes and Science Theories” en *Current Anthropology*, Vol. 21, n° 5, Octubre de 1980, pp. 589-608.

_____, “The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes” en *American Scientist* 5:2, pp. 164-169.

Marx, Carlos y Engels, Federico, *El manifiesto comunista*, Cenit, Madrid, 1932.

Marx, Karl, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1984.

_____, *On Society and Social Change*, editado por Neil S. Smelser, University of Chicago Press, Chicago, 1973.

McGinn, Bernard, “El fin del mundo y el comienzo de la cristiandad” en Malcolm Bull (compilador), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Meyer, Jean, *Rusia y sus imperios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

Muller, Jerry Z., “Capitalism and Inequality” en *Foreign Affairs*, marzo/abril del 2013, volumen 92, número 2, pp. 30-51.

Murcia Serrano, Inmaculada, “La estética del pastiche postmoderno. Una lectura crítica de la teoría de Fredric Jameson” en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV (2010).

Nuttall, Jeff, *Las culturas de posguerra*, Barcelona, Martínez Roca, 1974.

- Parkinson Zamora, Lois, *Narrar el Apocalipsis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Parsons, Talcott, “El simbolismo religioso y económico en Occidente” en *Biografía intelectual*, BUAP, Puebla, 1986.
- Patterson, James T., *El gigante inquieto*, Crítica, Barcelona, 2006.
- Pérez Gay, José María, *El príncipe y sus guerrilleros. La destrucción de Camboya*, Cal y arena, México, 2004.
- Platónov, Andréi, *La patria de la electricidad y otros relatos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1999.
- Ratzinger, Joseph, *Escatología*, Herder, Barcelona, 2008.
- Richet, Denis, “En torno a los orígenes ideológicos remotos de la Revolución Francesa: élite y despotismo” en AA. VV., *Estudios sobre la Revolución Francesa*, Akal, Madrid, 1980, pp. 9-34.
- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Sánchez Cordero, Jorge, “El poder subversivo del arte” en *Proceso* n° 1958, 11 de mayo del 2014, pp. 56-57.
- Saviano, Roberto, Saviano, *Cero, cero, cero. Cómo la cocaína gobierna el mundo*, Anagrama, Barcelona, 2014.
- Searle, John R., *Mente, lenguaje y sociedad*, Alianza, Madrid, 2001.
- Servier, Jean, *La utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Sierra, Angela, *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*, Lerna, Barcelona, 1987.
- Sloterdijk, Peter, *En el mismo barco*, Siruela, Madrid, 2008.
- _____, *Esferas I*, Siruela, Madrid, 2009.
- _____, *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 2008.
- _____, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2006.
- _____, *Sobre la mejora de la Buena Nueva*, Siruela, Madrid, 2005.

Smith, Terry, *What is Contemporary Art?*, Chicago University Press, Chicago, 2009.

Stern, Jessica, "Obama and Terrorism" en *Foreign Affairs* volumen 94, n° 5, septiembre/octubre de 2015, pp. 62-70. Número dedicado a "Obama's World. Judging His Foreign Policy Record".

Storon Saunders, Frances, *La CIA y la guerra fría cultural*, Debate, Madrid, 2001.

Tourliere, Mathieu, "Los murales de Diego: de Echeverría a Elba Esther" en *Proceso* n° 1959, 18 de mayo del 2014, pp. 58-63.

Usanos, David Sánchez, "Introducción" a Jameson, Fredric, *El postmodernismo revisado*, Abada, Madrid, 2012.

_____, "Postmodernidad y experiencia temporal: Fredric Jameson"; disponible en <http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/568.pdf> consultado el 16 de marzo del 2015.

Valencia, Sayak, *Capitalismo gore*, Melusina, Madrid, 2010.

Van Delden, Maarten, *Carlos Fuentes, Mexico and Modernity*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1998.

Wallerstein, Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo*, Siglo XXI Editores, México, 2006.

_____, *Después del liberalismo*, Siglo XXI Editores-UNAM-CIICH, México, 2005.

_____, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

_____, "La trayectoria del poder estadounidense" en *Este País* n° 187, octubre del 2006, pp. 4-15.

_____, *Saber el mundo, conocer el mundo*, Siglo XXI Editores-UNAM-CIICH, México, 2007.

_____, *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, Siglo XXI Editores-CIICH-UNAM, México, 2003.

Walt, Stephen M., “Why Is America’s Foreign Policy Still Punching Above Its Weight?”, disponible en: <http://foreignpolicy.com/2016/06/09/why-is-americas-foreign-policy-still-punching-above-its-weight/#> = consultado el 22 de junio del 2016.

Weber, Max, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, Antonio Machado Libros, Madrid, 2004.

White, Hyden, “Hecho y figuración en el discurso histórico” en *El texto histórico como artefacto literario*, Paidós, Barcelona, 2003.

_____, *Metahistoria*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Williams, Raymond, *Los escritos de Carlos Fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.