

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 23, n°80

Enero - Marzo

2 0 1 8



ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 23, n.º. 80 (ENERO-MARZO), 2018, PP.43-65
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Contra el capitalismo absoluto: por una filosofía del futuro

Against Absolute Capitalism: For a Philosophy of Future.

Borja GARCÍA FERRER

Universidad de Granada, España.

Resumen

Este trabajo comprende dos grandes bloques. En el primero (§1 y §2), analizamos en perspectiva histórica la extraordinaria aceleración de la temporalidad correspondiente al progreso tecnológico y sus nefastas consecuencias en nuestras vidas, clausurando paradójicamente toda proyección prospectiva (§1). Desde esta óptica, realizamos un diagnóstico del presente donde el capitalismo se revela como una nueva religión, omniabarcante y omnipersuasiva, emancipada de todo vínculo simbólico y real capaz de ponerle límites (§2). El segundo bloque (§3 y §4) es una propuesta para rescatar el presente como posibilidad y redimir el futuro a la luz del mito platónico de la caverna. En este sentido, adoptamos una perspectiva "deconstructiva" (con el objeto de tomar conciencia de nuestra alienación) – §3.1-, y otra "constructiva" o "política" (en aras de articular colectivamente dicha conciencia) – §3.2-. Por último, ponemos de manifiesto la actualidad de nuestra propuesta en la *praxis* histórico-social, sus condiciones necesarias y sus eventuales peligros (§4).

Palabras clave: Aceleración; futuro; capitalismo; pensamiento; multitud.

Abstract

This work comprises two main sections. In the first one (§1 y §2), we study from a historical point of view the extraordinary acceleration of the temporality related to the technological progress and its disastrous consequences for our lives, ironically closing all future forecast (§1). From this standpoint, we carry out a diagnosis of the present, where capitalism reveals itself as a new, all encompassing, all compelling religion, unrestricted by any symbolic or real bonds (§2). The second section (§3 y §4) is a proposal to rescue the present as a possibility and redeem the future in the light of Plato's myth of the cave. In this respect, we take a "deconstructive" perspective (in order to become aware of our alienation) – §3.1-, and a "constructive" or "political" one (with a view to articulate collectively such awareness) – §3.2-. Finally, we present the relevance of our proposal in the social and historical *praxis*, its necessary conditions and its potential dangers (§4).

Keywords: Acceleration; future; capitalism; thought; crowd.

Entretanto, estamos en la víspera. Recibamos todos los influjos de vigor y de real ternura. Y a la aurora, armados de una ardiente paciencia, entraremos en las espléndidas ciudades Rimbaud, Una temporada en el infierno.

1. ACELERACIÓN SIN FUTURO

Según la versión oficial de la historia, existen dos grandes concepciones de la temporalidad en el pensamiento occidental: el *círculo* de los griegos y la *cruc* de los cristianos. Por un lado, el mundo griego contempla la temporalidad en términos recursivos, como *kyklos*, una “imagen móvil de la eternidad” (Platón) o, si se prefiere, un “eterno retorno de lo mismo” sujeto a la “inocencia del devenir” (Nietzsche); en palabras del filósofo intempestivo:

Todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y [...] nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. [...] Hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse: de modo que todos estos años son idénticos a sí mismos, en lo más grande y también en lo más pequeño (Nietzsche: 1980, p. 303)¹.

Así entendido, el proceso histórico constituye una especie de *magistra vitae* (Cicerón) repleto de ejemplos para vivir en el presente y prepararnos de cara al futuro pues, al fin y al cabo, los eventos se repiten ilimitadamente en lo fundamental, si bien presentan diferentes versiones a lo largo del tiempo². Se trata de la historia como sucesión infinita y caótica de eventos sin un sentido unitario o teleológico, el reino de lo accidental por antonomasia³. Obviamente, los griegos no ignoraban la indiscutible existencia de formas de progreso locales y, de hecho, ensalzaban con frecuencia el término *ευρεμα* (“invención”, “descubrimiento”), convencidos de que el paso del tiempo se traduce necesariamente en la adquisición de nuevos saberes técnicos, como ilustra paradigmáticamente la administración de la pólis⁴. Sin embargo,

1 Aunque el estoicismo ha sido pionero en postular la concepción filosófica del “eterno retorno” en Occidente, Nietzsche se autoproclama su máximo precursor, en el afán por sacralizar el instante y redimir el porvenir. Para ello, lleva a cabo un remedo de la confesión de Pedro a Jesús, según la cual “Simón Pedro respondió: tú eres el Mesías, el Hijo del Dios viviente” (*Evangelio de Mateo*, 16, 16): “Pues tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno, ¡ése es tu destino!*” (*Ibid.*, pp. 302-303). Zaratustra convierte la visión del tiempo cíclica de los griegos, efectivamente, en un tópico cultural y literario, como atestiguan obras del calado de *Madame Bovary* (Gustave Flaubert), *Cien años de soledad* (García Márquez), *Historia de la eternidad* (Jorge Luis Borges), *Siddhartha* (Hermann Hesse), *La insoportable levedad del ser* (Milan Kundera) o *La historia interminable* (Michael Ende).

2 Además de un concepto cronológico, el “eterno retorno de lo mismo” constituye un principio moral de enorme envergadura, en la medida que no sólo implica una repetición infinita y constante de los acontecimientos, sino que también se repiten las ideas, las emociones y los sentimientos (Cfr. Nietzsche: 2002, pp. 330-331). Dicho principio demanda, según Nietzsche, un sincero *amor fati* como afirmación definitiva de la vida, en lo que constituye la disposición fundamental de la raza universal por venir, a saber, el “superhombre” (*Übermensch*) como realidad superior que culmina el tránsito de lo inferior (el “animal”) a lo intermedio (el “hombre”) (Cfr. Nietzsche: 1980, pp. 34-36).

3 Por oposición al filósofo, que busca lo universal más allá del contexto histórico y, por tanto, pertenece al ámbito de la necesidad, la figura del historiador coincide, desde este prisma, con la del periodista, entendido como mero narrador de crónicas con la única función de salvar la memoria de los acontecimientos pasados del olvido.

4 Por ejemplo, Tucídides (Libro 1, párrafo 71) pone de manifiesto, a propósito de la *πολιτική τέχνη* (“técnica política”), cierta asimetría entre el desarrollo de Atenas y el del resto de pueblos, gracias al progreso que ha alcanzado en el plano temporal. Asimismo, Homero critica en la *Odisea* (Libro 10, versos 105-115) las condiciones arcaicas de los ciclopes y su retraso moral con respecto a la civilización de Ulises.

nunca llegaron a asimilar dicho progreso a la historia *en cuanto tal* porque, entre otras cosas, toda evolución en el plano técnico lleva a menudo aparejado cierto retroceso en otros ámbitos de la realidad⁵.

Por otro lado, el paradigma cristiano despliega el círculo de la temporalidad, digamos, en una línea recta donde todo momento histórico constituye un punto de no retorno. Desde esta óptica, la historia se presenta como portadora de un sentido que tiende a realizarse en un más allá unidireccionalmente y, por consiguiente, el advenir deja de ser concebido como retorno de las experiencias pasadas y adquiere una dimensión *utópica*, en virtud de la cual se erige como punto de referencia fundamental: por una parte, moviliza a la acción y, en este sentido, mueve la historia (y no las acciones de los hombres propiamente dichas); por otro, otorga sentido al presente, entendido como mera etapa preparatoria, o mejor, un puente móvil hacia la trascendencia, donde supuestamente reside la verdad y cuyo desciframiento constituye la finalidad de nuestros actos.

Para entender el giro experimentado por la visión griega bajo el signo del cristianismo, es de recibo tomar nota de la concepción morfológica del devenir histórico firmada por Spengler. El pensador alemán distingue, inspirándose en el *Fausto* de Goethe, dos grandes modelos de civilización: Oriente (“magismo”, “faustismo”), fundada en el budismo y en el principio maniqueo del “bien” y del “mal”, y Occidente, que hace lo propio en el estoicismo y pivota sobre el concepto de “infinito”, en el sentido de que se proyecta hacia una finalidad que nunca se cumple, como expresa modélicamente el mito de Sísifo. Hablar de Occidente es, desde el punto de vista del spenglerismo, de la greicidad, cuyo *leitmotiv* se cifra exclusivamente, contra la lectura de Nietzsche, en Apolo. De hecho, como ilustra la desmembración de Dionisio a manos de los titanes, la emergencia del elemento dionisiaco trae consigo la crisis de la greicidad y el tránsito a la “sociedad mágica”, en general, y del cristianismo, en lo específico. En este contexto, el filósofo considera que la *colectividad* se constituye como el *leitmotiv* del alma apolínea, a diferencia de la *interioridad* que graba la figura de Dionisio, representadas respectivamente por los templos de las ciudades-estado griegas, diseñadas de cara a la “publicidad”, y las basílicas construidas ulteriormente sobre sus cimientos, que permiten el recogimiento. Pues bien, Spengler cae en la cuenta de que, en la medida que es cosustancial al sentido de la interioridad, el significado de la historia es deudor de una sensibilidad mágica (Cfr. Spengler: 1978, p. 29ss).

Ahora bien, ¿En qué consiste precisamente la historia desde la óptica del cristianismo? Cuando Spengler advierte que la figura de Fausto representa un “finito abierto al infinito”, que es el significado del anhelo, lo que está sugiriendo es, a nuestro juicio, que el paradigma cristiano despliega el círculo de la temporalidad, si puede decirse de este modo, en una línea recta donde todo momento histórico constituye un punto de no retorno, otorgando a la historia un sentido que tiende a realizarse en un más allá unidireccionalmente y, por consiguiente, el “advenir” (*Zukunft*) deja de ser concebido como retorno de las experiencias pasadas y adquiere una dimensión *utópica*, en virtud de la cual se erige como punto de referencia fundamental: por una parte, moviliza a la acción y, en este sentido, mueve la historia (y no las acciones de los hombres propiamente dichas); por otro, otorga sentido al presente, entendido como mera etapa preparatoria, o mejor, un puente móvil hacia la trascendencia, donde supuestamente reside la verdad y cuyo desciframiento constituye la finalidad de nuestros actos.

Pues bien, la visión lineal de la temporalidad en la época moderna no constituye, bajo nuestra perspectiva, sino una secularización del dispositivo cristiano, toda vez que proyecta la finalidad del curso histórico en un nivel inmanente donde la dicotomía tierra/cielo se revela como pasado/futuro:

5 Sirva como botón de muestra Demócrito cuando vincula las ventajas correspondientes al pasaje de la humanidad de una condición salvaje al modo de vida civilizado con cierta decadencia moral, en la medida que deja de cultivar como consecuencia las virtudes tradicionales. Análogamente, Platón y Aristóteles advierten respectivamente en las *Leyes* (797d-798d) y la *Política* (1268b-1269a) que la evolución en el arte de la medicina repercute negativamente en política, porque suponen la negación del equilibrio originario.

“La perspectiva del futuro sigue siendo dominante. Impregna todo el pensamiento europeo postcristiano y toda la preocupación por la historia, por su ‘adónde’ y su ‘para-qué’. [...] La posibilidad de la historia de la filosofía y su pregunta por el sentido tienen, por tanto, en definitiva, una causa escatológica” (Lowith: 1997, p. 365). Efectivamente, no es casual que, en todas las lenguas europeas, el término “modernidad” implique siempre el sentido de la *novitas*, entendida como máxima que no puede ser deducida estructuralmente del pasado y que invita a su continua superación con vistas a un futuro mejor, valioso por sí mismo; de tal suerte que la experiencia moderna del tiempo imagina la historia como un camino de progreso acumulativo que ya está escrito (por eso cabe realizar previsiones y avances) hacia un final culminante y supremo. En definitiva, podría decirse que mientras el mundo antiguo pivota sobre la categoría de la “experiencia”, el horizonte moderno se rige por la de “expectativa” (Cfr. Koselleck: 1993, pp. 333-357)⁶.

Dado que cualquier tiempo futuro será mejor por definición, la temporalidad moderna es, más allá de sus diferentes variantes históricas y filosóficas, rápida y acelerada, con el objeto de superar la adversidad lo antes posible. Por ejemplo, la Revolución Industrial y la Revolución Francesa participan, salvando las distancias, de la misma experiencia futurocéntrica, no ya en nombre de la salvación en un hipotético paraíso, sino del progreso científico-técnico o de los valores ilustrados, formas intelectualizadas de la providencia y la predestinación divinas. De aquí el impulso irrefrenable que lleva a Voltaire a proclamar la necesidad de recuperar el tiempo perdido acelerando los ritmos con la guía de la razón, toda vez que, por razón del sueño dogmático, hemos llegado tarde en todo. El mismo por el que Kant instiga a la humanidad a acelerar su pretendida salida de la minoría de edad, con tal de que el futuro pueda ser iluminado finalmente. Se trata, en cualquier caso, de un proceso inevitable, como expresa la metáfora del tiempo como un “torrente de agua poderoso e imparable, natural, que acabará por arrastrarlo todo en el sentido en el que se mueve, y el que se esfuerce en nadar contra corriente o pretenda resistir a la avalancha será arrollado o se ahogará en el intento” (*Ibid.*, p. 32).

Ahora bien, esta dialéctica de la impaciencia no redundaría únicamente en los principales acontecimientos históricos de la época moderna ni tampoco en sus sistematizaciones filosóficas, sino que también lo hace en el nivel de sus bienes materiales y de consumo (Cfr. Fusaro: 2011). Así, el *café* puede considerarse como el órgano del movimiento iluminista; en la medida que convierte a los cuerpos productivos, ágiles y listos para trabajar, es la bebida que encarna el espíritu de la burguesía. En cambio, el *chocolate* se presenta como la bebida de la aristocracia decadente, ya que requiere del tiempo que dispone quien no tiene prisa porque no necesita adaptarse a los ritmos desenfrenados de la Modernidad. Por último, el *aguardiente* concierne al proletariado en su capacidad para permitir una borrachera acelerada tras una jornada de alienación reificante en la fábrica, escapando al dominio lacerante de la racionalidad instrumental y capitalista.

Pues bien, según nuestra hipótesis, la Postmodernidad trae consigo un cambio en el régimen de la temporalidad sin precedentes. Frente a la pasión moderna por el futuro, vivimos en una época sin tiempo histórico, como si el progreso inexorable que subyace a la historia se hubiese congelado bajo la forma de un presente absoluto ilustrado en la vida cotidiana por máximas aparentemente contradictorias, como el *carpe diem* (vive rápido, muere joven y deja un bonito cadáver) o prolongar la juventud *sine*

6 Esto no quiere decir que los modernos ignorasen el valor del pasado, si bien son los primeros que convierten en objeto de reflexión y crítica su plenitud. De aquí el nacimiento de la “ciencia de la historia” o “historiografía” como disciplina que explora y gestiona el pasado a favor del presente. Y es que, si el tiempo transcurre acumulativamente en dirección al futuro, lo único que importa del pasado es lo que permanece de él efectivamente (los *hechos*); y los hechos no son las acciones sino lo que resta de ellas cuando terminan (sus *consecuencias*). La estampa moderna de la historia posee, efectivamente, una perspectiva económica, donde el “valor de cambio” es siempre valor de futuro, o sea, solo vale *potencialmente* (Cfr. Pardo Torío: 2007, p. 37ss).

die (dentro del límite que marca la edad de jubilación, cada vez más tardía). De tal manera que, si Nietzsche denominaba “patología histórica” al síndrome de su época (esto es, la tendencia hegeliana a “historicarlo” todo, con menoscabo de la inocencia del devenir), el mal de nuestro tiempo se revela como “patología anti-histórica”, en tanto que nos mostramos incapaces de pensar el presente como posibilidad, es decir, como resultado de un acontecimiento histórico abierto a su futuro trascendimiento.

Para mostrar el sentido de nuestra hipótesis y probar su alcance, consideraremos primeramente una de las premisas fundamentales del marxismo, según la cual todo giro histórico significativo posee una base material (tecnológica). El “operaismo” italiano se muestra especialmente lúcido al respecto, en su particular afán por revisar la noción marxista de *general intellect* a la altura de nuestro momento histórico (Berardi: 2005, pp.60-61). En el conocido “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse*, Marx observa que, con el desarrollo de la industria, la riqueza efectiva radica más en la *potencia* de los trabajadores (*powerful effectiveness*) que, en el tiempo y la cantidad de trabajo empleados, mientras que dicha potencia depende, a su vez, del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología o, mejor dicho, de su aplicación a la producción. Así, el *knowledge* social se trueca en fuerza productiva inmediata y las condiciones de la vida social quedan bajo control del *general intellect* (Marx: 2006, pp. 227-230).

Pues bien, a pesar de permanecer olvidado durante largo tiempo en las filas del marxismo-leninismo, el concepto de *general intellect* no sólo sigue siendo operativo sino que, con la transformación postindustrial del Capitalismo, designa la fuerza productiva central. De hecho, el paso de una “sociedad disciplinaria” a una “sociedad de control” que trae consigo sería impensable sin el advenimiento y la expansión vertiginosa de las tecnologías digitales y la red telemática durante la segunda mitad del siglo XX, hasta el extremo que hablar de la *comunicación* es hacerlo del terreno biopolítico por antonomasia. Por oposición a Habermas, para quien la comunicación es anterior y exterior a la colonización del sistema, la legitimación del nuevo orden mundial radica en un lenguaje de autovalidación inherente al ámbito de la producción y el consumo de mercancías, de tal suerte que la máquina biopolítica no es solamente industrial y comercial; en primer término, la comunicación expresa, organiza y justifica su dinamismo interno (Cfr. Hardt y Negri: 2002, p. 46).

En este escenario, la obsolescencia acelerada (siempre creciente) de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC), junto a la “hiperestimulación” semiótica al abrigo del capital en el estadio actual de su desarrollo favorece cierto “desnivel prometeico” (G. Anders) entre lo que Blumenberg denomina el “tiempo del mundo” y el “tiempo de la vida”, según el cual el hombre se encuentra *anticuado* con respecto al progreso tecnológico (Cfr. Blumenberg: 2007; Cfr. Anders: 2011). A decir de Marx en los *Grundrisse*, si toda economía se define como una economía del tiempo, no es solo porque la temporalidad constituye una dimensión fundamental de la mercancía en cuanto “tiempo de producción”, sino porque debe acelerar los procesos de creación y circulación de las mercancías como requisito para maximizar la productividad. Pues bien, el incremento de velocidad en la esfera de los intercambios comunicativos durante los últimos tiempos ha sido tan extraordinario que desborda totalmente las capacidades cognitivas y emotivas del hombre para asimilarlos y elaborarlos, hasta el prurito que se tornan independientes de su voluntad. Como consecuencia, experimentamos una suerte de *prisa* morbosa, entendida no como una condición antropológica, sino como la dimensión subjetiva de un fenómeno con mayor alcance, la forma patológica como registramos en nuestras vidas la aceleración desmesurada de los ritmos existenciales y productivos promovida por el tecno-capitalismo avanzado⁷.

7 Valga como ejemplo la “neofilia” o “avidez de novedades” (Heidegger) que alimenta la voracidad del periodismo y, como consecuencia, el correspondiente escrutinio angustioso de los signos del destino que pueden descifrarse en el presente (Cfr. Pardo Torio: 2007, p. 40).

Se trata, no obstante, de una prisa paradójica, pues repite cíclicamente el presente en la misma medida que busca trascender sus confines con la mayor celeridad posible; de tal forma que la ansiedad moderna por el futuro termina clausurando integralmente toda proyección prospectiva, toda esperanza en un nuevo advenir por razón del cual vivir en el presente, a pesar de la ilusión generalizada de que transitamos hacia un nuevo paradigma en todos los ámbitos (desde la política a la economía, pasando por la sociedad, la ciencia, el arte o la religión)⁸. En contraste con la sinfonía moderna como *crescendo* dialéctico que porta un sentido y, por tanto, no tiene como único fin ella misma, la impaciencia contemporánea recuerda a la música electrónica como puro ruido ensordecedor donde la propia velocidad inmediata de los sonidos constituye el único objetivo. Es una prisa *nihilista* (es decir, autonomizada de todo por qué o finalidad que la orienten idealmente), y su cometido consiste exclusivamente en reproducir eternamente el régimen de la producción y su lógica acumulativa, tendencialmente insaciable.

Es así como hemos llegado a una “sociedad estacionaria”, inmóvil en su frenética movilidad (Sáez Rueda: 2009, pp. 25-38). Una sociedad donde, paradójicamente, todo cambia para que *nada* cambie:

El hombre (...) está en continua actividad, hasta el punto de que sus condiciones de vida actuales parecen no concederle respiro ni reposo. Pero en su actividad desaforada, en su torbellino de movimiento, no afirma novedad cualitativa alguna de suficiente importancia como para transformar el tablero y las reglas de juego sobre las que las jugadas se multiplican vertiginosamente. Su agitación expande cuantitativamente el conjunto de acciones que una determinada situación de fondo permite, sin que ésta resulte alterada en su textura interna fundamental. En semejante estado, ni crea una imagen del mundo diferente, ni abre para sí un modo de vida distinto, sino que aumenta el número de variables y la velocidad de los desplazamientos en torno a un centro que no cesa de repetirse en todos sus modos de expresión (*Ibid.*, pp. 31-32).

Del mismo modo que don Giovanni gozaba cada día de una mujer diferente pero, en el fondo, se trataba siempre de la misma experiencia, estamos abocados, incapaces de vivir el presente en su plenitud, a desplegar nuestras vidas en la fase “estética” de la existencia tal y como fue concebida por Kierkegaard, a saber, como una búsqueda angustiada de novedades que son siempre lo mismo (pues reproducen cada vez más rápido lo que ya es), a costa de experimentar modos superiores de vida como el “ético” o el “religioso” (Kierkegaard: 2006). Lejos de orientarnos por principios y valores morales, nuestra existencia se cifra, como atestigua la figura de don Giovanni, en el plano hedonista de la vida mundana. En términos de Lacan, hemos pasado del plusvalor al *plusgozar*. Vivimos en una época *edípica*, en el sentido de la *hybris* que pone de manifiesto la tragedia griega: el capital ha matado al padre y, por ende, se diluye el “principio de realidad”, en beneficio del goce incestuoso sin límites en sus formas más depravadas. Contra el mito que identifica la revolución del 68 con la muerte del capitalismo, lo cierto es que ha jugado un papel crucial en su desarrollo, toda vez que fagocita “perversamente” (en el sentido psicoanalítico del término) el programa del goce ilimitado *hic et nunc* en la actual sociedad de consumo (“todo es posible”, siempre y cuando te lo puedas permitir económicamente) y, de esta forma, logra emanciparse de la esfera de valores burguesa, incompatible por principio con su invasión indiscriminada del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).

Y es que, bien pensado, el poder no tiene ya necesidad de recurrir a la estética de los suplicios para perpetuarse. A ojos de Marx, si el capitalismo produce sus propios sepultureros es porque la “conciencia infeliz” de la burguesía acabaría desencadenando la revolución inercialmente. A la altura de nuestro horizonte histórico, empero, las conciencias han sido colonizadas de tal modo que desaparece el “espíritu

8 Bien pensada, la proliferación de prefijos y apellidos para maquillar de consistencia real lo que sólo es futuro (micropolítica, economía global, religión posconfesional, ciencia indeterminista, sociedad del riesgo, arte transvanguardista, sobremodernidad, etc.) apenas logra disimular su irrelevancia cognoscitiva, y lo único que manifiesta su sucesión vertiginosa es la velocidad con la que ese valor se devalúa (Cfr. *Ibid.*, p. 42).

de escisión” respecto al presente del que hablaba Gramsci, hasta tal extremo que, parafraseando a Spinoza, “combatimos por nuestra esclavitud como si fuese nuestra libertad”, persuadidos de que la precariedad preponderante deriva, en el fondo, de déficits personales que nos impiden subimos al carro del futuro. De aquí se sigue una “mutación antropológica” (Pasolini) sin parangón. Nos referimos a la ascensión imparables del “último hombre” nietzscheano, a saber, la figura del que no cree ya en el futuro y proyecta todas sus ilusiones en el presente inmediato como horizonte último de sentido, ese decadente que se siente cómodo en el nihilismo de la mercancía porque no tiene nada más grande que esperar. Se trata del “*homo consumens*” (Bauman) como máquina de placer egoísta y satisfecha, paradigma viviente de la resignación, el cinismo y todo tipo de “pasiones tristes” (Spinoza), en detrimento del espíritu utópico, el coraje, la esperanza y demás “pasiones alegres” que estimulan la potencia expansiva característica del hombre fuerte y libre.

2. EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN

Llegados a este punto, estamos en condiciones de asegurar que el nuevo espíritu del capitalismo se impone bajo la forma de una nueva religión, mientras el mercado se erige como el heredero lógico y cronológico del Dios cristiano⁹. Contrariamente a la moda intelectual que postula la desertificación del imaginario religioso, la muerte de las ideologías y, sistemáticamente, el “desencantamiento del mundo” (Weber) a manos de la secularización y del laicismo, nuestro tiempo se afirma, bien pensado, como el más ideológico de la historia humana, por razón de una nueva forma de divinización (el monoteísmo idólatrico del mercado) que satura el presente en absoluto; en efecto, el mundo ha sido reducido al todo homogéneo y amorfo de la circulación de mercancías donde, literalmente, nada es lo que parece (García Ferrer: 2016, pp. 1177-1182), en lo que constituye la perversión del sueño kantiano del “universalismo” (entendido como relación entre pueblos libres e iguales que coexisten relacionándose pacíficamente, conservando la singularidad de su tradición y su cultura en base al común reconocimiento de su pertenencia al género humano).

Ahora bien, como refleja el lenguaje cotidiano (marca España, recursos humanos, inversión afectiva,...), la hegemonía del capital no sólo designa una *economización* planetaria a nivel extensivo sino que también alcanza su eco intensivamente, en la medida que todos los pueblos se ven constreñidos a asimilar la misma visión del mundo y el mismo estilo de vida, so pena del bombardeo ético y del intervencionismo humanitario¹⁰. En este horizonte orwelliano de sentido, la superestructura ideológica que justifica y glorifica la estructura económica dominante se cifra, en primer lugar, en el *economista* como sustituto del viejo teólogo medieval; a continuación, tenemos el *clero académico* de los intelectuales (como dice Bordieu, la “parte dominada de la clase dominante”) y el *clero periodístico y mediático* del *mainstream*, que ocupa el puesto vacante de los sacerdotes encargados de legitimar el poder de la Iglesia. Por último, encontramos los *fieles consumidores*, con la única tarea de registrar las consignas del capitalismo teológico a modo de un destino inescrutable. Como Nietzsche vaticinaba, hemos dejado de creer en Dios para depositar ciegamente nuestra fe en el Mercado Absoluto, ese “nuevo ídolo” inmanente cuyo objeto, la mercancía, constituye una entidad “sensiblemente suprasensible, [...] llena de sutileza metafísica y de caprichos teológicos” (Marx: 2012b, p 101).

9 No es casualidad que Nietzsche anunciara la muerte de Dios, precisamente, en el mercado (Cfr. Nietzsche: 2002, pp. 209-211). Por lo demás, la cuestión del capitalismo como religión ha sido abordada desde diversas perspectivas (Cfr. Franchini y Peticari: 2011).

10 Contra Hardt y Negri, para quienes se trata de un orden dedicado a la paz, su autoridad es siempre requerida y su efectividad consiste en producir consenso (Cfr. Hardt y Negri: 2002, pp. 29-30, pensamos que la célebre reflexión de Marx cuando analiza el llamado “proceso de acumulación originaria” no ha perdido ni un ápice de actualidad: “[El capital] viene al mundo [...] chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies” (Cfr. Marx: 2012a, p. 255).

Desde esta perspectiva, el capitalismo se arroga el atributo divino de la *ubicuidad* y, por así decirlo, el presente se torna *omnipresente*, sin dejar espacio a futuros alternativos. Erigido como gobierno sin fronteras espacio-temporales, no sólo invade el espacio exterior del mundo hasta abrazarlo como mercado mundial en nombre de la “globalización”, esa forma postmoderna del imperialismo; no sólo coloniza nuestro espacio interior, de modo que la forma mercancia vertebrada todos los parámetros de la vida. En la medida que reduce, parafraseando a Heidegger, todo lo existente a “existencia” (*Bestand*), la “condición neoliberal” del capital y su “cretinismo económico” (Gramsci) logra la hazaña de suspender el curso de la historia involucrando a todos en su orden eterno, permanente y necesario, en lo que constituye una santificación apologética del mercado que lo eleva como una entidad existente autónomamente con respecto al hombre, en lugar de reconocerlo como su propia objetivación en la historia¹¹. Efectivamente, el famoso “final de la historia” (Fukuyama) supone que las crisis financieras que sacuden nuestras vidas, los movimientos arbitrarios de la bolsa, los repuntes del *spread* y, en general, todas las formas de disciplinamiento coactivo determinadas por la nueva economía para “gubernamentalizar” (Foucault) la existencia (ultimátum de las 48 horas, *austerity*, *spending review*, *fiscal compact*,...) son experimentados no como productos sociales de los nexos de fuerza capitalistas, sino como diseños de una divinidad insondable.

Frente al poder del Estado-nación en cuanto organización del límite, el capitalismo teológico constituye un poder “ab-solutum”, por otro lado, en el sentido de que ha sido liberado de todo vínculo simbólico y real con la capacidad de gobernarlo, a causa de la progresiva disolución de la dialéctica moderna “interior/exterior” como perfecta realización de su vínculo con el Estado, un exterior donde cifra, internalizándolo, su expansión unilateral. La teología económica de nuestro tiempo termina, así pues, con el *jus publicum europaeum* (K. Schmidt) consagrado por el Tratado de Westfalia en beneficio de una economía *despolitizada*, como revela la frase más recurrente en política durante los últimos tiempos (“ausencia de alternativas”), ratificando lo que viene establecido sistemáticamente por el mercado mundial divinizado y las oligarquías económicas financieras. Como en toda ideología, la naturalización de lo social conlleva la fatalización de lo histórico. Y esto vale tanto para la derecha como para la izquierda, convertidas en meras prótesis ideológicas intercambiables del pensamiento único neoliberal, ese “extremismo de centro” (E. Balibar), con vistas a la manipulación de las masas. Mientras Stalin actuaba en nombre de las leyes de la historia, nuestros políticos hacen lo propio con las leyes de la economía. Más que dominados son, como dice Gramsci, “subalternos” del capital, sin ninguna gramática opositiva. Es la política como “continuación de la economía por otros medios”, por usar la fórmula de Von Clausewitz.

No obstante, la hipostatización fetichística del mercado y el fanatismo de la economía no estriban, sorprendentemente, en su carácter perfecto. Según la concepción tradicional del poder, el Estado debe ser aceptado porque constituye, en cuanto lugar de soberanía que trasciende y mediatiza las fuerzas inmanentes, una especie de *superiorem non recognoscens* (Bodin) o *Deus mortalis* (Hobbes). Pues bien, el nuevo capitalismo constituye la primera forma histórica donde el poder presume abiertamente de su imperfectabilidad, de modo que si hoy triunfa la ideología de la intransformabilidad del presente no es porque habitamos “el mejor de los mundos posibles”, como pretendía Leibniz; bien pensado, vivimos en el único mundo posible, un *factum* injusto y equivocado, pero irredimible e imperfectible. Para expresarlo

11 Podemos hablar con certeza, si consideramos el significado marxista del término “ideología” como “falsa conciencia necesaria”, de una “ideología del mercado” en toda regla. Cabe aplicar a propósito el mismo dispositivo crítico que Feuerbach dirige contra la religión, según el cual Dios no crea el hombre, sino que más bien ocurre todo lo contrario. Por eso, la crítica de la religión constituye, como advierte Marx nada más comenzar la introducción a *La crítica de la filosofía del derecho* de Hegel, el presupuesto de toda crítica (Cfr. Marx: 1974, p. 93).

con la terminología de Spinoza, el “capitalismo *sive Natura*” constituye, en resumen, un totalitarismo plenamente realizado y heterófono

(...) una economía de mercado universalizada que deglute en una *todo-uno* lo diferente, lo singular, lo imposible de subsumir en reglas formales comandadas por un centro que distribuye los lugares y los relaciona jerárquicamente. [...] [E]l Todo/Uno (...) es un ojo camuflado, itinerante en el campo reticular de los poderes y dispersante en la sociedad de la comunicación y de la información” (Sáez Rueda: 2015, pp. 355-356).

Ahora bien, como vislumbra Benjamin proféticamente, el capitalismo no posee una teología dogmática específica, sino que consiste en una religión puramente *cúltica*, en el sentido de que, bajo su égida, todo adquiere significado mediante una referencia inmediata al culto, hasta el prurito que puede definirse como una celebración permanente, sin tregua ni piedad, de una ceremonia sacra superdesarrollada (Benjamin: 1991, pp. 100-103). A excepción del sacrificio, asumido con resignación cotidianamente por el nuevo “preariado” como consecuencia inevitable del capitalismo triunfante (desigualdad, bajos salarios, recortes de plantilla, etc.), sus promesas de salvación ya no demandan cultivar los valores característicos de lo que Nietzsche denomina “moral de esclavos” (humildad, pobreza, compasión,...). Nuestro único mandamiento consiste en demostrar una devoción incondicional (“sin días festivos”, como dice Benjamin) por la forma mercancía a través del consumo como única vía para obtener indulgencia, más allá de la ideología que cada cual asuma (vale decir, “consume”) en la intimidad de su vida privada. El monoteísmo del mercado encierra, en este sentido, toda una pléthora de dioses menores que alimentan profusamente una suerte de *furor* teológico por acumular mercancías¹², en el marco de un circuito macabro donde la salvación prometida oscila de unas a otras al ritmo que marca su obsolescencia programada, paradójicamente, por los mismos ingenieros del *marketing* que las conciben, una especie de anarquía organizada y planificada por el mismo orden omnipresente que neutraliza por principio la posibilidad de emprender una línea de fuga hacia una tierra nueva.

3. UNA PROPUESTA EMANCIPATORIA DEL CAPITALISMO DIVINO

En tal disposición de los términos, el gran reto de la filosofía contemporánea consiste en rescatar la idea del presente como posibilidad y redimir el futuro a la luz de puntos de vista y espacios alternativos al dominio salvaje del capitalismo global y su “mística de la necesidad”. Como sabemos por la “Primera Tesis sobre Feuerbach”, lo real es devenir; el objeto (también el modo de producción capitalista) no es un dato de hecho, sino el resultado de relaciones sociales históricas, y puede ser transformado por una mediación subjetiva exitosa de la praxis humana; de tal suerte que, como afirma Heidegger en “La pregunta por la técnica”, el *sino* de nuestro tiempo no constituye la fatalidad de una coacción, por mucho que prevalezca en todas partes. Desde esta óptica, la gran enseñanza del idealismo es que la modalidad fundamental para la identidad entre el sujeto y el objeto no es la reflexión sino la *transformación* del objeto (o sea, del mundo histórico), de manera tal que se corresponda con la potencialidad del sujeto agente en cuanto ser abierto e indeterminado; como reza la célebre “Tesis 11 sobre Feuerbach”: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, por oposición a Sócrates y su compromiso de no-intervención, según el cual el oficio del filósofo es

12 La furia coleccionista de *gadgets* lo ilustra cristalinamente, en lo que podríamos denominar una “*gadgetización*” de la vida cotidiana: “En los llaveros publicitarios, por ejemplo, no ya objetos de compra sino donaciones suplementarias que acompañan a objetos prestigiosos vendidos o que resultan, por intercambio, de su propia esfera, se puede reconocer la manifestación de un abandono místico a la trascendencia de la mercancía. [...] Como en el transporte de los convulsos o de los sujetos al milagro del viejo fetichismo religioso, el fetichismo de la mercancía logra momentos de fervorosa excitación” (Debord: 1995, p. 67).

pensar en lo Verdadero, lo Bueno y lo Bello, pero debe abstenerse de aplicar su pensamiento fuera del reducto académico (Marcuse: 1979, pp. 235-247). Para ello, se impone adoptar una doble perspectiva crítica, una “deconstructiva” y otra “constructiva” o “política” (Cfr. Hardt y Negri: 2002, p. 59).

3.1. PERSPECTIVA DECONSTRUCTIVA (NIVEL INDIVIDUAL)

En primera instancia, el objetivo se cifra, una vez más, en la llamada “tarea alemana de la filosofía”, desarrollar una conciencia radical, crítica y trascendente de nuestra alienación y de-colonizar el imaginario para liberarlo de su cautividad simbólica, toda vez que la *necedad* se revela como su principal inductor. Se trata de descubrir, por una suerte de arqueología, la estructura profunda que rige nuestros discursos, nuestra experiencia interior, el modo de mirarnos a nosotros mismos..., esto es, la ideología presentista que unifica toda la humanidad en un mismo ocaso.

Somos conscientes de que no se trata de una tarea fácil, cuando el pensamiento (en sentido enfático) ha sido fagocitado por la realidad y, como dice Deleuze, los libros de filosofía ya no *interpelan* a nadie: “El individuo posmoderno quiere soluciones eficaces, técnicas, a las diversas cuestiones de la vida. Ya no es la pasión por el pensamiento lo que triunfa, sino la exigencia de saberes y de informaciones inmediatamente operacionales” (Lipovetsky: 2003, p 110)¹³. Esto es particularmente evidente en el caso de las movilizaciones sociales espontáneas *ad hoc* de corte neonanarquista que, bajo el lema “la relevancia para la realidad”, declinan todo aparato conceptual, abstracto y teórico para no amedrentar la acción directa y sin paliativos, “aquí y ahora” (Cfr. Marcuse: 1979, p. 242).

No obstante, su violencia desmedida pone de manifiesto el “mal banal” del que hablaba Hannah Arendt a propósito del caso Eichmann: si bien es necesaria, ignoran ingenuamente que la acción se muestra incapaz de sustituir a la teoría, pues ambas participan de una relación dialéctica, la acción necesita de la crítica y viceversa. De tal manera que, ante la nueva relevancia de la realidad, nos encontramos ante la exigencia perentoria de renovar el pensamiento para prestarle “armas intelectuales”, en lo que constituye, por lo demás, la actividad más genuina del ser humano; pues si el hombre es, en cuanto *ex-sistente*, el “pastor del ser”, cada uno de nosotros debe recuperar la dignidad de su esencia y convertirse nuevamente en testigo de su verdad (Heidegger: 2000a, p. 272).

Una de las grandes miserias correspondientes a la vigente ausencia de pensamiento es que, desde nuestro punto de vista, las claves interpretativas para afrontar con garantías los fenómenos contemporáneos brillan por su ausencia. Con el objeto de paliar este déficit, nos remitimos como punto de partida al célebre “mito de la caverna” de Platón, esa “metáfora absoluta” (Blumenberg) de la filosofía donde hunde sus raíces, contemplado en perspectiva histórica, el vínculo inextricable entre *verdad* y *emancipación*. En efecto, el filósofo ateniense arroja luz sobre la empresa que nos ocupa de forma paradigmática, esto es, la liberación de la humanidad desde la *comprensión* de que vive un sueño de libertad, no sólo de sus cadenas materiales sino también de las cadenas espirituales que las ocultan (en la gramática contemporánea, de la ideología que legitima el poder constituido como necesario e intrascendible). Se trata, por tanto, de una metáfora cognoscitiva y política al mismo tiempo, según la cual la búsqueda de la verdad es una búsqueda en profundidad (más allá del ámbito de la opinión y de los sentidos) y, por ende, imprime la necesidad de atravesar la superficie lívida y plana donde despliegan sus

13 Heidegger lo vaticinó antes que nadie: “De momento, sin embargo, no sabemos por cuánto tiempo el hombre se encuentra en una situación peligrosa ¿Por qué? ¿Sólo porque podría de pronto estallar una tercera guerra mundial que tuviera como consecuencia la aniquilación completa de la tierra y la destrucción de la humanidad? No. [...] ¡Extraña afirmación! Extraña, sin duda, pero sólo mientras no reflexionemos sobre su sentido. [...] ¿Qué gran peligro se avecinaría entonces? Entonces, junto a la más alta y eficiente sagacidad del cálculo que planifica e inventa, coincidiría la indiferencia hacia el pensar [...], una total ausencia de pensamiento” (Heidegger: 1989, pp. 28-29).

vidas, tan insípidas como confortables, los “últimos hombres”. Consciente de la comodidad que supone, como sabemos por Kant, ser “menor de edad”, la misiva platónica desafía la indiferencia, la apatía y la desidia preponderantes con una vieja “divisa” (*Wahlspruch*): “*Sapere aude*: ten el coraje, la audacia para conocer”.

A pesar de que existe toda una pléthora de variantes del mito platónico en la historia de las ideas, la más interesante para nuestros propósitos no lleva la firma de un filósofo sino de A. Rimbaud, en la medida que sus versos establecen una relación entre el sujeto y el pensamiento tan inaudita como necesaria, a nuestro juicio, para cuestionar la reproducción tautológica del presente y rescatar el valor inherente al futuro. Según Rimbaud, el descenso (*catábasis*) a la caverna descrito por Platón consiste, bien pensado, en un descenso al infierno del yo con el objeto de descubrir la verdadera alma del mundo (en nuestro caso, el nuevo espíritu del capitalismo), toda vez que, lejos de ser, como puede parecer a simple vista, un producto de nuestra mente, el pensamiento brota espontáneamente (de forma invisible, pero evidente) de nuestras propias entrañas (Cfr. Rimbaud: 1989)¹⁴, provocando desde sí una dirección de la mirada donde germina el comprender. Se entiende, en este sentido, por qué preguntar por aquello que merece ser interrogado no es, como enseña Heidegger, un vagar sin dirección, sino un retorno a la patria (a nosotros mismos). Y es que solo si atravesamos la oscuridad y, por seguir con el filósofo alemán, llevamos a cabo una “vivencia extrema” de la penuria, podremos reconocer los demonios que gobiernan los hilos de nuestra existencia, depotenciarlos, desactivarlos y, finalmente, identificar una forma de humanidad más libre y feliz¹⁵; Jung lo ha dicho todo respecto a esto cuando advierte, en relación al mito del héroe, que “el objeto del descenso está caracterizado en general por el hecho de la ‘preciosidad difícilmente alcanzable’ (tesoro, virgen, bebida de la vida, vencimiento de la muerte, etc.). Se halla en esa región de peligro (aguas profundas, caverna, bosque, isla castillo, etc.). El miedo y la resistencia que todo ser humano natural siente frente a un adentrarse demasiado profundamente en sí mismo son, considerados en el fondo, el miedo frente al viaje al Hades” (Jung: 1977, p. 238). El descenso al infierno porta dentro de sí, es cierto, una esperanza inaudita de regeneración profunda, pues trae consigo una suerte de “experiencia iniciática”, esto es, una metamorfosis voluntaria, creativa y constante del yo, así como de su modo de habitar el mundo; se trata de una forma de *alquimia*, por concurso de la cual el individuo disuelve sus límites y coagula una nueva subjetividad, encontrando la libertad en la

14 En la segunda “carta del vidente” que Rimbaud remite a P. Deveny (15 de mayo del 1871), el poeta admite que la inteligencia universal ha lanzado siempre sus propias ideas y los hombres se han limitado a recogerlas, como fuente de inspiración, de manera inconsciente. Desde este punto de vista, se considera el primer *autor* de la historia en el sentido más noble del término, es decir, como testigo directo y consciente de la inteligencia universal que nos habita, si bien la nueva relación que establece entre el hombre y el pensamiento (del “yo pienso” al “yo soy pensado”) fue ya bosquejada por Coleridge, Hölderlin o Novalis en el marco del pre-Romanticismo. En este sentido, R. Char afirma que la poesía comienza con Rimbaud una fase post-literaria, de tal suerte que debe ser leída en una clave “cósmico-histórica” (Hegel). En la misma línea, un gran conocedor de la literatura universal como B. Croce sostiene que el francés no es un verdadero poeta sino un filósofo, ya que su experiencia poética se constituye fundamentalmente como revelación de la verdad, mientras que antes de Rimbaud los poetas se limitaban a embellecer y endulzar las verdades de la ciencia o la fe, al hilo de los preceptos aristotélicos sobre el objeto de la poesía (lo verosímil) y la filosofía primera (la verdad). Ahora bien, si Heidegger tiene razón y la grandeza de la poesía se mide por su capacidad para anticiparse al porvenir, no podemos sino reconocer que se trata de un eminente poeta.

15 Una constante de todas las grandes tradiciones es que la sabiduría constituye, asimismo, una *alegría*. Basta recordar a propósito al Sócrates de la *Apología*, donde la identidad entre saber, virtud y felicidad es cantada del modo más alto como fundamento de la civilización greco-occidental; en el caso de la tradición hebraico-cristiana, Salomón habla de la sabiduría en los siguientes términos: “Invoqué y me vino un espíritu de sabiduría. Lo preferí a cetros y tronos, y ante ella tuve en nada a la riqueza; no me pareció comparable a la piedra más preciosa, porque a su vista todo el oro es un poco de arena; barro se puede considerar la plata frente a ella: la amé por encima de la salud y la belleza y preferí tenerla a ella antes que a la luz, porque su resplandor es inextinguible. Con ella me vinieron juntos todos los bienes, e incalculable riqueza hallé en sus manos; de todo eso disfruté, porque la sabiduría es quien lo gobierna, pero yo desconocía que fuera su madre” (7, 7-12).

salvación¹⁶. Allí donde se muestra lo indecible comienza el camino hacia lo “todavía-no-dicho”, donde un pensamiento *en crisis* despierta a la luz (*Klarheit*) descubriendo, desde sus orígenes, nuevas formas de realidad que los superan. Dante lo sugiere sutilmente en la escena final del *Infierno*, cuando inicia su ascenso (*anábasis*) hacia el cielo nada más alcanzar el cuerpo de Lucifer, que constituye el centro de la Tierra. Es al fondo de la noche, como dice Céline, que comienza el día.

Así pues, la clave de nuestra salvación hunde sus raíces en el aforismo grabado en el pronaos del templo de Apolo en Delfos: “Conócete a ti mismo”, o mejor, “escucha tu pensamiento” en su incesante revelamiento, como prescribe el fragmento 50 de Heráclito según la interpretación heideggeriana. No obstante, si el hombre es “un diálogo consigo mismo” (Hölderlin), no es porque somos nosotros los que alcanzamos el pensamiento, sino que, en sentido estricto, es el pensamiento quien nos alcanza a nosotros, nos interpela, nos despierta de nuestro letargo y nos transforma radicalmente. Ahora bien, ¿qué significa pensar? Para precisar y profundizar en las reflexiones de Rimbaud en términos más filosóficos y menos poéticos, nos remitimos a la perspicaz interpretación del “extrañamiento” (*Befremdung*) que firma L. Sáez en su particular empeño por pensar lo impensado por Heidegger. Desde una perspectiva análoga a la que adopta el poeta francés, el filósofo andaluz propone que la *lucidez* designa el único motor de la emancipación, entendida como

(...) la inteligencia atravesada por el rayo del *extrañamiento* [la cursiva es nuestra], ese relámpago que hace centellear al tormentoso litigio del mundo y nos coloca en él, como navíos entregados a bogar entre aguas procelosas. [...] Esa excentricidad pre-reflexiva que se torna en testigo de lo que ocurre iluminándolo, vulnerando su discurrir ciego y propiciando el consiguiente contacto entre acción social y fondo problematizante de la cultura” (Sáez Rueda: 2015, pp. 352-353).

Así entendido, el “extrañamiento” puede servir como movimiento desenmascarador y liberador en relación a la dictadura del capital, como pone de manifiesto una de sus expresiones más reveladoras, a saber, la “angustia” como experiencia que manifiesta la de ser (Heidegger: 2000b, pp. 93-108; Sáez Rueda: 2009, pp. 98-102). Lo primero a considerar es que la pasión en cuestión no responde a la amenaza de ningún ente en particular; a diferencia de la agonía del temeroso, escenificada ejemplarmente en la alucinación delirante de Rimbaud cuando muere y accede al infierno (Rimbaud: 1969, pp. 59-62), la “angustia” en el sentido de Heidegger se identifica con el *pathos* que caracteriza al temerario, por el cual el mundo pierde repentinamente su obviedad: “La totalidad de lo que hay (el ente en cuanto tal, en su totalidad), el amplio y diverso campo de lo que es, comparece entonces ante un extrañamiento radical, de manera que se aleja de nosotros” (Sáez Rueda: 2009, p. 98). No obstante, el temerario experimenta ante semejante abismo una suerte de serena perplejidad, en virtud de la cual se pregunta: “¿Por qué el ser y no más bien la nada?, ¿Por qué así y no de otro modo?”. En esta experiencia de la nada, siempre oculta en la vida cotidiana, el hombre se muestra capaz de admirar el mundo y vivenciar lo que Heidegger denomina “maravilla de las maravillas”: el ente es. Por tanto, el extrañamiento se constituye, desde la perspectiva de la “angustia”, como la condición para aprehender el mundo en cuanto aquello a lo que pertenecemos necesariamente: “En el *extrañamiento ontológico* [...] se pone en obra el *arte de la excentricidad*, de la *distancia existencial* que permite el re-descubrimiento del mundo. Sin ella, éste permanecería en su insistente secreto. Por ella se alcanzan la *existencia* y el *mundo recobrados*” (*Ibid.*, p. 101).

Ahora bien, el “extrañamiento” no es simplemente, como pensaba Heidegger, una fuente de *radicación* en un contexto de existencia, pues también constituye la piedra angular de nuestra condición *errática*,

16 El mundo griego denominaba “*metanoia*” a este tipo de experiencia, mientras que la tradición cristiana prefirió llamarla “conversión”, desde la óptica del bautismo como símbolo del nacimiento a una nueva vida.

por mor de la cual el alma es, como sugiere Trakl, *extranjera* sobre la tierra. Y es que, al fin y al cabo, solamente bajo su égida puede el hombre poner en cuestión el mundo, más allá del *ensimismamiento* concéntrico de la filosofía heideggeriana, como algo con lo que no mantiene un vínculo de esencia, y comprender que el estrato de “pasiones tristes” que lleva dentro no constituye el estrato final de su alma: “Sólo así puede asir lo extraordinario en lo ordinario, el azar en su necesidad, la contingencia y eventualidad de su *destinación* y, en suma, exponerse en *lo otro* de sí y de su mundo” (*Ibidem*). Por razón del “extrañamiento” errático, la co-pertenencia entre el hombre y el acontecimiento del mundo que Heidegger denomina “claro” (*Lichtung*) implica, a su vez, una lejanía irreductible respecto a toda forma de arraigo en particular, sin la cual nos encontraríamos fundidos en el mundo como el animal en su medio; si bien se constituye como iluminación del ser en un horizonte determinado, el claro también designa la radical apertura del hombre en cuanto interpelado, situándolo en la tesitura de atender dos exigencias aparentemente contradictorias, pero complementarias:

La *apropiación* de lo que vibra, en estado naciente, en el suelo que pisa, por un lado, y el saberse *expropiado* de cada territorio en el que habita, por otro. Lo que en el hombre se ofrece con el rostro de lo propio está, al mismo tiempo, amenazado desde su interior por su expropiación errática. En el acto por el que *implora* una residencia genuina y acogedora se esconde la llamada a *explorar* lo desconocido y lo ajeno” (*Ibid.*, p. 102)¹⁷.

Desde este prisma, L. Sáez invoca la figura de Don Quijote, ese héroe errático, para ilustrar una torsión de la hermenéutica a tenor de la tensión discorde entre *centricidad* y *ex-centricidad*, necesaria a fin de que la tierra por-venir no se diluya en el sueño ex-céntrico que predicen los sacerdotes de la industria cultural (Cfr. Sáez Rueda: 2012, pp. 19-25). Contra el modelo heideggeriano-gadameriano de la comprensión, el Caballero de la Triste Figura pone de manifiesto, desde el comienzo de su aventura, la condición bifronte del “extrañamiento”, en virtud del cual Don Alonso Quijano muere simbólicamente en su hacienda para revivir en un personaje ex-puesto en pos de lo ignoto, abandonando el “devenir cortesano” que le reservaba el destino para abrazar un “devenir excéntrico”, en la intemperie de toda morada. Aguijado, hablando con Rimbaud, por semejante “experiencia originaria”, no sólo re-interpreta los diversos mundos de sentido que visita en el sentido de la hermenéutica tradicional sino que, haciendo patente el quicio, des-quicia productivamente su presunta identidad como testimonio vivo del “extrañamiento”, el cual difunde por la fuerza de una ex-tradición que le arranca, por así decirlo, los movimientos; en palabras de L. Sáez:

El sentido incrustado en cada mundo concreto en el que penetra este excéntrico personaje excede el horizonte que lo subtiende, se derrama y da lugar a un laberíntico espacio plástico en el que mil historias heterogéneas se abren y se enmarañan, enredándose recíprocamente y configurando un tejido de cruces e intersecciones [...] en un complejo de *sentidos-otros*” (*Ibid.*, p. 22).

17 Es importante aclarar que la noción de “extrañamiento” que proponemos se distingue fundamentalmente del concepto concebido por Hegel de modo ambivalente como *Enttäusserung* y *Entfremdung*. En virtud del prefijo “-ent” que comparten, ambos términos designan una especie de *salida de sí* o *ex-posición*, en el sentido de una *ex-propiación* o *des-poseción* de un sujeto-esencia, a saber, la razón intemporal en su forma originaria (una exteriorización realizativa, en el primer caso, y enajenante, en el segundo). Pues bien, a nuestros ojos, Hegel se equivoca porque, pensado como *ek-sistencia*, el sujeto no es un *eidós* desplegable y eterno *a priori*, sino su propia exposición en la facticidad del mundo, es decir, “ser-en-el-tiempo”. Lejos de regirse por un supuesto Absoluto identificado con el “final de la historia”, como pretende la tradición onto-teológica occidental, la condición errática que nos define tan sólo obedece a la “inocencia del devenir” que Nietzsche predica (Cfr. Sáez Rueda:2015, p. 103 ss). Para profundizar en el concepto hegeliano de “extrañamiento”, nos remitimos al magnífico estudio de P. Cerezo al respecto (Cfr. Cerezo Galán: 1988, pp. 59-89).

Así pues, el Caballero Andante encarna una hermenéutica de la *encrucijada*, poniendo de relieve, por motivo de su asombro perplejo, la *discontinuidad* virtual del presente en cuanto “brecha” donde luchan dos mundos (uno pasado que resiste céntricamente y otro futuro, invocado ex-céntricamente), con prejuicio de la *continuidad* de las interpretaciones que configuran efectivamente toda tradición.

Ciertamente, el “extrañamiento” debe permanecer necesariamente en una especie de letargo, en cuanto que nos encontramos inmersos en el mundo y estamos habituados a recibir la asistencia de lo que ocurre¹⁸. A la altura del presente, sin embargo, dicho letargo se halla postergado en la centricidad opaca de una “jaula de hierro” (Weber), hasta tal punto que lo extraño, paradójicamente, ha cesado de extrañarnos, con menoscabo de la ex-centricidad que late en el seno de nuestro ser interrogante y, por ende, de la posibilidad misma del devenir. Se impone, por tanto, la necesidad perentoria de elaborar una ética de la lucidez con el objeto de proteger el extrañamiento de la necedad, mantenerlo en vilo y vigorizarlo. Dado que establecer sistemáticamente sus principios y condiciones rebasaría los límites del presente trabajo, debemos conformarnos con señalar su disposición fundamental, a la espera de un examen más riguroso. Nos referimos a la *actitud de escucha*, esa capacidad (pre-reflexiva y pre-lógica) de sentirse afectado, mediante una suerte de “meditación” (*Besinnung*) que deviene espera, recuerdo y devoción, por el pensamiento que nace dentro de nuestro ser, en lo que constituye una tarea heroica, ya que la voz sutil de la sabiduría es distorsionada constantemente por el rumor incesante que nos circunda.

Ahora bien, ¿Cómo se traduce dicha disposición en la temporalidad del vivir? En la línea de la “jovialidad” (*Heiterkeit*) nietzscheana, la propuesta de Heidegger para aprehender la problematicidad del mundo y dar inicio a la transformación antropológica que constituye, según la profecía de Rimbaud, su corolario inevitable, se cifra en adoptar una disposición de “serenidad” (*Gelassenheit*) (Heidegger: 1989, pp. 26-27). No nos pasa desapercibido que el término alemán ha sido traducido con relativa frecuencia en términos derroteristas, como una suerte de “abandono” a la necesidad inexorable de un “destino” (*Geshick*) que escapa a todo fin ético (para nosotros, la marcha triunfal del capitalismo erigido como único mundo posible). Según nuestra lectura, en cambio, la “serenidad” no consiste en acatar el sistema de forma incondicional y sumisa, como tampoco se trata de arremeter contra él ciegamente. Por oposición al pensamiento meramente calculador, el pensamiento meditativo exige que no permanezcamos atrapados en una única representación, que no sigamos marchando en una sola dirección. Se trata, como diría Nietzsche, de convertirnos nuevamente en buenos vecinos de las cosas más cercanas y habitar jovialmente el aquí y ahora de la vorágine consumista, dejando que las mercancías descansen en sí mismas de tal manera que podamos desembarazarnos (*Loslassen*) de ellas en cualquier momento, como algo que no nos compete propiamente. Solo de este modo podemos convertirnos en instrumentos capaces de resonar productivamente las vibraciones del pensamiento originario.

Por tanto, la “actitud de escucha” implica decir simultáneamente “sí” y “no” a la realidad devenida por el capitalismo absoluto, de manera que estamos en la jungla del mercado, pero al abrigo de su amenaza, y el fragor de mercancías que nos rodea se encuentra simultáneamente dentro y fuera de nuestras vidas. Es más, lejos de suponer una dimisión de la acción, decir “no” supone, asimismo, cultivar una serie de hábitos irreverentes, como Sloterdijk recomienda desde la óptica del quinismo (*kynismos*), expresado modélicamente por Diógenes. Aunque no podemos evadirnos de los “campos colectivos de excitación” que habitamos, debemos negarnos a participar en ellos de vez en cuando provocando cortocircuitos y alterando los *inputs* estresantes que recibimos. Desde esta perspectiva, la tarea de la filosofía en nuestra época sería “demostrar que un sujeto puede ser interruptor de la información, y no un simple canal de transmisión que sirve de paso a las epidemias temáticas y oleadas de excitación” (Sloterdijk y

18 Nuestra relación con las circunstancias es primordialmente pre-reflexiva, es decir, *contamos* siempre con las cosas como *conditio sine qua non* para reparar en ellas (Cfr. Ortega y Gasset: 1970, pp. 99-120).

Heinrichs: 2004, p. 88) o, desde la óptica de Safranski, desarrollar un sistema cultural de filtros de cara a la protección inmunológica de nuestro espíritu, mediante prácticas como actuar con menor rapidez, posibilitar el capricho, fomentar el sentido de lo local, mostrar capacidad para desconectar, etc.,¹⁹.

3.2. PERSPECTIVA “CONSTRUCTIVA” O “POLÍTICA” (NIVEL COLECTIVO)

Para que el rayo del “extrañamiento” perviva más allá del instante iluminador de la comprensión y podamos abrir, en la línea de la experiencia moderna del futuro como excedente respecto al presente, una fase dialéctica en nuestro “presente omnipresente”, la tarea del pensamiento se cifra, según Gadamer, en refugiar ese momento de claridad en la palabra para que devenga discurso que alcanza a todos (Cfr. Gadamer: 2002, pp.252-255). Y es que, frente a la ideología del neo-liberalismo dominante, la libertad no se cifra en el individuo aislado; bien entendida, la libertad es siempre libertad *social* (compartida), en el sentido de que únicamente cobra significado dentro de la comunidad, como resultado de la unión de la voluntad del individuo con la voluntad de los otros. Así que, como apostilla Beltor Brecht, ninguno puede salvarse por sí mismo: “O todos o ninguno, o todo o nada”. La emancipación aparece ahora, así pues, como un problema político: “En todo caso, se plantea la cuestión de saber cómo el uso de la razón [del *pensamiento*, desde la perspectiva pre-reflexiva que nos incumbe] puede tomar la forma pública que le es necesaria, cómo la audacia de saber puede ejercerse a la luz del día, mientras que los individuos obedecen tan exactamente como sea posible” (Foucault: 2003, pp. 78-79). La pregunta es, en definitiva: ¿Cómo construir, sobre la base del “extrañamiento”, una comunidad política no ya de “vecinos del ser”, en el sentido de Heidegger, sino de Caballeros Andantes? En otras palabras, ¿Cómo puede devenir universal, en un sentido cristológico, la “experiencia iniciática” que Rimbaud vive en su propia carne?

Desde una lectura humanista del planteamiento gadameriano, cabe pensar que, si la conciencia humana puede, de hecho, madurar, entonces debe ser educada al disenso contra el poder omniabarcante de nuestra época mediante una pedagogía del sentido histórico y de la posibilidad que renuncie a naturalizar el modo de vida consumista como si fuese el único posible. Pero según la “metáfora universal” que inspira nuestra propuesta, la incidencia política del extrañamiento no estriba en el terreno de lo *decible* expresamente, como señala Gadamer, sino en la *compasión* del filósofo hacia sus semejantes tras despertar de su falsa conciencia, por razón de la cual retorna a la caverna para liberarlos de su esclavitud. Desde este punto de vista, el *héroe trágico* representa, como sugiere L. Sáez, una amenaza de dimensiones insospechadas para los dueños del capital, en la medida que asume el gran orden simbólico de lo único dominante mediante una *culpabilidad* temeraria y gloriosa, fomentando la solidaridad y la batalla conjunta contra su lógica niveladora (Cfr. Sáez Rueda: 2015, pp. 388-389); en términos de Jaspers: “[El héroe trágico] experimenta que yo soy culpable del mal que ocurre en el mundo si no he hecho todo lo posible, incluyendo el sacrificio de mi vida, para evitarlo; soy culpable porque vivo y puedo seguir viviendo mientras esto sucede. De ese modo abarca a todos la culpa compartida de todo cuanto ocurre” (Jaspers: 1995, p. 65)²⁰. Según las teorías freudianas y lacanianas, semejante sentimiento de atrición radica en una supuesta carencia constitutiva del ser humano; según nosotros, empero, surge del “extrañamiento” radical ante el presentismo absoluto predominante, su temporalidad hiperacelerada

19 No debemos ignorar la dificultad que supone implementar semejantes acciones en nuestra sociedad de la comunicación, en tanto que la no-comunicación es también un “acto comunicativo” en la red comunicativa global, como revela la función de *stand by* que poseen los teléfonos móviles (Cfr. Safranski: 2004, p. 113).

20 Adam Smith se distingue entre sus contemporáneos por reconocer la importancia ética del sistema de las pasiones, en virtud de lo cual se constituye como un referente ineludible de nuestra perspectiva. Para el pensador británico, en efecto, la irrupción espontánea de la solidaridad arrastra al hombre a experimentar emociones que escapan a su control, como la súbita identificación con los fracasos de la sociedad (Cfr. Sennett: 2000, p. 38).

(sin futuro) y la concomitante precariedad existencial que todos experimentamos cada día, por la cual se ofende profundamente.

Para articular nuestra culpa compartida políticamente, es de recibo replantear críticamente el nexo existente entre “superestructura” e “infraestructura”: dado que las condiciones históricas han cambiado en el sentido que mostramos en el primer apartado del trabajo (lamentablemente, la síntesis entre conciencia y existencia no ha sido alcanzada, sino más bien todo lo contrario), no tenemos más remedio que desmarcarnos de las consignas marxistas sobre la revolución. Y es que la premisa dialéctica del abatimiento no produce ya ninguna perspectiva de alternativas y autonomía a largo plazo en la época de la penetración, toda vez que resulta imposible abatir un modelo reptante, proliferante y difuso, donde la mayor parte del deseo social participa en el juego que constituye la mente global (Berardi: 2007, pp. 171-172. En lugar de invocar al antagonismo y posicionarnos más allá del mundo, debemos buscar formas de relacionarnos con el medio que nos sustraigan al yugo que nos somete, aprovechar las perspectivas y posibilidades existentes y concretas que disponemos para un cambio radical, abierto al futuro.

Pues bien, si actualmente existe algún factor decisivo en el proceso de producción globalización, ese es el trabajo creativo a través de la alta tecnología²¹. La cuestión es: ¿Cómo transformar una necesidad impuesta a la mayoría en un instrumento para la emancipación? ¿Cómo hacer posible una autoorganización de las fuerzas productivas que el capital domina y administra siguiendo sus propias reglas y su propio código? Según nuestra hipótesis, el *neobarroco* se presenta como un movimiento ejemplar al respecto (*Ibid.*, pp.371-379). Como apunta B. Echeverría, el barroco es un *ethos* (un principio de construcción del mundo de la vida) que se constituye en relación con el capital como forma de fagocitarlo, o sea, como algo por derrotar desde sus propias bases, inadmisibles e impropios (Echeverría Andrade: 1998, p. 37ss). En este contexto, las cosas pierden su valor de cambio para adoptar un valor propio (cualitativo), podemos disfrutarlas e, incluso, convertirlas en dispositivos críticos de un “barroco en cólera”. Se trata, en la jerga de Echeverría, de un proceso de “codigofagia”, en el sentido de que permite pasar y niega el código capitalista al mismo tiempo, resignificándolo de tal forma que lo subordina al código dominado en un principio. Asimismo, dicho proceso da lugar a una “razón antropofágica”, por mor de la cual todas las perspectivas se integran, mediante el fenómeno de la “carnavalización”, en una cosmovisión diversa y sacrílega (De Campos: 1981, pp. 10-25).

La misiva de Echeverría ha sido recogida y elaborada brillantemente por Hardt y Negri con su noción de “multitud”, en lo que constituye, a nuestros ojos, la solución más prometedora hasta la fecha para contrarrestar el desarrollo extremo del capitalismo y crear algo nuevo, toda vez que ha sido imprescindible para construirlo y todavía lo es, como su “materia prima más importante” (Heidegger), para mantenerlo; dicho con sus propios términos: “La multitud es la carne verdadera de la producción posmoderna” (Hardt y Negri: 2004, p. 129)²². Uno de los puntos fundamentales de estos autores es que, si la “multitud” necesita de un proyecto político con vistas a su emancipación, es imprescindible la organización de la “sociedad en red” (Castells); por eso, cuando Zolo se muestra sorprendido ante el “fervor tecnológico e industrialístico (casi laborista)” que yace latente en *Imperio*, Negri se justifica señalando que si concede tanta importancia a la revolución de la información y las nuevas vías de comunicación es porque

21 Aunque las formas industriales de prestación laboral continúan siendo operativas, el “trabajo en red”, de “recombinación” o “infoproducción” funciona como elemento de transformación tendencial y constituye, al menos desde la difusión de las nuevas tecnologías y el consiguiente proceso de mentalización de la producción de mercancías en el curso de los ochenta, el sector más dinámico. *Ibid.*, p. 171. Efectivamente, el poder del capitalismo se funda en una estructura reticular, regida por relaciones. Sin embargo, dichas relaciones poseen un carácter ficcional, ya que debe interceptar y cortocircuitar la libre autogeneración social en su impulso al dominio (Cfr. Sáez Rueda: 2015, p. 221).

22 Algunos autores cuestionan que el concepto de “multitud” introduzca diferencias significativas con respecto a otras categorías obsoletas a la hora de arrojar luz sobre los fenómenos contemporáneos, como son “pueblo”, “masa”, “clase”,... (Cfr. Hauerwas: 2003, p. 23).

proporciona nuevos espacios de libertad²³. Desde este ángulo, las NTIC se presentan, dentro de los límites marcados por la “serenidad”, como las mejores armas posibles de cara a interiorizar y deglutir, en el sentido de la “codigofagia” neobarroca, el nuevo capitalismo. Es más, no sólo podemos, sino que debemos utilizar las herramientas de comunicación con las que contamos como *conditio sine qua non* para que tenga lugar un nuevo inicio (Hardt y Negri: 2004, p. 129). La crisis muestra, de este modo, su sentido positivo, esto es, abrir una posibilidad de transformación; en palabras de Hölderlin, citado por Heidegger: “En el peligro crece lo que salva”.

La esperanza casi mesiánica que Hardt y Negri (2002) depositan en las NTIC sólo resulta inteligible si reparamos en la oportunidad privilegiada que proporcionan para congregar lo plural en una “nueva singularidad productiva” (*Ibid.*, p. 395)²⁴, por medio de una suerte de “cooperación cognitiva”²⁵ implementada en el marco de intercambio lingüístico que constituyen las nuevas redes de conexión²⁶. De tal suerte que, en correspondencia a la “razón antropofágica” y al fenómeno de la “carnavalización” del neobarroco, ambos autores apelan por la *heterogeneidad* y la *hibridación* (la “metamorfosis biopolítica”, según la fórmula de Negri) para trascender el sistema, elevando las figuras del *mestizo* y del *criollo* a la condición de nuevos sujetos revolucionarios, a contrapelo del miedo a la diferencia que propagan impunemente los sectores más conservadores de Occidente (Gelado: 2009, pp. 20-21)²⁷.

No obstante, la impronta de este movimiento en una hipotética liberación de la humanidad al abrigo de las NTIC posee dos rostros diferenciados (Cfr. Sáez Rueda: 2015, p. 361ss). En el neobarroco europeo, brilla con luz propia la figura del infinito proteico y autoalterante del “pliegue”, que vincula por “síntesis disyunta”²⁸ lo diferente en sus curvaturas, convexidades y concavidades, componiendo una especie de *polifonía de polifonías* donde también tiene cabida lo disarmónico, como ocurre en el jazz y la música politonal y atonal; si el neobarroco posee, de hecho, una dimensión *trágica*, es porque

- 23 Resulta especialmente significativo que en 1977 (el mismo año que S. Nora y A. Minc acuñaron la palabra “telemática”), S. Jobs y S. Wozniak registraron la marca Apple con el propósito de fabricar una máquina comunicativa según el eslogan *information to the people*, que hacía referencia al *power to the people* de las Panteras Negras (Cfr. Berardi: 2007, p. 173).
- 24 Valga como testimonio la experiencia de Radio Alice en el marco del 77 boloñés, en lo que constituye el primer paso consciente hacia la formación de un proceso de organización autónoma del trabajo que tiene por objeto la alternativa social y la autonomía del dominio capitalista a partir de instrumentos de producción comunicativa (Cfr. Berardi: 2007, p. 170).
- 25 La capacidad de “cooperar cognitivamente” a través de su propia creatividad ha sido asimilada a la “multitud” por varios intelectuales y artistas antes que Hardt y Negri, como Marcuse o W. Whitman en su “Pasaje a la India” (Cfr. Pieterse: 2004, p. 36; Cfr. Grunzweig: 2005, p. 160).
- 26 En términos de F. Guattari, las redes telemáticas funcionan como “agentes colectivos de enunciación”, en el sentido de que permiten a una comunidad sin raíces comunes encontrar sus propias reglas de identificación y de mutarlas continuamente [Citado por Berardi: 2007, p. 172]. Por su parte, J. Echeverría ha mostrado el potencial adquirido por la telemática, con el desarrollo de las tecnologías P-M-P y del lenguaje informático VRML, promocionando la interactividad en un amplio abanico de escenarios virtuales (Cfr. Echeverría Ezponda: 2000, pp. 88-121).
- 27 Según Hardt y Negri, la heterofobia contemporánea tiene como principal promotor los Estados Unidos y constituye el principal obstáculo para que la “multitud” desarrolle su potencial emancipador, en la medida que le induce a creer que su activo más importante (la mezcla) es lo que la pone en peligro. Cfr. Hardt y Negri: 2004, p. 157. Cfr. Spivak: 2002, pp. 47-65; p. 62. En esta línea, Worth denuncia que la historia del país norteamericano se define a través de las némesis él mismo crea. Cfr. Worth (2002): “Truth, right and the american way; a nation defines itself by its evil enemies”, en: *The New York Times*, p. 1. Recuperado el 11 de diciembre de 2015 en: <http://www.nytimes.com/2002/02/24/weekinreview/truth-right-and-the-american-way-a-nation-defines-itself-by-its-evil-enemies.html?pagewanted=all>. Mientras Clarke advierte que los “otros” fabricados por Hollywood no hacen sino proyectar los miedos relativos a ideologías americanas particulares (Cfr. Clarke: 1997, pp. 3-34). Readings va más lejos y observa cómo los estadounidenses consideran que cualquier postura contraria a su propia lógica representa una ofensa contra la misma humanidad (Cfr. Readings: 1997, p. 174). Pensándolo bien, la vocación por demonizar lo “otro” constituye, para nosotros, un *topos* de todos los tiempos. Por ejemplo, los griegos se referían a los “bárbaros” para racionalizar la diferencia entre los ciudadanos y el resto y, en la Roma imperial, los patricios conferían la categoría del “otro” a las clases subordinadas. Actualmente, esta gestión de la alteridad como mecanismo de diferenciación sigue vigente para medir las diversas culturas en relación al rasero occidental “blanco” (Cfr. Sharma, A. y Sharma: 2003, p. 305).
- 28 Sáez Rueda ha estudiado en profundidad la importancia crucial de este concepto en el pensamiento deleuzeano (Cfr. Sáez Rueda: 2007, pp. 417-456).

conjuga tensionalmente elementos discordantes y confrontados en una comunidad *per-turbada*, cuyas diferencias escapan al mito del consenso (Cfr. Sáez Rueda: 2015, p. 382; Cfr. Deleuze: 1989, p. 107ss.; p. 175 ss). Pero a pesar de desplegarse como un movimiento caótico e imprevisible, la autoafección recíproca entre los diversos mundos termina generando, a causa de los múltiples encuentros rizomáticos que constituye su “historia embrollada”, un orden transfigurado y en constante devenir. No se trata, por tanto, de un cosmos regido por leyes eternas ni de la pura arbitrariedad, sino de un “caosmos” siempre naciente, sin fundamento ni finalidad última (Sáez Rueda: 2012, p. 20).

En el mundo hispano, el pliegue consiste, según Gracián, en un *modus operandi* con profundidad ontológica que comprende el *ingenio* y su máxima cualidad (la *agudeza*), un ingenio trans-individual y móvil en la colectividad que guía la resolución creativa de problemas y la innovación, más allá del mero cálculo instrumental donde se cifra la racionalidad capitalista. En cuanto forma de *arreglárselas* con el mundo, el ingenio reúne lo heterogéneo mediante una inteligencia creadora o *ars inveniendi* (Sáez Rueda: 2009, pp. 247-250) que cumple dos funciones. Además de captar, gracias a su *agudeza perceptiva*, el fondo problemático de lo real (vale decir, “auto-extrañarse”), su *agudeza responsiva* le permite *ingeniárselas* para resolverlo vinculando numerosas “maneras” (modos de operar y comportarse) en la estabilidad relativa de una conformación polimórfica e imprevisible, por la cual le proporciona un nuevo rumbo; resumiendo, el ingenio:

Des-cubre’ una *tesitura* dinámica en el mundo entorno, en ese devenir diferencial en el que los cursos prácticos se encuentran, lanzando en su movimiento disyunto un litigio real. Al mismo tiempo, [...] se *pone en obra* afrontando dicha realidad problemática, mediante la creación inventiva de una trayectoria insólita, sorprendente, novedosa. [...] Parte de y hacia y, [...] por ser *in status nascendi*, reconfigura sin cese todo ‘de’ y hace surgir una y otra vez un ‘hacia’. Por eso, es aliento de la inteligencia que vibra en el devenir (*Ibid.*, p 248).

En cualquier caso, el infinito del pliegue se constituye como una fiesta de autocreación. Es el reino de la mezcla, donde la diferencia se congrega rizomáticamente en un trenzado de cruces que deviene por exuberancia y exceso: de un lado, encierra un potencial ingente (puede presentar un número ilimitado de plegaduras); de otro, es virtualmente inagotable (su desmesura inherente le arrastra inexorablemente a trascender toda conformación efectiva). Digamos que el pliegue neobarroco tiende, en definitiva, a un *imposible necesario*: “La génesis enriquecedora del mundo (necesaria, porque es autocreativa y proteica; imposible, porque no tiene un final, sino que es un *sinfin*)” (Sáez Rueda: 2015, p. 370).

4. ¿LUCES DE AURORA?

Es evidente que el progreso tecnológico ha transformado el modo de entender las relaciones personales y la comunicación social, y ello no sólo en lo que concierne a las herramientas que utilizamos para comunicarnos efectivamente, sino que también condiciona decisivamente nuestro modo de habitar el mundo. La creciente popularidad de las NTIC (en general) y las redes sociales (en particular) han suscitado durante los últimos tiempos una gran polémica acerca de su verdadera utilidad a la hora de fomentar las virtudes democráticas y han sido acusadas de favorecer las relaciones superficiales y disuadir a los individuos de cultivar su compromiso cívico.

Sin embargo, es imposible ignorar que desde su arribo a mediados del siglo XX han jugado un papel crucial para que los ciudadanos encuentren causas comunes, participen en la vida pública y revitalicen el proceso democrático, como revela la idea de “ciudadanía 2.0”. Facebook, Twitter, LinkedIn, Google Plus, Youtube, PRWeb, blogs, foros y aplicaciones móviles son solo algunos de los canales que disponemos actualmente para expresar nuestra opinión, apoyar causas cívicas de forma

activa y convertirnos en agentes de cambio social. Con la “brecha digital” prácticamente suturada y como contrapunto del declive que sufren los sistemas de organización colectiva tradicionales (partidos políticos, asociaciones, sindicatos,...), la moda digital aumenta sin cesar en la totalidad del orbe y, con ella, crece el espíritu colaborativo de los usuarios, cada vez más conscientes, implicados y creativos; es la eclosión del “cyberactivismo”, definido como “toda estrategia que persigue el cambio de la agenda pública, la inclusión de un nuevo tema en el orden del día de la gran discusión social, mediante la difusión de un determinado mensaje y su propagación a través del ‘boca a boca’ multiplicado por los medios de comunicación y publicación electrónica personal” (De Ugarte: 2007, p. 126). Diariamente surgen, de hecho, múltiples iniciativas espontáneas de participación y emprendimiento con una orientación comunitaria (reivindicar el derecho a una vivienda digna, defender la igualdad de la mujer en la sociedad, proteger el medio ambiente del cambio climático, salvar especies de animales en extinción, etc.), en base a la capacidad de las NTIC para crear intersubjetividad en la distancia, captar recursos e incitar a la movilización, permitiendo la formación de colectivos alrededor de unos principios comunes.

Desde esta perspectiva, existe la opinión cada vez más extendida de que la “multitud” constituye ya una realidad tangible, se ha consagrado como un sujeto político singular y autónomo con un alto grado de madurez, y todas sus manifestaciones públicas confirman fehacientemente su capacidad para ejercer contrapoder reticularmente, desde el anonimato y la difusión²⁹. En efecto, las protestas multitudinarias desencadenadas durante los últimos tiempos en todos los sectores de la sociedad ponen de relieve un sentimiento de indignación generalizado que recuerda a la “culpa compartida” de la que habla Jaspers, en tanto que pone en marcha formas de organización colectiva contra el ahondamiento acelerado de la desigualdad, la injusticia y, sistemáticamente, la precariedad que atraviesa, como una flecha, nuestro momento histórico. manera que, a ojos vistas, la nueva “multitud” se muestra capaz de sumar la singularidad irreductible de cada uno de sus miembros en aras de un fin común.

Por desgracia, sin embargo, la promesa inherente a los movimientos de la “multitud” no promueve la interrelación de lo plural y lo diferente con el alcance universal que demanda la emancipación de la humanidad, pues se encuentran confinados a menudo en la intimidad esencialista de microidentidades conformadoras tan dispares como “Cyberfeminismo”, “Primavera árabe”, “*Occupy Wall Street*”, “*Stop desahucios*”, etc., olvidando con demasiada frecuencia, en el empeño por alcanzar sus metas puntuales y parciales, que el único caballo de batalla es el capitalismo global y teológico del presente, toda vez que conlleva *estructuralmente*, por razón de su carácter absoluto, la irrepresentabilidad misma de un futuro alternativo. Por ejemplo, el “cyberactivismo” comprende dos grandes modos de organización entre los usuarios. En la mayoría de los casos, los individuos se limitan a aportar algo para mejorar la visibilidad de una campaña determinada y ni siquiera participan en su diseño. La segunda forma de organización surge como respuesta a un acontecimiento traumático mal gestionado por las autoridades, conlleva la creación de un debate social y puede derivar en la creación de una “ciberturba”, esto es, un nuevo consenso social. En numerosas ocasiones, para más escarnio, se confunden reivindicaciones meramente lúdicas (sin ninguna connotación política) con manifestaciones de la “multitud”, a pesar de limitarse a cumplir una

29 Aunque Negri sitúa su nacimiento público en la cumbre de Seattle, la condición de sujeto político de la “multitud” ha sido creada y consagrada a lo largo de los ciclos revolucionarios de extrema intensidad que han escrito con letras de sangre la historia de los siglos XIX y XIX, desde el nacimiento de la Primera Internacional hasta la Revolución China y sus respectivas reverberaciones en Latinoamérica y África desde los sesenta, pasando por la Revolución Rusa de 1917 (Cfr. Hardt y Negri: 2000, p. 51).

función identificativa de la ideología de los individuos que las secundan, o pueden responder, incluso, a motivaciones espurias, en el caso de las empresas que organizan eventos en la red³⁰.

Vistas las cosas así, el gran reto de la “multitud” es gobernarse a sí misma, integrando universalismo y particularismo en una sola unidad de acción regida por una forma de legalidad “caosmótica”. Una “multitud” del disenso, que sea capaz de oponerse sistemáticamente a la lógica unidimensional del poder y tejer los diversos modos de pensar antagonistas en un horizonte político unitario, o sea, reunificar y coordinar todas las fuerzas fragmentarias y plurales que se oponen a la sociedad de mercado, a fin de recuperar la hegemonía de lo político sobre lo económico e instaurar una comunidad democrática de hombres libres e iguales, un universalismo de la diferencia³¹. No obstante, la libertad de lo heterogéneo debe ser entendida de tal modo que, en su afán por escapar al absolutismo del mercado, las distintas singularidades resistan la tentación de ser hipostasiadas en una sustancia para realizarse proteicamente, mediante procesos relacionales y diferenciales que pongan en juego una autogeneración tensional y creativa *en estado naciente*. Efectivamente, la “multitud” solo puede ser un revulsivo si hace de la diferencia, allende sus diversas aproximaciones ideológicas, una relación dinamizada por la afectación recíproca en todos los niveles, saberes y prácticas; entonces, el conflicto se torna “multicanal” (tiene lugar en numerosos frentes), emergiendo del aparente caos un “orden espontáneo” (*swarming*) de consecuencias imprevisibles que puede resultar mortífero para el sistema.

La buena noticia es que, bajo el infierno, en la noche de la historia, se divisan luces de aurora infinitamente luminosas, vislumbres concretos de transformación, regeneración y nacimiento. Apenas despierta de esa mentira inconsciente de sí que nos venden como progreso y libertad, en el momento que comienza a consumarse por el fuego de la verdad, la “multitud” actual se presenta como un sujeto social y una lógica de la organización colectiva con la lucidez y la creatividad que requiere oponerse con aires renovados, si cultiva la actitud de escucha necesaria y consigue adoptar una perspectiva de integración, a la forma de soberanía omniabarcante de la actualidad. Más que un acontecimiento del cual se perciben ya los primeros signos o los albores de una nueva totalidad, podemos entrever una “salida” o “vía de escape” (*Ausgang*) de nuestro “estado de tutela” histórico; una liberación que constituye, como la *Aufklärung* que decía Kant, un proceso en desarrollo (donde los hombres participan colectivamente) y una tarea u obligación (que debe ser ejecutada personalmente, con coraje y determinación). Pero como todavía no ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias el enorme potencial crítico y fagocitador que distinguimos en sus agenciamientos e hibridaciones, debemos hablar de una “multitud” todavía “porvenir”, o sea, una “multitud” que porta la impronta, todavía en ciernes, de un futuro posible y necesario.

- 30 Valga como ejemplo el llamado “arte efímero 2.0” de los *flash-mobs*, convocatorias espontáneas en la red donde un conjunto de personas anónimas (“muchedumbre instantánea”) se reúne en el espacio público para realizar una breve acción coordinada o *performance* mediante la cual ofrecen un punto de vista de su entorno y canalizan un estado de ánimo (Cfr. Rheingold 2009). No obstante, por mucho que los *media* sólo reflejen su aspecto absurdo y anecdótico, cabe pensar que los *flash-mobs* no sólo constituyen “poesías visuales” o “esculturas efímeras” sino que, más allá de su carácter ocioso, tienen una dimensión apelativa, en la medida que interrumpen momentáneamente el ritmo frenético de nuestro mundo, llaman la atención sobre la normalización social y, en definitiva, movilizan a la gente.
- 31 Hardt y Negri han recibido numerosas críticas porque no ofrecen una respuesta satisfactoria a la cuestión sobre cómo puede funcionar efectivamente la “multitud” como motor de cambio, logrando que todas sus acciones converjan sin necesidad de líderes, más allá de los posibles objetivos contrapuestos (Cfr. Dean, J. y Passavant: 2003, p. 26; Cfr. Thoburn 2003, p. 137). En realidad, la única explicación de Negri a propósito es que lo que aglutina y concede estatus político a la “multitud” son sus acciones simultáneas (“cadenas de equivalencia”, en términos de Laclau) erigidas, como advierten Byers y Nolte, en portavoces de la comunidad internacional (Cfr. Hardt y Negri: 2004, p. 190; Cfr. Laclau: 1996, pp. 47-66; Cfr. Byers y Nolte: 2003, p. 99).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre*. Vols. 1 y 2. Pre-textos, Valencia.
- Benjamín, W. (1991). *Gesammelte Schriften, Band VI. Fragmente, Autobiographische Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Berardi, F. (2007). *Generación Post-alfa. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Berardi, F. (2005). Del intelectual orgánico a la formación del cognitariado. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 66.
- Blumemberg, H. (2007). *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Pre-textos, Valencia.
- Byers, M. y Nolte, G. (2003). *United States hegemony and the foundations of international law*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Cerezo Galán, P. (1988). En torno a la distinción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la *Fenomenología del Espíritu*, In: *Razón, Libertad y Estado en Hegel*. Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Clarke, D. P. (1997). *The cinematic city*. Routledge, London.
- Dean, J. y Passavant, P. (2003). *The Empire's new clothes: Reading Hardt and Negri*. Routledge, London.
- Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Naufragio, Santiago de Chile.
- De Campos, H. (1981). Da razão antropofágica: a Europa sob o signo da devoração" *Revista Colóquio-Letras*, 62.
- Deleuze, G. (1989). *El pliegue, Leibniz o el barroco*. Paidós, Barcelona.
- De Ugarte, D. (2007). *El poder de las redes: Manual ilustrado para personas, colectivos y empresas abocados al ciberactivismo*. El Cobre, Barcelona.
- Echeverría Ezponda, J. (2000). *Un mundo virtual*. Plaza & Janés, Barcelona.
- Echeverría Andrade, B. V. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era, Ciudad de Méjico.
- Franchini, S. y Peticari, P. (2011). *Il capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*. Mimesis, Milano.
- Foucault, M. (2003). ¿Qué es la ilustración?, In: De La Higuera, J. (ed.). *Sobre la ilustración*. Tecnos, Madrid.
- Fusaro, D. (2011). *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*. Bompiani, Milano.
- Gadamer, H. G. (2002). *Acotaciones hermenéuticas*. Trotta, Madrid.
- García Ferrer, B. (2016). Revolución espacial y 'desarraigo'. Una crítica de sus implicaciones psicosomáticas en el capitalismo virtual, *Pensamiento*. Revista de Investigación e Información Filosófica, 72 (274).
- Gelado, R. (2009). La multitud según Hardt y Negri: ¿Ilusión o realidad?, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 39 (110).
- Grunzweig, W. (2005). Imperialism, In: Kummings, D. D. (ed.). *A Companion to Walt Whitman*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004). *Multitud*. Debate, Barcelona.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós, Barcelona.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, Londres.

- Hauerwas, S. (2003). *Dissent from the Homeland: Essays after September 11*. Duke University Press, Durham.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Serbal, Barcelona.
- Heidegger, M. (2000a). Carta sobre el 'humanismo', en: *Hitos*. Alianza, Madrid.
- Heidegger, M. (2000b). ¿Qué es metafísica?, en: *Hitos*. Ed. Cit.
- Jaspers, K. (1995). *Lo trágico. El lenguaje*. Agora, Granada.
- Jung, C. (1977). *Psicología y alquimia*. Plaza & Janes, Barcelona.
- Kierkegaard, S. (2006). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida. Vol. 1*. Trotta, Madrid.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós, Barcelona.
- Laclau, E. (1996). Subjects of politics, politics of subject, In: *Emancipations*. Verso, London,
- Lipovetsky, G. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Anagrama, Barcelona.
- Lowith, K. (1997). Cristianismo, Historia y Filosofía, In: *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Herder, Barcelona.
- Marcuse, H. (1979). La relevancia de la realidad. In: Bontempo, CH. J. y Odell, J. S. (eds.). *La lechuga de Minerva*. Cátedra, Madrid.
- Marx, K. (2006). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. 2. Siglo XXI, Ciudad de Méjico.
- Marx, K. (2012b). *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. 1. Akal, Madrid.
- Marx, K. (2012a). *El capital. Crítica de la economía política*. Vol. 3. Akal, Madrid.
- Marx, K. (1974). *Sobre la religión*. Vol. 1. Sigueme, Salamanca.
- Nietzsche, F. (1980). *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid.
- Nietzsche, F. (2002). *La Gaya Ciencia*, Edaf, Madrid,
- Ortega y Gasset, J. (1970). *Unas lecciones de metafísica*. Alianza, Madrid.
- Pardo Torío, J. L. (2007). *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*. Galaxia Gutenberg, Barcelona.
- Pieterse, J. (2004). *Globalization and Empire?* Routledge, London.
- Readings, B. (1997). Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital. In: Benjamín, A. (ed.). *Judging Lyotard*. Routledge, New York y London.
- Rheingold, H. (2009). *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social (smart mobs)*. Gedisa, Barcelona.
- Rimbaud, A. (1969). *Una temporada en el infierno*. Alberto Corazón, Madrid.
- Spengler, O. (1978). *El tramonto dell'Occidente*, Parma, Guanda.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid, Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Herder, Barcelona.
- Sáez Rueda, L. (2012). Devenir excéntrico. Por una hermenéutica del entreclaro errático y de la dislocación. In: Adrián, B. y Luciano, M. (eds.), *La hermenéutica en diálogo con la ciencias humanas y sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones*. Ediciones Proyecto Hermenéutica, Buenos Aires.

- Sáez Rueda, L. (2007). Ser, nada y diferencia. El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger. In: Sáez Rueda, L., Pérez, P. y Hoyos, I. (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Safranski, R. (2004). *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Tusquets, Barcelona.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Anagrama, Barcelona.
- Sharma, A. y Sharma, S. (2003). White Paranoia: Orientalism in the age of Empire, *Fashion Theory*. 7 (4).
- Sloterdijk, P. y Heinrichs, H. J. (2004). *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*. Siruela, Madrid.
- Spivak, G. C. (2002). Resident alien, In: Goldberg, D. T. y Quayson, A. (eds.), *Relocating Postcolonialism*. Blackwell, Oxford.
- Thoburn, N. (2003). *Deleuze, Marx and Politics*. Routledge, London.
- Worth, R. F. (2002). Truth, right and the american way; a nation defines itself by its evil enemies, In: *The New York Times*, p. 1. Recuperado el 11 de diciembre de 2015 en: <http://www.nytimes.com/2002/02/24/weekinreview/truth-right-and-the-american-way-a-nation-defines-itself-by-its-evil-enemies.html?pagewanted=all>.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

Año 23, n° 80

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en febrero de 2018, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve