



Revista de cultura

PAPELMÁQUINA 23

SERGIO ROJAS

Tal vez el retrato más apropiado que podría hacerse de *Papel Máquina. Revista de cultura*, sea aquel que Louis Althusser reservó para su amado materialista aleatorio. Así, podríamos decir que la edad de una revista no tiene ninguna importancia. Puede ser muy vieja o muy joven. Eso en última instancia es irrelevante para quienes hacen uso de ella. Lo esencial es que no sepa dónde está y que tenga ganas de ir a cualquier parte. Pues, como recuerda Althusser, lo importante siempre es tomar el tren en marcha. Como en los antiguos westerns americanos, la historia comienza tomando un tren en movimiento: “sin saber de dónde *Papel Máquina* quisiera ser esta máquina de pensamiento. Siempre en movimiento, siempre a la intemperie, siempre errante, siempre pasando a otra cosa. A medio camino entre la agitación y el estremecimiento, a medio camino entre la conmoción y el temblor, la revista quisiera ser ese vagón en marcha que sirve transitoriamente de morada y refugio a escrituras y pensamientos sin destino programado.

Revista de cultura

P A P E L M Á Q U I N A 23

Directora

Alejandra Castillo

Dirección Editorial

José M. Santa Cruz Grau

Cristóbal Thayer

Miguel Valderrama

Rodrigo Zamorano

Consejo Editorial

Flavia Costa

Eduardo Cadava

Julio Ramos

Nelly Richard

Willy Thayer

Diseño y diagramación

VERSAN Diseño

Fotografía de portada

Gabriela Rojas Bustos

Registro

ISBN 0718-6576

Año 18 | N° 23

Agosto 2026

Editorial Palinodia

www.palinodia.cl

editorial@palinodia.cl

Santiago de Chile



Sergio Rojas
Foto: Gabriela Rojas Bustos

Editorial Pablo Aravena Núñez
Esa afición de pensar desde el fragmento
07

Dar cuenta Camilo Rossel
del pensar *El aún como ruido. Estética y agotamiento en la obra de Sergio Rojas.*
17

Rodrigo Zúñiga
El arte en estado de emergencia. Una digresión sobre Sergio Rojas
43

Vicente Valle
Anarquía en el pensamiento de Sergio Rojas
59

Campos de batalla Sergio Rojas
Más allá del “fin del mundo”. Apuntes desde el pensamiento ecológico y la teoría de género
91

Diálogos **Pablo Aravena Núñez / Sergio Rojas**
No hay memoria del momento en que nace el sujeto
107

Acontecimientos y fragmentos **Natalia Tacceta**
Asco, grito e infrapolítica. O de las materias para repensar la vida
131

Franco Pesce
Acercamiento a la escritura de Sergio Rojas
155

Rodrigo Arroyo
Dejar de ver, imágenes sobre el agua. La condición discontinua del asombro.
163

Traslaciones **Zoltán Boldizsár Simon**
Un mundo de transformaciones epocales
175

Editorial

Pablo Aravena Núñez

Instituto de Historia y Ciencias Sociales
Universidad de Valparaíso.

Esa afición de pensar desde el fragmento

Y todavía hay despistados que llaman na-
ción a este sitio.

Horacio Castellanos Moya,
El asco, 1997

Lo que un día será realidad *comienza siem-
pre por no existir*, comienza por ser una
realidad que se echa en falta.

Sergio Rojas,
“Las cosas comienzan
por no existir”, 2023

71

“El pensamiento está a veces en los rincones más insos-
pechados”. Fue el comentario que Sergio Rojas me hizo en
tiempos “postestallido” a propósito de un periodista depor-
tivo que se había atrevido a escribir algo sobre aquel acon-
tecimiento todavía abierto. Y es que la mejor manera de
presentar al autor que nos ocupa en este número de *Papel
Máquina* es mostrando el lugar que ha ocupado en su obra
aquella reflexión que se activa desde el fragmento, o a partir
de lo que para la mayoría puede ser descartado como espu-
rio e insignificante. (Es habitual, caminando junto a Sergio,
tener que detenerse a esperar que tome una fotografía de un
graffiti o una intervención de la señalética urbana).

Se podría suponer, desde aquella manía bibliográfica-referencial alimentada por la cultura de la productividad académica, que la deuda es inequívocamente benjaminiana. Probablemente. Pero ¿qué más se sigue de esta constatación? Y es que no se trata tan solo de un autor que ha asumido “ideas de otro autor”, sino de algo en varios grados más complejo: de adoptar un modo de pensar –figurar los “datos” que se le dan– de manera no meramente imitativa, sino con todas las adecuaciones que el lugar desde el que piensa exige. Pero quizá quepa también una acotación biográfica: oriundo del Norte Grande (Antofagasta, 1960), viviendo en una orilla del desierto de Atacama hasta el término de su pregrado en Filosofía, esa afición de pensar desde el fragmento, o derechamente desde las ruinas del capitalismo, puede haberse “encontrado” con la perspectiva benjaminiana, antes que estar al inicio de su propia genealogía del pensar. Después de todo ver en el desierto exige desarrollar el sentido superior para que sea capaz de captar lo mínimo, lo ínfimo, y ver algo allí donde otros no pueden por costumbre. Pero vivir en el desierto chileno en la segunda mitad del siglo XX implica además habitar un lugar en donde lo que hay por doquier son restos de otro tiempo, sea el prehispánico o el del esplendor de los días de la industria del salitre, pues como sostiene el arqueólogo Lautaro Núñez en el documental *Nostalgia de la luz* (Patricio Guzmán, 2010), el desierto de Atacama es una puerta hacia el pasado, pues clima y suelo se combinan para conservar todo en donde aparentemente no hay nada. En dicho lugar es posible controlar una mayor cantidad de evidencia del pasado, pero hay que poder y saber leer el desierto.

Así es entonces como la obra y pensamiento de Rojas se encuentran siempre al borde de lo académico, pues entiende la tarea de pensar como un modo de ofrecer a quien lo lee,

o escucha, claves inéditas para comprender lo real. En este sentido su vocación es pública y, por lo tanto, política en el sentido primero de la palabra. Pero también en un sentido agonal, es decir, como enfrentamiento y crítica a los modos dominantes de entender, de consensuar el sentido común, o bien en donde sea que esas formas craqueladas de “no entender” se encuentren (el neoliberalismo, el marxismo de manual, la melancolía de izquierda, el progresismo, etc.) Parte importante de lo constatable de dicha vocación política está dada por la inteligibilidad de su escritura y modo de exposición, por un estilo llano que va al encuentro del que simplemente desea saber. No escribe ni habla para confirmar su pertenencia a una secta o club intelectual, quizá sea esta disposición la que lo sitúa como un pensador solitario, en el sentido que no da pie ni a círculos herméticos ni de discípulos: a Rojas le atrae la soledad en tanto independencia, pero en modo alguno como opción existencial. Vive en la amistad sobria y la familia, que son claves para entender cómo trata de generar condiciones para la igualdad de sus interlocutores (todos/as tienen algo interesante que decir. No siempre, desde luego).

El trabajo reflexivo de Rojas puede partir de un fragmento de Beckett o de alguna instalación de arte contemporáneo, como también de un diálogo de la película más comercial de Hollywood. Todo consiste en saber leer, en un alfabeto que Rojas ha ido componiendo con elementos de la cultura en el más amplio sentido de la palabra, en donde la tradición filosófica moderna desde luego ha ocupado un lugar importante, pero con notables desplazamientos a la literatura, el cine y, por qué no, el Rock. Quizá sea este proceder —su interés por el pensamiento en sus más diversos formatos— el que lo ha hecho transitar por tantos campos, pues a la hora de dar cuenta de “a qué se dedica Rojas”, según el sistema clasificatorio académico, su arco

temático va desde la Filosofía Moderna y la Estética, a la Teoría de la Subjetividad, pasando por la Filosofía de la Historia. Todos estos son campos que confluyen en un solo punto: pensar lo que nos acontece. El trabajo de Rojas no está exigido por los nudos intrincados que ha fijado la filosofía academicista, sino que todo es movilizado en él —con cierta urgencia— para tratar de comprender aquello que va definiendo lo actual: el fin de época, la violencia, la melancolía, el individuo, el declive del humanismo, o el pasado que se arrumba y desploma sobre nosotros.

Pero quizá haya un problema central que resulte de lo que podríamos llamar el proceso de decantación de su trabajo: la superación de la escala humanista de representación y comprensión. Todo aquello a lo que se ha dedicado Sergio Rojas tiene que ver con este último problema, pero también todo cuanto se nos vuelve hoy un callejón sin salida tiene su vía de escape en la posible solución de lo que se perfila como un drama.

Sostiene Sergio Rojas en su más reciente libro, *El pasado no cabe en la historia* (2024): “No son suficientes los particulares motivos humanos para dar cuenta de Auschwitz, Hiroshima o Chernóbil: cuando hablamos del pasado o del futuro, introducimos en estas palabras nuestra concepción del tiempo, pero Chernóbil es ante todo una catástrofe en el tiempo. Se trata de acontecimientos en los que propósitos y temores se traman de tal forma con la técnica, que su realización los proyecta en una escala no humana de comprensión. Entonces acaeció *lo que nunca debió suceder*”. Desde luego Rojas pasó por Heidegger, Anders y Patočka, no los oculta, pero lo interesante es qué hace con esas pautas de comprensión o incluso intuiciones.

Rojas, desde trabajos anteriores, viene llamando “lo tremendo” a aquello que excede la escala humanista de representación. El mal radical encarnado en el Holocausto, o la destrucción del medio ambiente y el peligro de extinción de la vida humana en la tierra, sintetizado en el término Antropoceno, serían ejemplos actuales de este tipo de fenómenos irrerepresentables, o cuya representación siempre tendrá como condición un recorte, un encuadre, un no dar cuenta cabal. Pero ¿qué pasa cuando nos vemos enfrentados a este tipo de dificultad? En su libro *El asco y el grito* (2023) nos da una importante clave: tanto el grito como el asco son expresiones involuntarias, más bien reacciones del cuerpo ante situaciones que nos sobrepasan en tanto sujetos, es decir en el grito la subjetividad se hunde en el cuerpo como último recurso. Entonces, podríamos decir, que allí donde ya no operan las categorías antiguas de comprensión –cuando “quedan cortas”– entra el cuerpo. (Y de aquí también una línea de continuidad con otros trabajos de Sergio: su relación con las obras de arte, pero como dispositivos que gatillan la reflexión desde lo sensible, no como piezas de colección).

El problema ya referido está lejos de ser privativo de la reflexión filosófica, pues la clave política de comprensión –tanto como la histórica– es la mayor expresión de la escala humanista de representación (sujetos, individuales o colectivos, que se proponen fines, dando como resultado un mundo hecho a imagen y semejanza de sus proyectos, o incluso de sus errores y derrotas). La magnitud de los fenómenos aludidos arriba (Holocausto, destrucción del medio y Antropoceno, a los que agregaría la permanente reinención de la explotación humana) nos hacen al menos intuir que algo ya no calza, ante lo cual una respuesta habitual es *la impotencia*, de aquí que uno de los objetivos que Rojas se ha planteado, de modo explícito, sea escapar

a ella. Salir de la impotencia del pensamiento de una izquierda apocalíptica, pero también de un progresismo que sigue haciendo política como si nada pasara y que asume lo inédito como problemas que se solucionan con más y mejor “comunicación”. Se trata también de escapar del falso dilema entre optimismo y pesimismo, pues son dos formas en que se detiene el pensamiento, ya que ambos se sostienen “a pesar de todo”. Pero salir de la impotencia no significa para Rojas entregarnos el boceto de una guía para la acción, sino un pensar no impotente en la medida que puede destrabar el desfase entre una realidad inédita y los viejos moldes de la representación.

Vamos a un caso concreto tratado por Rojas: si el estallido social fue un gran grito, el aviso de “una realidad que ha llegado a ser inaceptable”, el hecho de que nada se haya seguido de él, podría tener que ver con que se continuó operando con la clave política de comprensión para gestionarlo: “El ‘proyecto refundacional’, –sostiene Rojas en *Qué hacer con la memoria de octubre* (2022)– que a juicio de algunos contenía el borrador constitucional rechazado, consistió finalmente en la traducción política de la revuelta de octubre de 2019, donde se trataba de alguna manera de hacer ingresar la revuelta en la política. Esto la condujo hacia su agotamiento”. La revuelta fue la expresión de la imposibilidad que hoy toda política instituida contiene, como administración y contención de la desigualdad. “En el proceso constitucional esa imposibilidad ingresó en la política escrituralmente como una política imposible”, sostiene. Es este un pensamiento que permite seguir pensando, y en tal medida es “no impotente”, aunque un pensamiento no impotente no es necesariamente un pensamiento reconfortante, al contrario.

Si no es con la escala humanista de representación (del estado, los partidos, los sujetos y personajes), ¿cómo o con qué seguir? Una vía es la “sobrehumana”, algo que adelantó Fernand Braudel con su concepto de *larga duración*, pero que hoy también podemos ver en los bloques temporales con que trabaja la geología (Antropoceno), o bien en un pensar de “la especie”. La otra vía planteada por Rojas es la “infrapolítica”. “La infrapolítica es la búsqueda de un nuevo pensamiento, capaz de ir más allá de las fronteras que ha trazado para el pensamiento político la hipoteca conceptual moderna, la que encuentra sus pilares en nociones tales como hegemonía, Estado y lucha por el poder” [...] “la infrapolítica es una forma de pensar la política en que la vida de uno no tenga que defenderse de la vida de otros. No es solo una cuestión de ‘buena voluntad’, sino que se requiere para ello una nueva forma de pensar” (*El asco y el grito*).

Lo infrapolítico, según Rojas, es aquello que ha estado ahí pero ya no puede contenerse, por lo tanto, sabemos de ello de manera disruptiva, como desborde o “estallido”. Pero no se agota en ello, pues revela un orden de relaciones propias de toda forma instituida, establecida y aceptada. Es lo que subyace a cualquier forma de poder, aunque no por ello es no-poder o contra-poder en sí mismo. Se da usualmente en lo que llamamos vida cotidiana. Es donde opera finalmente el capitalismo mundial integrado, cuestión por la cual justamente otros autores han pensado lo infrapolítico como el “nivel de gestación acrisolada de la emancipación”. Es el lugar en donde se carga de evidencia el pensamiento no impotente, pues lo infrapolítico contiene un residuo de fuerza y deseo, por lo que es allí precisamente donde algo puede comenzar.

Tengo a la vista una línea que subrayé hace años en un libro de Sergio sobre Kant: “la condición de verosimilitud de la historia es el infinito aplazamiento de su finitud”. Dejemos entre paréntesis la Historia. Solo valga decir que la obra de Sergio Rojas se nos regala como un pensamiento de los inicios, no de los finales.

DAR CUENTA DEL PENSAR

El *aún* como ruido.

Estética y agotamiento en la obra de Sergio Rojas

Camilo Rossel*

* Departamento de
Teatro, Facultad de
Artes. Universidad de
Chile.

Preludio

Conocí a Sergio Rojas el año 2006, en una circunstancia que no tiene nada de memorable en sí misma. Por una de esas decisiones académico-administrativas que suelen definir buena parte de la vida universitaria —y que rara vez justifican el tiempo que consumen— coincidimos como profesores en un curso de Estética destinado a estudiantes de primer año de todas las carreras de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. Se trataba de un curso masivo, con casi trescientos estudiantes, concebido más como un requisito institucional que como una experiencia formativa singular. Yo tenía veintiséis años y llevaba apenas dos dando clases en la universidad. Sergio, en cambio, era ya una figura consolidada, con una trayectoria intelectual y docente que yo conocía, hasta entonces, sólo por algunas conferencias en las que lo había escuchado.

Desde las primeras clases se produjo algo que no era en absoluto evidente pero que, sin duda, era esperable. A pesar de compartir formalmente el lugar de colegas, yo me descubrí aprendiendo. No en el sentido trivial de adquirir contenidos nuevos, sino en algo más difícil de precisar: una manera de situarse frente al pensamiento, de aproximarse a los problemas sin clausurarlos, de hablar sin la ansiedad de llegar a una conclusión y, sobre todo, de generar en otros ese mismo deseo de pensar. Al mismo tiempo –y esto fue decisivo– Sergio no se posicionó nunca frente a mí desde una jerarquía pedagógica encubierta. Había, por el contrario, una generosidad silenciosa en su trato, una forma de reconocermme como interlocutor aun cuando la distancia de experiencia y conocimiento era evidente. Esa combinación, poco frecuente en la vida académica, marcó para mí el comienzo de un aprendizaje que no se agotaría en esa experiencia.

Dimos ese curso durante once años. En ese tiempo, Sergio fue también mi profesor y guía de mi tesis de Doctorado. Pero reducir la relación a esa secuencia institucional sería perder lo esencial. Lo que aprendí de Sergio no fue, ante todo, un conjunto de conceptos ni un repertorio de autores, sino una disposición: una manera de acercarse al pensamiento y, sobre todo, de intentar acercar a otros a él. Pensar no como acumulación de saberes, sino como una práctica que exige exponerse, aceptar la incomodidad de no saber del todo qué se está pensando, sostener una pregunta más allá de su utilidad inmediata.

Tal vez por eso, para coordinar nuestras clases recurriamos con frecuencia a una metáfora musical. Nos poníamos de acuerdo por teléfono en algunos temas generales, en una cierta “tonalidad”, en posibles modulaciones, y luego la clase se desarrollaba como una serie de variaciones sobre ese material común. Una suerte de *jam sesión* teórica. No se trataba de repetir un guion ni de distribuir turnos, sino de escuchar, responder, desviar, retomar. La metáfora no era decorativa: nombraba una forma de pensar en común que no aspiraba a la síntesis ni a la armonía final, sino a la resonancia, a la posibilidad de que algo del pensamiento se produjera en el propio desplazamiento.

Hoy, ya a veinte años de aquel primer curso, puedo decir sin ambigüedad que Sergio no sólo se ha convertido en un amigo, sino en una herencia reflexiva fundamental para mi propio pensamiento. Una herencia que no se transmite como un legado doctrinario ni

como una escuela, sino como una manera de habitar los problemas, de no retroceder ante su dificultad, de asumir el pensamiento como una experiencia que compromete algo más que el intelecto. Pensar, en ese registro, no consiste en dominar un campo ni en estabilizar un sistema de conceptos, sino en aprender a moverse dentro de un material que resiste el cierre, aceptando sus desvíos, sus insistencias y sus zonas de opacidad.

Tal vez por eso la metáfora musical que utilizábamos para coordinar nuestras clases terminó volviéndose algo más que una simple herramienta pedagógica; cada sesión implicaba escuchar lo que el otro proponía, responder sin anticipar del todo la dirección, retomar motivos, desviarlos, dejar que ciertas ideas reaparecieran transformadas. No se trataba de avanzar hacia una conclusión, sino de sostener un campo común de resonancias donde el pensamiento pudiera desplegarse sin garantías.

Esa experiencia —que fue ante todo una práctica compartida— es la que da forma a la estructura de este texto. No se trata aquí de exponer un sistema ni de reconstruir exhaustivamente la obra de Sergio, sino de trabajar con un motivo, de hacerlo aparecer, reaparecer y desplazarse a través de distintas entradas. Un tema, entonces, y sus variaciones. Cada una de ellas no como desarrollo progresivo ni como demostración, sino como aproximación parcial, como intento situado de pensar con una obra que, lejos de ofrecer un punto de llegada, insiste en mantenerse abierta, expuesta, inacabada.

Agotamiento y permanencia

¿Cómo persistir cuando se ha hecho manifiesto que lo que un día pudo haber venido en camino ya no llegó? Ya no y, sin embargo, aún no

Sergio Rojas

“¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora?”... estas tres preguntas que dan inicio a esa habla incontenible que es la novela de Beckett *El Innombrable*, proponen un *paisaje reflexivo* en el cual me interesa situar, y al mismo tiempo perder, este texto. Sí, porque

para hacer el intento de estar a la altura de lo que quisiera proponer en estas líneas –pensar junto a la obra de Sergio algunos de los problemas por los que ella transita– es necesario aceptar el desafío de perderse, de *desencadenar la tierra de su sol*, como diría el hombre frenético de la Ciencia Jovial de Nietzsche, y de borrar los horizontes que orientan una dirección. Pero no se trata de un mero extravío anecdótico, sino de la desorientación como la condición misma del pensamiento; como suele señalar Sergio en sus clases y conferencias, parafraseando a Heidegger, *cuando uno no sabe qué pensar es cuando comienza a rozar el pensamiento*.

La voz de *El Innombrable*, obstinada y espasmódica, nunca llega a situarse del todo ni a avanzar. Sólo insiste. No sabe de lugar, de tiempo, ni de identidad, no habla para decir algo sino sólo para permanecer y evidenciar en ese gesto la dificultad de habitar aquella temporalidad de la catástrofe donde el sentido persiste sólo como ruina o como promesa imposible de cumplir.

Es en este paisaje *sin arriba y sin abajo* desde donde emerge la obra de Sergio y donde me parece necesario situarse para establecer cualquier tipo de diálogo con ella. Diálogo que, por cierto, no busca encontrar un arriba y un abajo o una orientación al extravío, sino solamente acompañar el gesto que piensa dicho extravío; el de una reflexión que asume el agotamiento del sentido, de la subjetividad moderna y del humanismo no como cuestiones que deban ser explicadas o resueltas, sino como las condiciones desde las cuales hoy se hace necesario pensar.

201

Considerando esto, me propongo transitar este paisaje sin horizonte poniendo atención a aquello que, en la obra de Sergio, funciona como condición material del pensamiento: las formas de inscripción –escriturales, sonoras, estéticas– en las que una subjetividad desfondada de sus garantías humanistas se expone a su propia precariedad. Seguir el rastro de ese gesto –un modo de pensar con y en la materialidad de los lenguajes– implica atender a cómo aquello que Sergio denomina *lo tremendo*¹ de nuestro presente se vuelve sensible, no como aconte-

¹ Categoría que en cierto modo atraviesa toda la obra de Sergio pero que encuentra en *Tiempo sin desenlace. El pathos del ocaso* (2020) su explicitación más trabajada.

cimiento excepcional, sino como clima persistente de la experiencia. Ese gesto atraviesa de manera insistente su obra y abre la posibilidad de leer su pensamiento no sólo desde categorías filosóficas tradicionales, sino desde una atención radical a las formas sensibles en que el sentido se expone, se agota o se vuelve inestable.

En este sentido, filosofía, estética y arte no aparecen en la obra de Sergio como disciplinas que dialogan desde sus especificidades, sino como registros heterogéneos de un mismo campo problemático. Más que campos autónomos, funcionan como estratos de un pensamiento que vuelve una y otra vez sobre un mismo tema: *El agotamiento del humanismo como una persistencia estética de la subjetividad desfondada: no como fin, sino como aún.*

Desde aquí, el recorrido que propongo no busca reconstruir sistemáticamente la obra de Sergio ni ordenar sus conceptos en una arquitectura cerrada. Se trata más bien de seguir este *tema*, de desplazarse por sus variaciones, de atender a las resonancias que puede producir en mi propio pensamiento. Por ello advierto desde ya que en lo que sigue no pretendo ofrecer una interpretación exhaustiva de la obra de Sergio, sino ensayar una lectura situada, que avance por aproximaciones, detenciones, desvíos y variaciones.

Variación I. El agotamiento como destino de la autoconciencia del sujeto

El humanismo [...] no pone la humanitas del
hombre a suficiente altura

Martin Heidegger

En la obra de Sergio el fin del humanismo no comparece como catástrofe histórica ni como desenlace espectacular, sino como una condición persistente del presente, un modo de habitar el tiempo en el que las promesas que articuló la figura moderna del sujeto han perdido su fuerza orientadora sin desaparecer del todo. El fin, en este sentido, no acontece: ya está en curso (o siempre lo estuvo), y es precisamente esa demora —ese no terminar de consumarse— lo que define su carácter histórico.

Desde sus primeros textos, y de manera particularmente clara en *Materiales para una historia de la subjetividad* (1999), Sergio sitúa este problema en el corazón mismo de la constitución de lo subjetivo. La subjetividad moderna no es pensada allí como una entidad estable ni como un fundamento originario, sino como una forma histórica de autoconciencia que se constituye en la medida en que se vuelve capaz de representarse a sí misma. En palabras del propio Sergio, “lo filosófico es esa auto-representación del sujeto que al cabo de una cierta historia viene a exponerse y en eso a agotarse”². El agotamiento no sobreviene entonces desde fuera, como una crisis externa, sino que se inscribe en el movimiento mismo mediante el cual el sujeto moderno llega a ser lo que es en la medida en que ingresa en un *saber sobre sí mismo*.

Esta tesis implica un desplazamiento decisivo: el problema del fin no se localiza en el colapso de determinadas instituciones, relatos o valores, sino en la saturación de la autoconciencia como forma privilegiada de relación consigo y con el mundo. La historia de la subjetividad es, en este sentido, la historia de una creciente lucidez respecto de la propia operación representacional, una conciencia cada vez más explícita de que el mundo al que se accede es siempre un mundo mediado.

Hacer habitable la materia, generar distancias en donde poder alojarse y empezar a elaborar los sueños, abrir un espacio y un tiempo en la anónima tautología del ser, en ello ha de consistir la elaboración del mundo.³

221

Esta cuestión nos conduce a un punto que por ahora me interesa sólo subrayar, y cuyo desarrollo quedará para más adelante: la relación interna entre autoconciencia, modernidad y estética. Pues ya en el pensamiento cartesiano —lugar aún germinal pero fundante de la subjetividad moderna— la posibilidad de una autoconciencia no se da como inmediatez, sino que exige una mediación. El yo sólo

² Sergio Rojas, *Materiales para una historia de la subjetividad*, Santiago, La blanca montaña, 1999, p. 36.

³ Sergio Rojas, *Las obras y sus relatos III*. Santiago, Departamento de Artes Visuales, Universidad de Chile, 2017, pp. 26-27.

puede saber de sí mismo en la medida en que se exterioriza, en que se inscribe en la materialidad del discurso, es decir, del lenguaje. Sólo allí donde el yo puede enunciarse como cosa pensante —*ego cogito*— puede afirmarse como existente —*ergo sum*—. La autoconciencia moderna nace, así, inseparable de una operación de distanciamiento y de inscripción, de un ponerse fuera de sí que hace posible el saber de sí y, desde ahí, cualquier otro saber. Ineludiblemente para la modernidad conocer es un acto sensible y, en cierta medida, podríamos afirmar que la *temporalidad histórica* de la propia modernidad es el proceso de paulatina lucidez respecto de esta cuestión.

Pero esa lucidez, lejos de fortalecer la soberanía del sujeto, termina por socavarla. La subjetividad se reconoce como efecto histórico, como forma, como trama, y en ese reconocimiento pierde el estatuto de fundamento.

Relaciono el acaecimiento del fin, entendido ahora como agotamiento, con una forma de lucidez, una especie de autoconciencia acerca de que las categorías, las ideas, las formas que hacían posible pensarnos como protagonistas de una historia en curso se develan como producto de la propia necesidad de creer.⁴

Es aquí donde la proximidad —nunca mimética— del pensamiento de Sergio con Heidegger resulta decisiva. Cuando Heidegger afirma que el humanismo no piensa suficientemente alto la esencia del hombre, no está simplemente rechazando una tradición, sino señalando que la comprensión moderna del sujeto como centro, medida y productor de sentido impide pensar la experiencia más originaria del estar-en-el-mundo. En la lectura que propone Sergio, esta crítica no conduce a un nuevo fundamento ontológico, sino que permite comprender el carácter *Tremendo* de nuestro tiempo: el sujeto ya no puede sostenerse como principio soberano, pero tampoco puede simplemente desaparecer; “Desde hace ya un siglo que el humanismo viene desmoronándose, pero no podemos simplemente abandonarlo, no es posible ser sujeto de la destrucción del sujeto”⁵.

⁴ Marcela Ilabaca, “Habitar el tiempo del fin. Entrevista a Sergio Rojas”, *Revista Artishock*, 2020. <https://artishockrevista.com/2020/06/24/entrevista-sergio-rojas/>

⁵ Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace. El pathos del ocaso*, Santiago, Sangría Editora, 2020, p. 19.

De ahí que el fin del humanismo no desemboque en una liberación ni en una superación dialéctica, sino en una forma específica de experiencia: una autoconciencia desfondada, lúcida respecto de su propia precariedad, que persiste como testigo del agotamiento del mundo. En *Tiempo sin desenlace: el pathos del ocaso*, esta condición es formulada con precisión:

El motivo del fin sería ante todo una actitud, una forma de recogerse de la subjetividad sobre su propia voz, dando lugar a una reflexión ensimismada que le permita permanecer, es decir, todavía quedar(se) cuando el mundo se adelgaza hasta ya casi desaparecer. Porque el “centro” del universo ya no es el sujeto, sino la voz interior que viene desde su intimidad. La subjetividad se quiere a sí misma como testigo y la tesitura de su queda consiste en un relato que persiste en contar el final, en comenzar una y otra vez a conducirse hacia el fin. La condición para permanecer como subjetividad es una lucidez estética respecto al desastre: habitar entre las ruinas y hablar de ello. Lo que paradójicamente queda de la modernidad es su fin, el que, según el vaticinio nietzscheano, se prolongará todavía por un siglo.⁶

Esta forma de autoconciencia –testigo, desfondada, sin soberanía– no puede sostenerse en la pura interioridad ni agotarse en una reflexión abstracta sobre sí misma. Si el sujeto sólo puede saberse en la medida en que se distancia, se exterioriza y se inscribe, entonces el problema del agotamiento del humanismo desplaza necesariamente el pensamiento hacia el estatuto de esas mediaciones, es decir, a las condiciones materiales mediante las cuales la subjetividad logra todavía permanecer, decirse, darse figura cuando el mundo ya no ofrece un horizonte estable de sentido.

⁶ Ibid, pp. 19-20.

Variación II. Escritura, inscripción y lenguaje: la materialidad del sentido

Pienso, luego... estoy perdido

Sergio Rojas

Si, como se ha sugerido hasta acá, la autoconciencia moderna sólo puede constituirse mediante una operación de distanciamiento y exteriorización, entonces el problema del sujeto no puede pensarse al margen de las formas materiales que hacen posible ese gesto. No hay saber de sí sin inscripción, no hay autoconciencia sin una superficie sensible –simbólica, discursiva, lingüística– en la que el sujeto pueda reconocerse como tal. Desde esta perspectiva el lenguaje no aparece como un simple instrumento de comunicación ni como un sistema transparente de significación, sino como la condición misma en la que el sujeto se constituye, se expone y se pierde.

Esta condición, que en la variación anterior sólo fue subrayada, permite ahora precisar la relación interna entre modernidad, subjetividad y estética. Pues, desde sus formulaciones inaugurales, la filosofía moderna se ve confrontada a este problema: el yo sólo puede afirmarse en la medida en que se dice, se marca, se inscribe en una materialidad que no coincide consigo misma. Pero no se trata de una cuestión que la modernidad *descubra* de una vez y para siempre o acepte de forma inmediata, esta cuestión es, en el amplio sentido del término, todo el *problema* de la modernidad.

251

A partir de ello, volver a Descartes resulta inevitable. En el cogito cartesiano no se juega únicamente la afirmación de una sustancia pensante, sino un gesto más inestable: el intento de asegurar la certeza del yo a través de un acto que, paradójicamente, sólo puede realizarse en el decir(se). El *ego cogito* no es una intuición muda ni un acceso inmediato a la interioridad, sino una escena reflexiva que se verifica en la materialidad de la apariencia, aun cuando Descartes no llegue a tematizar plenamente las implicancias sensibles y materiales de esa mediación. Un momento radical de esta cuestión es la equiparación que hará Descartes entre sueño y realidad a propósito de la certeza más bien discursiva que ontológica que propone para la verdad, pues pondrá el acento más en la posibilidad de *enunciar* una

verdad irrefutable que en acceder a una verdad originaria. Sergio lo puntualiza con mucha precisión:

Habiendo suspendido toda fuente de certeza sobre el mundo, el yo que reflexiona ha quedado reducido a la esfera de los sentidos en su relación inmediata con la realidad. Sin embargo, como sabemos, al considerar la posibilidad de estar en ese momento soñando, también esa inmediatez queda puesta en cuestión. La consecuencia de esto no es una absoluta incertidumbre, sino más bien un desplazamiento de la certeza, desde el ser de las cosas hacia su apariencia: “por lo menos, es muy cierto que me parece que veo, oigo y siento calor; esto no puede ser falso; y es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así, precisamente no es otra cosa que pensar” (Descartes). La apariencia no se opone simplemente al ser, sino que es la condición de ingreso del ser de las cosas en la subjetividad: sentir calor es parecerme [pensar] que siento calor. En este sentido, el descubrimiento moderno de la subjetividad es el descubrimiento de la *condición estética del mundo*.⁷

A partir de esto el problema no reside tanto en el dualismo bajo el cual se leyó y se lee en muchos casos la obra de Descartes, sino en la tensión que su propio pensamiento no logra resolver respecto de ese dualismo: la necesidad de fundar la certeza del sujeto recurriendo a una operación que lo expone a una exterioridad que no controla del todo. El discurso aparece aquí menos como una materialidad explícita que como una intuición, todavía imprecisa, de que el saber de sí exige una forma de manifestación sensible y que la sensibilidad enfrenta al sujeto a un saber de sí —fundante para todo saber— en el cual no es posible desentenderse del todo de dicha sensibilidad⁸. La autoconciencia moderna nace así marcada por una oscilación: necesita afirmarse como interioridad soberana, pero sólo puede hacerlo a través de un gesto que la saca fuera de sí hacia la *apariencia*.

⁷ Sergio Rojas, *Materiales para una historia de la subjetividad* op. cit., p. 28-29.

⁸ “[...] lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuesto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad. Me en-

seña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa.” (Descartes [trad. Vidal Peña], 1977, p. 68)

Esta ambigüedad, lejos de ser un defecto circunstancial del pensamiento cartesiano, anuncia una dificultad que recorrerá toda la modernidad. Como subraya Žižek,⁹ el cogito no inaugura una identidad plena del sujeto consigo mismo, sino una fisura constitutiva: el sujeto no coincide consigo mismo, sino que se afirma en el hiato que se abre entre el acto de pensar y aquello que pretende fundar. La modernidad no comienza entonces con la transparencia del yo, sino con su opacidad inaugural, una “noche del ser”, una forma de negatividad que obliga a pensar la subjetividad no como sustancia, sino como efecto de un acto que nunca logra cerrarse sobre sí mismo.

Esta fisura inaugural que el cogito deja abierta no se clausura en el desarrollo posterior de la filosofía moderna, sino que se desplaza y se reformula. En el movimiento que hará la filosofía alemana finidieciesca, particularmente en Fichte, el problema de la autoconciencia se radicaliza precisamente en el punto en que deja de pensarse como dato y pasa a concebirse como acto. El yo no se encuentra a sí mismo como una identidad previa, sino que sólo adviene en el gesto mediante el cual se *autopone*. Pero esta autoposición no ocurre en el vacío ni en una interioridad autosuficiente: para poder reconocerse como tal, el acto del yo necesita inscribirse, marcar una diferencia, producir una exterioridad mínima en la que ese gesto pueda volverse legible incluso para sí mismo. La autoconciencia no es aquí transparencia reflexiva, sino resultado precario de una operación que exige mediación¹⁰.

La tradición que se abre a partir de este gesto no conduce, sin embargo, a la afirmación progresiva de una soberanía subjetiva, sino al reconocimiento de la imposibilidad de dicha soberanía que encontrará en la noción de *inconsciente* un punto culminante. En Hegel, la autoconciencia no se identifica consigo misma sino a través de un proceso de mediaciones, de negatividades y desajustes que impiden toda clausura inmediata. El sujeto no es lo que es sino en el recorrido que lo separa de sí mismo. Desde este punto de vista,

271

⁹ Cf. Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

¹⁰ Cf. Camilo Rossel, “El sonido como pensamiento. Consideraciones sobre una epistemología moderna de la música.”, *Resonancias*, 26 (50), 2022, pp. 187-206.

la exterioridad no es una caída respecto de una esencia originaria, sino la condición histórica y material de toda subjetivación posible. La insistencia en la inscripción material es la que hace posible la persistencia del sujeto.

Este problema de la inscripción –la imposibilidad de una autoconciencia que no pase por una exterioridad material– atraviesa de manera insistente la reflexión de Sergio sobre la escritura. No como tema literario ni como cuestión estilística, sino como condición misma de la subjetivación moderna.

Se ensaya más bien la recuperación del sentido cifrado en la escritura, cuyos recursos son llevados al límite allí en donde la representación se reflexiona a sí misma conduciéndose de esa manera al límite. [...] La escritura aquí no comunica “contenidos” de conciencia, sino que es el cuerpo externo de esa conciencia que se despliega como autoconciencia. Tiene ésta una relación interna con la escritura que le sirve de soporte (el sujeto no puede imaginarse escribiendo sin *escribir* que se imagina escribiendo). Una subjetividad que se apropia de sí extrañándose, limitando más allá de donde creía haberse detenido agotada. Conducida la escritura hasta el fin de sus posibilidades representacionales, podría sin embargo continuarse al infinito, porque su asunto corre con la escritura que se pliega sobre sí, siempre un paso más allá del presente. La conciencia actúa una lucidez límite, como conciencia de la escritura. Pero no se trata en eso simplemente de disolver toda pretensión de realidad en el gesto de escribir que le sirve de anónimo soporte. Por el contrario, la conciencia de la escritura es la “fallida” recuperación de lo real en tanto que unidad de tiempo que se sustrae a la conciencia, no como la cosa “más allá” de la representación, sino como el *instante* mismo de la representación, el punto ciego de la conciencia finita.¹¹

Pensar la escritura en estos términos implica asumir que la inscripción que hace posible la emergencia del sujeto no lo reconcilia consigo mismo, sino que deja al descubierto un vacío ontológico que

¹¹ Sergio Rojas, *Escritura neobarroca*, Santiago, Palinodia, 2010, p. 445.

ninguna reflexión puede colmar. El sujeto sólo adviene allí donde se distancia de sí, donde se dice y, en ese decir, se pierde parcialmente. La mediación que lo constituye es al mismo tiempo aquello que lo des-centra. No hay aquí promesa de transparencia ni retorno a una identidad originaria, sino persistencia de una no-coincidencia estructural.

Inmediatamente antes del comienzo no se encuentra la nada que es anterior a la creación, ni el espacio-tiempo absolutos, ni el hervoroso lleno de la materia cuántica. En sentido estricto, no hay “origen”, sino una suerte de *anterioridad posterior*. Me parece que esta es una de las intuiciones esenciales de Beckett, que lo conduce a buscar el silencio en el lenguaje. Precisemos, no se trataba de encontrar el silencio, sino de buscarlo, esto es, de conducir las palabras hacia su extenuación; el asunto no consiste en decir algo “sobre” el lenguaje, sino en *decir las palabras*, haciéndose lo humano escrituralmente consciente de que el lenguaje agota su potencial de sentido o, más precisamente, que nunca hubo sino una *expectativa* de sentido. No se agota el sentido, sino esa expectativa. ¿Cómo seguir cuando ya no se espera? ¿Cómo persistir cuando se ha hecho manifiesto que lo que un día pudo haber venido en camino ya no llegó? *Ya no y, sin embargo, aún no.*¹²

En este punto se me hace imposible no dejar entrar, de manera deliberadamente lateral, otra tradición de pensamiento que, si bien nunca ocupa un lugar central en la obra de Sergio, parece resonar en ella de forma persistente, como un eco que no se nombra del todo. Un pensamiento *polizante*, podríamos decir. Pero no se trata de incorporarlo como clave explicativa del sujeto ni de subsumir la reflexión estética a un aparato conceptual ajeno, sino de permitir que ciertas formulaciones —que trabajan también sobre la no coincidencia del sujeto consigo mismo— hagan audible un problema que ya estaba allí. Más que una referencia explícita, se trata de una afinidad subterránea, de una vecindad conceptual que se deja leer entre líneas.

¹² Sergio Rojas, *De algún modo aún. La escritura de Samuel Beckett*, Santiago, Pólvara Editorial, 2022, p. 16.

En este sentido, la torsión que el psicoanálisis lacaniano imprime al cogito cartesiano no contradice lo que venimos siguiendo, sino que radicaliza una intuición que atraviesa la modernidad desde su inicio: la imposibilidad de una identidad plena del sujeto consigo mismo. Cuando Lacan afirma que un significante representa al sujeto para otro significante lleva hasta sus últimas consecuencias la idea de que el sujeto sólo existe en la medida en que se inscribe en una materialidad simbólica que lo antecede y lo excede, quedando siempre desfasado respecto de sí; “[...] el sujeto, si puede parecer siervo del lenguaje, lo es más aún de un discurso en el movimiento universal del cual su lugar está ya inscrito en el momento de su nacimiento, aunque sólo fuese bajo la forma de su nombre propio”¹³. Más aún cuando Lacan retoma el problema del cogito cartesiano desde la propuesta freudiana de un sujeto al que le es imposible reconciliarse consigo mismo por una condición estructural de su propia configuración:

No por ello es menos cierto que el *cogito* filosófico está en el núcleo de ese espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí mismo, incluso a través de la desconfianza que pudo aprender desde hace mucho tiempo a practicar en cuanto a las trampas del amor propio. [...] Pienso donde no soy, luego soy donde no pienso. Palabras que hacen sensible para toda oreja suspendida en qué ambigüedad de hurón huye bajo nuestras manos el anillo del sentido sobre la cuerda verbal. Lo que hay que decir es: no soy, allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde no pienso pensar.¹⁴

30 |

Leído desde aquí, el sujeto que emerge no es un centro que se exprese, ni una interioridad que se aclare progresivamente en el lenguaje, sino una persistencia escindida cuya escisión se le oculta permanentemente. Una persistencia sostenida por una inscripción que nunca logra reconciliarse consigo misma. El lenguaje no transparenta al sujeto: lo hace insistir allí donde no puede situarse. Y es precisamente

¹³ Jacques Lacan, *Escritos I*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1984, p. 463.

¹⁴ *Ibid.*, p. 484.

en es límite donde más radicalmente puede verse la relación entre inscripción sensible y subjetividad. Allí donde el lenguaje ya no puede decir, todavía puede oírse algo.

Variación III. De la soledad sonora a los ruidos del sonido

El ruido es un acontecimiento físico que el
oído escucha históricamente, el resultado de
esa escucha es el sonido

Sergio Rojas

Si la inscripción material en la escritura es lo que permite al sujeto pensarse a sí mismo y saber de sí —y si ese saber no se asume como resolución, sino como no-coincidencia constitutiva, única forma posible de articularse como sujeto—, entonces conviene atender a lo que sucede cuando esa inscripción se deja pensar en su condición sonora. No se trataría, aquí, de desplazar la escritura hacia un campo ajeno, como si la sonoridad fuese un “otro” de la letra, sino de llevar hasta un punto extremo lo que ya se venía señalando: no hay subjetividad sin una superficie de aparición, sin una materialidad en la que el sujeto se marque y, en esa marca, se desplace de sí para investigarse.

Si bien lo sonoro en la obra de Sergio es un asunto que aparece más bien puntualmente creo que se trata de un problema donde su reflexión respecto de la subjetividad, la autoconciencia y el agotamiento llega a un punto de máxima intensidad: el punto donde la inscripción de la escritura, convertida en tiempo, compromete al sujeto en su límite y radicaliza la capacidad de *palpar* el agotamiento simultáneamente a su inscripción.

En este sentido, lo sonoro no es simplemente un objeto por escuchar ni un fenómeno sensible suplementario, sino una forma específica de inscripción: una escritura sin conceptos, una articulación material que organiza diferencias, ritmos, cortes y retornos sin requerir el amparo de un significado. Si la letra hace posible una cierta detención —una relectura, una distancia—, el sonido intensifica la condición temporal de toda inscripción, porque su trazo coincide

con su desaparición. Se escribe en el mismo acto en que se extingue. Su “huella” no se ofrece como cosa disponible, sino como duración: como un acontecer que sólo puede ser atendido mientras pasa.

Por eso, cuando la reflexión, tanto de Sergio como de la filosofía moderna, se acerca al sonido como lugar de materialización de la inscripción, el problema del sujeto y del agotamiento de las formas humanas se vuelve más agudo. La exterioridad ya no se presenta como un soporte relativamente estable (el texto, la página, el trazo), sino como una consistencia que se sostiene en el tiempo mismo de su hacerse. La mediación que constituye al sujeto —ese ponerse fuera de sí para poder saberse— se vuelve, en lo sonoro, radicalmente precaria: no admite fijación, no garantiza permanencia, no se deja dominar por la mirada. De ahí que el estatuto representacional de la inscripción adquiera aquí una densidad extrema: no porque el sonido “represente” algo mejor, sino porque muestra con crudeza que toda aparición del sentido depende de un régimen temporal que no se puede clausurar.

Si en la escritura de la letra el sujeto ya se descubre como efecto de un diferimiento —un paso en falso respecto de su ambición de dominarse a sí mismo y a los objetos que conoce—, en lo sonoro ese diferimiento que es el acontecimiento sensible se experimenta, paradójicamente, *al mismo tiempo* en que está ocurriendo. Se experimenta en la insistencia, en el retorno, en la vibración, en el eco. Allí se hace evidente que la subjetividad siempre está a la zaga de sí misma. Es en la sonoridad donde el sujeto puede *palpar* esa suposición que le proponía Paul Valéry a su amigo Pierre Luÿs:

Te miras en el espejo, gesticulas, sacas la lengua... Bien. Supón ahora que un dios maligno juega disminuyendo insensatamente la velocidad de la luz. Estás a 40 cm. del espejo. Primero recibes tu imagen luego de 2,666... milésimas de segundos. Pero el dios se entretiene concentrando el éter. Y ahora te ves después de un minuto, un día, un siglo, ad libitum. Tú te ves obedecer con retardo. Compara esto con lo que sucede cuando buscas una palabra, un nombre “olvidado”. Ese retardo es toda la psicología, —que se podría definir, paradójicamente como aquello que pasa entre una

cosa... ¡y ella misma! Nosotros éramos esa cosa y no lo sabíamos. Lo sabemos *ahora*, pero ya no lo somos.¹⁵

El ejercicio imaginario que propone Valéry no opera aquí como una simple analogía psicológica, sino como una escena límite en la que se vuelve sensible aquello que hasta ahora había sido pensado conceptualmente: la imposibilidad de coincidir consigo mismo en el mismo tiempo de la experiencia. El retardo no es un accidente que se interpone entre el sujeto y su imagen, sino la condición misma bajo la cual algo así como un “sí mismo” puede aparecer. Entre el gesto y su percepción, entre el acto y su reconocimiento, se abre un intervalo que no puede suprimirse sin suprimir al sujeto mismo. Lo decisivo es que ese intervalo no se deja tematizar como una distancia espacial ni como un déficit cognitivo, sino como una diferencia temporal constitutiva. El sujeto no llega tarde a sí mismo por error, sino porque sólo puede saberse en ese diferimiento. Y es precisamente esta experiencia –la de una presencia que siempre llega con retraso respecto de sí– la que encuentra en lo sonoro un régimen privilegiado de manifestación, no ya como metáfora, sino como inscripción efectiva en el tiempo.

La música no escribe conceptos, pero escribe tiempo; no representa objetos, pero produce una materialidad que acontece y se desvanece mientras se inscribe. Acá esa instalación en una pura permanencia, que hace naufragar el sentido literal de la letra y el concepto –tal como en Sergio es leído el trabajo beckettiano–, es el punto de partida y no ya el de llegada: allí donde no hay posibilidad de fijación semántica, el sujeto queda confrontado a una inscripción que no puede dominar ni clausurar. Sergio puntualiza esta cuestión a través de la consideración hegeliana de la música:

Podría decirse que en cierto sentido, a propósito de la música, Hegel invierte los polos de gravedad de la relación en la experiencia de la obra de arte: en la experiencia del arte musical la relación es necesariamente subjetiva. Esta condición necesaria tiene que ver con el hecho de que el material de la música es el *sonido* [...]

¹⁵ Paul Valéry, *Morceaux choisis*. París: Gallimard, 1930, pp. 298-299. Traducción propia.

El sonido es determinado por Hegel ante todo como *vibración* y *resonancia*, en esto consiste su condición de acontecimiento estético todavía material; la diferencia con respecto a las otras artes es que siendo la vibración el modo de existir del sonido, su materialidad se resuelve por entero en la recepción que la subjetividad hace de ella, de aquí la determinación del oído como “órgano subjetivo” y también teórico. En el sonido no permanece —como sí ocurre, por ejemplo, con la pintura— una materia exterior. Lo decisivo aquí es que el “completo retraimiento a la subjetividad” en la música consiste en que, a diferencia de lo que ocurre con la visibilidad en la pintura, la materialidad en la experiencia de la música es por completo la que constituye esa misma experiencia. No queda un resto de materia de la cual se pueda decir que se ha tenido una experiencia auditiva, no existe otra materialidad que la del sonido, no queda más materia que la que la subjetividad es *capaz de sentir*.¹⁶

Si la inscripción sonora radicaliza la condición temporal de toda escritura, es porque la música ha ocupado un lugar privilegiado en la elaboración de la autoconciencia estética a partir del momento en que ésta aparece como problema explícito del despliegue subjetivo de la autoconciencia. De este modo la música aparecerá a partir del s. XIX no como un simple arte entre otros, sino como un modelo límite: allí donde la experiencia se ofrece sin concepto, donde el sentido no puede estabilizarse en una forma representacional, la subjetividad se reconoce radicalmente a sí misma como efecto de una temporalidad que no domina y eso sería lo definitorio de la autoconciencia filosófica. Al mismo tiempo que Schelling afirmaba que el arte es el verdadero órgano de la filosofía¹⁷ Schlegel señalaba que “[...] Todo arte tiene principios musicales, y cuando está completo, se convierte él mismo en música. Esto es cierto incluso en el caso de la filosofía, por supuesto también en poesía, y tal vez incluso en la vida. El amor es música —es algo más elevado que el arte”¹⁸.

¹⁶ Sergio Rojas, “Los ruidos del sonido (notas para una filosofía de la música)”, *Revista Musical Chilena*, vol. 58, n° 201, 2004, p. 11.

¹⁷ Cf. Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*. (trad. V. López-Domínguez) Madrid, Tecnos, 1999.

¹⁸ Citado en Andrew Bowie, *Estética y subjetividad. La filosofía alemana de Kant a Nietzsche y la teoría estética actual*, Madrid, Editorial Visor, 1999, p. 210.

Sin embargo, esta irrupción de la música como lugar radical de la autoconciencia subjetiva, —es decir el momento de su *autonomización*— la arroja a esa temporalidad histórica del agotamiento en la cual se inscribe la autoconciencia moderna:

[...] la relación filosófica con la música supone en el objeto mismo la *autoconciencia*, es decir, la obra es ella misma portadora de un concepto acerca del arte, lo cual es a la vez la condición esencial de la *autonomía* en el arte, también en la música. [...] En efecto, una cosa es la obviedad de la afirmación de que la música es una creación humana, históricamente condicionada en su forma, y otra cosa es el desarrollo de la música producida conforme al valor de la subjetividad, una música que debe su origen, en el proceso mismo de creación, a la progresiva conciencia (autoconciencia) de la música como obra.¹⁹

En rigor, el momento en que la modernidad *descubre* el sonido como un modo radical de inscripción de la autoconciencia —el momento de la música Romántica— es el momento donde la historicidad de la música se articula en torno a aquella oscilación entre la emergencia de una extrañeza en la materialidad del sonido —la disonancia— y los intentos por reinscribir esa experiencia radical en un orden de inteligibilidad. La formalización, la tonalidad, el desarrollo temático, incluso ciertas retóricas de la expresión funcionan como dispositivos que permiten domesticar esa temporalidad excesiva, volverla legible, integrarla nuevamente a un horizonte de sentido. De este modo la potencia disruptiva de la música se ve progresivamente absorbida por nuevas formas de normatividad sensible²⁰. No se cancela la experiencia, pero se la hace habitable.

Es en este punto —y no antes— donde la cuestión del ruido adquiere su verdadera densidad. El ruido no comparece como una cualidad sonora específica ni como una materia distinta del sonido, sino como una figura histórica de la inscripción de la autoconciencia en la materialidad: aquello que se deja oír cuando los dispositivos de

¹⁹ Sergio Rojas, "Los ruidos del sonido (notas para una filosofía de la música)" op. cit., p. 9.

²⁰ Esto es lo que podríamos llamar *estilización*, es decir, el momento en donde las formas nuevas y disruptivas se transforman en la *norma* productiva y generan un *Estilo*.

integración del sentido ya no logran operar sin resto y que da cuenta, de un modo un tanto *sinistro* —en el sentido de lo *infamiliar* freudiano— que es en realidad desde él, el ruido, desde donde emerge toda posibilidad de sonido y de música; “El ruido es un acontecimiento físico que el oído escucha históricamente, el resultado de esa escucha es el sonido. Consonancia y disonancia no son en sentido estricto características ‘objetivas’ del sonido, sino de la forma en que el sonido se manifiesta a un oído conformado históricamente”²¹. La diferencia entre sonido y ruido no es ontológica, sino reflexiva; no se juega en la naturaleza del fenómeno, sino en la imposibilidad de su inscripción plena en un régimen de inteligibilidad compartido. El ruido, que siempre estuvo ahí, se deja oír cuando la escucha ya no puede apoyarse en un horizonte de expectativas estabilizado, cuando la experiencia sonora deja de prometer reconciliación.

Desde esta perspectiva, el ruido es el momento de exposición del sujeto a una materialidad que no se deja clausurar. Si la música había funcionado como modelo de una autoconciencia estética fundamental para la modernidad, el ruido señala el punto en que ese modelo llega a su agotamiento conectando el fin con el origen. Ya no se trata sólo de una experiencia sin concepto, sino de una experiencia en la que la propia expectativa de sentido se revela como una ilusión histórica. El ruido no destruye el sentido; hace audible que nunca hubo garantía de él.

Esta función del ruido como operador límite no debe entenderse, sin embargo, como un simple gesto de negación cultural ni como una protesta contra la forma. Tampoco como un retorno a una exterioridad “natural” previa a la subjetividad. Al contrario, el ruido pertenece plenamente a la historia de la autoconciencia moderna: es una de las formas en que esa autoconciencia se enfrenta a su propio agotamiento. En la medida en que la subjetividad sólo puede saber de sí misma mediante una inscripción —y en la medida en que esa inscripción es siempre temporal, diferida, inestable—, el ruido vuelve sensible la imposibilidad de reconciliar al sujeto consigo mismo. No hay aquí una ontología del ruido, sino una experiencia histórica del límite.

²¹ Ibid., p. 26.

Así, la sonoridad —y de manera extrema, el ruido— se vuelve un lugar privilegiado para pensar el agotamiento como permanencia sin horizonte. En el ruido, la inscripción sigue ocurriendo, pero ya no promete un mundo; sólo deja oír el tiempo mismo de su acontecer. Y es precisamente en esa escucha sin promesa donde la autoconciencia moderna se reconoce, una vez más, como aquello que no coincide consigo mismo, pero que tampoco puede dejar de insistir.

Variación IV / Coda. El *no-todo* del *aún*

Uno “progresar” cada vez menos hasta que en un momento decide detenerse, con la sensación de encontrarse obsesivamente a mitad de camino, habiendo efectuado el recorrido guiado por un curioso afán de precisión, cuando sólo se encontraban formas cada vez menores de decir lo mismo.

Sergio Rojas

Tal como lo proponía en un inicio, hasta aquí, este texto se ha movido entre distintas modulaciones de un mismo motivo: la manera en que el agotamiento del humanismo se vuelve sensible como una condición histórica del presente, tanto en la obra de Sergio como en ciertos desvíos que esa misma obra habilita. Tal como ya lo había anunciado también, no he querido proponer una *interpretación* ni un *diagnóstico* de la obra de Sergio sino más bien acompañarla —y a ratos hacerme acompañar por ella— en el intento de *pensar* la condición misma del pensamiento en un mundo que —como dice Sergio con frecuencia, nuevamente recurriendo a Heidegger —no cabe en el pensamiento—.

En este recorrido he querido *moverme* en dirección al ruido pues, tal como ya lo señalaba en la sección anterior, creo que es un punto de máxima intensidad respecto de esa *emergencia material* del agotamiento. El ruido insiste en estar ahí, en permanecer sin ofrecer una continuidad lógica ni teleológica y sin cerrarse a una interpretación final. Y si bien esta figura no es necesariamente protagónica sobre

todo en la obra tardía de Sergio²² —ya lo había señalado también— me parece productivo utilizarla como punto de entrada para dialogar con dicha obra, sobre todo para dialogar con el gran asunto que, a mí juicio, es la cuestión central en la que ha persistido el pensamiento de Sergio durante este último tiempo; la cuestión del *aún*.

Esta figura del *aún*, si bien aparece de manera explícita en la lectura que Sergio propone de Beckett, remite, en un sentido más amplio, a una reflexión sobre aquello que persiste cuando el mundo —entendido aquí como garante de sentido para la experiencia— se retira. El *aún* no introduce una salida del agotamiento ni una promesa de superación, sino una variación interna de su temporalidad: una forma de insistencia que no progresa, que no culmina, que no se deja totalizar. En esa persistencia —que puede pensarse como una suerte de ruido del tiempo— me pregunto si será posible pensar una brecha en la lógica del fin absoluto. No la apertura ingenua de un porvenir redentor, sino la posibilidad más frágil de pensar una permanencia como un *no-todo* de la temporalidad catastrófica en la que nos encontramos.

En este sentido, leer la figura del *aún* desde el ruido —entendido éste como *anterioridad* del sonido— permite sustraerlo de cualquier lectura residual, teleológica o compensatoria. El *aún* deja de ser lo que queda *después* del sentido —un resto empobrecido, una ruina melancólica o una sobrevivencia mínima— y pasa a pensarse como una forma de inscripción originaria del malestar, una insistencia que no proviene de la pérdida de algo pleno, sino de una falta que nunca estuvo colmada. En este sentido, el *aún* leído como ruido no es lo que sobrevive al mundo, sino lo que siempre estuvo allí, pero que sólo se vuelve audible cuando el mundo deja de *percibirse* organizado por un sentido. De ahí la cercanía del ruido con la voz beckettiana leída, como lo hace Sergio, no desde el pesimismo sino desde el vértigo que produce ese “insobornable ímpetu de vida”²³.

²² Estoy pensando en *Tiempo sin desenlace: el pathos del ocaso* (2020), *De algún modo aún. La escritura de Samuel Beckett* (2022) y *El asco y el grito. La violencia más acá de la representación* (2023).

²³ Sergio Rojas, Op. Cit. 2022, p. 195.

[...] lo que sugiere Esperando a Godot [es] que no es Godot lo que sostiene en la existencia a los personajes, sino que son éstos los que con su infundada espera hacen existir a Godot; éste no es un ser por cuya existencia sea pertinente preguntarse, sino que significa más bien el sentido mismo del tiempo. El “pesimismo”, en cambio, es una forma de clausurar desde afuera las cuestiones fundamentales que plantea la obra de Beckett. Lo esencial en su obra no es la miserable condición a la que puede llegar la existencia humana, sino la vida misma que no cesa.²⁴

Esa voz beckettiana que insiste más allá del agotamiento no puede entenderse como una *expresión* subjetiva ni como un resto de interioridad sino como aquello que emerge cuando la subjetividad se encuentra –quizá más precisamente se choca– con un *sinsentido* que siempre estuvo ahí, un *sinsentido* originario, pero, *aún* así, sigue viviendo. Por ello es que se podría afirmar que esa voz es *puro ruido* pues deja de responder neuróticamente a la expectativa de significación. Lo que insiste no es un mensaje, sino la imposibilidad misma de cerrar la escena de la enunciación.

Desde esta perspectiva, el ruido no funciona como un objeto sonoro ni como una negatividad externa al orden simbólico, sino como una figura doble: por un lado de lo no ontológico y, por otro, de lo precultural. No ontológico, en primer lugar, porque no se trata de pensar el ruido como aquello que *es* o que develaría un ser originario del sonido. En la medida en que aquí el ruido se entiende como inscripción, como acontecimiento material, no remite a una esencia, sino a un producirse: no a un ser, sino a un hacerse. Precultural, en segundo lugar, no en un sentido antropológico que lo situaría antes de la cultura como estado natural, sino en un sentido estrictamente psicoanalítico: aquello que es constitutivo de la cultura misma en tanto malestar, aquello que no puede ser plenamente simbolizado y que, sin embargo, insiste en ella. Leído desde esta clave, el *aún* nombra una forma de persistencia que no logra integrarse del todo en el régimen de la representación, pero que tampoco se retira hacia una exterioridad trascendente. Es una insistencia interna, incómoda

²⁴ Ibid., p. 195.

e irreductible, que no busca suprimir esa incomodidad, sino asumirla como condición para una afirmación no reconciliada de la vida.

Pensar el *aún* desde el ruido permite dar protagonismo a aquello que nunca pudo ser plenamente integrado en el régimen de la representación y que, sin embargo, no deja de operar en él. Ese ruido no es audible como objeto ni localizable como origen, pero se hace sentir en sus efectos: inquietud, extrañeza, desajuste, malestar. Es una presencia sin figura, una materialidad sin forma estable, que no se deja tematizar sin desaparecer.

Hay actualmente un artista obsesionado por la dimensión preontológica y monstruosa de la imaginación: David Lynch. Después del estreno de *Eraserhead*, su primera película, comenzó a circular un extraño rumor para explicar su efecto traumático. “En esa época se decía que en la banda sonora de la película zumbaba una frecuencia ultra baja que afectaba la mente subconsciente del espectador. Se afirmaba que, aunque inaudible, ese ruido provocaba una sensación de inquietud, incluso de náusea. Esto ocurrió hace más de diez años, y el nombre de la película era *Eraserhead*. Mirando ahora hacia atrás, podríamos decir que la primera película larga de David Lynch era una experiencia tan intensa en términos audiovisuales que el público necesitó inventar explicaciones, hasta el punto de oír ruidos inaudibles” (Konno). El estatuto de esta voz que nadie percibe, pero que sin embargo nos domina y tiene efectos materiales —sentimientos de inquietud y náusea— es lo *Real imposible* en el sentido lacaniano de la expresión.²⁵

401

El ruido inaudible del que habla Žižek no se escucha, pero se padece; no se percibe, pero se siente. La referencia a lo *Real imposible* que propone habilita a pensar el ruido, entonces, como huella lógica de la presencia/ausencia de este *Real* en el campo de lo simbólico, un no-todo que impide clausurar el Todo, aquello que no puede ser dicho, no puede ser integrado, no puede hacerse mundo, sin embargo, persiste inscribiéndose. El ruido no niega el orden simbólico, pero tampoco se deja absorber por él; lo habita como su límite

²⁵ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 65.

interno, como aquello que impide que el sentido se cierre sobre sí mismo. En ese sentido, el ruido no es lo que falta al sistema, sino lo que muestra que el sistema nunca puede completarse.

Desde aquí, la figura del *aún* presente en la obra de Sergio puede leerse como la temporalización de ese no-todo. El aún no añade sentido al mundo cuando éste se ha agotado, ni funciona como promesa diferida de reconciliación; nombra, más bien, la persistencia de aquello que no se deja clausurar. Como el ruido, el *aún* no progresa ni culmina, más bien se resiste a terminar y a integrarse. No señala un futuro garantizado ni conserva un pasado pleno, sino que mantiene abierta la experiencia allí donde toda totalidad ha mostrado su imposibilidad. El aún, leído desde el ruido, es la forma temporal de un no-todo que no se resuelve, pero que tampoco se extingue.

Si, a modo de *coda* de esta cuestión, volvemos una vez más al problema del humanismo, a esa escena inaugural en la que la voz de Pico della Mirandola funda la promesa moderna –“No te he hecho ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal, para que tú, como libre y soberano artífice, te models y te esculpas en la forma que prefieras”,²⁶ lo que aparece en primer plano es, sin duda, la afirmación de la soberanía del sujeto—. Sin embargo, como la obra de Sergio muestra de manera insistente, esa soberanía nunca se sostuvo sin fisuras: en su mismo gesto inaugural se deja entrever una indefinición constitutiva de lo humano, una apertura sin forma previa que desborda cualquier intento de clausura ontológica.

41 |

Desde esta perspectiva –que la reflexión de Sergio no deja de bordear–, el agotamiento del humanismo no se reduce al colapso de un proyecto histórico ni al simple relevo por una figura “poshumana”, sino que remite al desgaste de una posición soberana de lo humano respecto de sí mismo. No se trata del fin de la pregunta por lo humano, sino de la imposibilidad de seguir formulándola desde el lugar de quien pretende dominar su respuesta. En este punto, el pensamiento de Sergio es particularmente preciso: el humanismo

²⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. (trad. P. Rodríguez Santidrián), Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 105.

no se agota porque haya sido refutado, sino porque su promesa de fundamento ya no logra sostener la experiencia.

Ahora bien, leer esa insubordinación del sujeto respecto de sí mismo –ese descalce, esa no coincidencia estructural– como fin del humanismo y como exigencia de lo poshumano podría implicar, paradójicamente, la conservación de una última forma de soberanía ontológica: la de decidir, una vez más, qué es y qué deja de ser lo humano. Es aquí donde el *aún* que atraviesa la obra tardía de Sergio me parece que abre una posibilidad distinta. No como solución ni como superación, sino como una figura de insistencia que resiste toda totalización.

Pensar el *aún* en Sergio –con él y desde él– permite imaginar un modo de persistencia que no se deja reducir ni a la nostalgia humanista ni a la clausura poshumanista. Un aún que no nombra un resto empobrecido ni una etapa transitoria, sino una forma de permanencia sin soberanía: un no-todo de lo humano que no busca definirse, sino sostenerse en su propia indeterminación. En ese sentido, el aún no sería lo que queda después del humanismo, sino aquello que, en su interior, nunca pudo ser plenamente humanizado.

Tal vez, entonces, pensar el agotamiento del humanismo –siguiendo a Sergio, pero también dejándose llevar por la insistencia de su pensamiento– no exija abandonar lo humano, sino renunciar a la pretensión de dominarlo conceptualmente. No afirmar lo que lo humano *es*, sino seguir *inscribiéndolo* y con ello sostener –como voz que persiste sin garantía, como ruido de fondo– que lo humano *aún* no se deja cerrar.

El arte en estado de emergencia. Una digresión sobre Sergio Rojas

Rodrigo Zúñiga*

* Depto. de Teoría de las Artes, Facultad de Artes. Universidad de Chile

Un arte que no cesa de agotarse

Ocurre a veces que una idea sugerente, resumida en una frase sencilla, alcanza dominio público. La frase adquiere vida propia: su atractivo innato promueve su empleo, a menudo alejado del propósito original. En la teoría del arte, me vienen a la mente sintagmas como “... en la época de su reproductibilidad técnica”, de Walter Benjamin, o “... en el campo expandido”, de Rosalind Krauss. Muchas son las cosas que han pasado por su propia “época de reproductibilidad técnica”, no sólo la obra de arte; muchas han experimentado su propio “campo expandido”, no sólo la escultura. Sergio Rojas dio con otra ocurrencia feliz, que yo sumaría a los ejemplos anteriores. Me refiero a “la emergencia de los recursos...”, aplicada, sobre todo, al arte. En la reflexión de Rojas, lejos de resolverse como simple consigna, esta formulación, con la que habitualmente nos encontramos en sus escritos,¹ cristaliza

43 |

¹ Así sucede –por señalar extremos– desde el ensayo “Sobre la ironía romántica”, en *Materiales para una historia de la subjetividad*, Santiago de Chile, La Blanca Montaña, 2001, pp. 61-77; hasta entregas recientes como *El asco y el grito. La violencia más acá de la representación*, Santiago de Chile, Paidós, 2023; pasando

desde luego por *Imaginar la materia. Ensayos de filosofía y estética*, Santiago de Chile, Editorial Arcis, 2003; o los tres volúmenes de *Las obras y sus relatos*, Santiago de Chile, Ediciones Departamento Artes Visuales, Universidad de Chile, 2017, a fin de mencionar apenas unos pocos ejemplos.

una lectura original sobre la modernidad en el arte y sus derivaciones contemporáneas: sobre lo que emparenta, aproximando y diferenciando al mismo tiempo, al estatuto moderno del estatuto contemporáneo. Me propongo, a fin de comprender aquella originalidad, detenerme y sostener mi argumentación en torno a esta frase. Me interesa demostrar que la reflexión de Rojas toma parte en un debate historiográfico y conceptual donde está en juego una cierta concepción de “lo emergente” en el arte y, por contraparte, de aquello que “se agota” en una misma circunstancia de época. Lo “emergente” y el “agotamiento”: tal sería la articulación a través de la cual se advierte una manera *sui generis* de entender el “fin”, asunto que se vuelve ostensible –gravitante en un sentido epocal– en las últimas publicaciones de Sergio Rojas².

Existen, en efecto, antecedentes en la historiografía del arte y en el propio pensamiento estético (el de Hegel, desde luego), en los que, de un modo u otro, está presente esta articulación. Es importante no perder de vista estos antecedentes, para contextualizar aquello que otorga sus rasgos distintivos a los planteamientos de Rojas. Comenzaré, pues, por una cita representativa del autor bajo examen. Se me excusará su extensión, dado que me permitirá entrar en mi asunto. Acudiré a “Agotar el cuerpo”, un texto de 2011 publicado originalmente en *Traspasos. Cuadernos de Danza Contemporánea*³. Meditando sobre la radical *emergencia* del cuerpo en la danza contemporánea, que pone en tensión la idea de que el elemento protagónico de la danza sea el “movimiento”, nuestro autor escribe:

Pero la cuestión nos conduce también hacia la pregunta por la condición constitutivamente histórica de la danza, condición que comparte con todas las artes cuyo origen las remite a una condición esencialmente moderna. “¿Qué es la danza?”, sería precisamente la pregunta implicada en su devenir histórico. Se trata de una tesis según la cual las evoluciones y transformaciones que exhibe el arte en

² Tengo en mente, entre la abundante producción última de Rojas, *Tiempo sin desenlace* (Santiago de Chile, Sangría editora, 2020), y el ya nombrado *El asco y el grito* (2023).

³ Recopilado en Sergio Rojas, *Las obras y sus relatos III*, Santiago de Chile, Ediciones Departamento Artes Visuales, Universidad de Chile, 2017, pp. 87-103.

su devenir histórico, hasta llegar a su momento actual –contemporáneo–, pueden interpretarse como el desarrollo de una progresiva “depuración” de los recursos artísticos, en cada caso (teatro, artes visuales, danza, etc.), hasta decantar en una síntesis de los elementos que constituyen al arte, como *potencia pura*⁴.

Sin mencionarlo, Rojas alude a la conocida tesis “modernista” de Clement Greenberg –que toma el relevo y radicaliza la reflexión de Gotthold Lessing sobre la especificidad de los medios artísticos, a propósito del conjunto escultórico *Laocoonte*, en su libro homónimo publicado en 1766⁵–. Sin embargo, quiero retener, de esta primera parte de la cita, la expresión “potencia pura”, por la cual los recursos de las artes alcanzan, en ese devenir histórico, un punto extremo, el ingreso en lo contemporáneo. Prosigamos con la palabra del autor. Un poco más adelante, complementa:

El proceso histórico arriba señalado, corresponde a lo que denominamos la progresiva *reflexión de los recursos* de representación y significación en el arte. Su radicalización conduce hacia una extremación de la potencia de los recursos, en que ahora éstos son dispuestos en una escala de producción que desborda las formas de comprensión humanistas de la realidad (en la representación). Así como en la música contemporánea el sonido deja emerger el ruido como presencia, en la danza la coreografía, el movimiento, deja emerger el cuerpo mismo como *presencia*, pero a la vez como *agotamiento de la potencia de representación* por parte de los recursos.⁶

En apariencia, hay un pequeño viraje. Y no sólo porque ahora aparezcan, en el mismo párrafo, la “emergencia” y el “agotamiento”. Más que con evoluciones o cambios (o desarrollos), el proceso histórico moderno que lee Sergio Rojas en las artes, tiene que ver con una potencia *reflexiva*. Es importante reparar en este punto. Pues, para pensar en las artes en términos de *reflexividad*, es imperativo imbricar: (a) la conciencia subjetiva (en el sentido hegeliano, por

451

⁴ Sergio Rojas, “Agotar el cuerpo”, *Las obras y sus relatos III*, op. cit., p. 94.

⁵ Véase Gotthold E. Lessing, *Laocoonte o sobre los límites de la pintura y la poesía*, Barcelona, Editorial Iberia,

1957, y Clement Greenberg, “Towards a newer Laocoon”, *Partisan Review*, July-August, vol. VII, n° 4, New York, 1940, pp. 296-310.

⁶ Sergio Rojas, “Agotar el cuerpo”, op. cit., p. 95.

ejemplo: el “ser para sí” de la autoconciencia), con (b) el arte entendido como un lenguaje o práctica significativa —lo que involucra su discursividad, su teoría, sus definiciones de estilo, sus ideas aceptadas, sus conflictos de campo, sus recursos expresivos y sus imaginarios, sus posibilidades técnicas o tecnológicas, su historicidad, sus operaciones materiales, etc., todo lo cual, a menudo, se hace constatar en los escritos de nuestro autor bajo la idea de los *recursos de representación*⁷—. Autoconciencia y lenguaje, autoconciencia y recursos: un doble factor exigido en el seno del arte moderno: el arte entendido ya no como inocente o poderosa creación subjetiva, sino como una compleja articulación significativa, que va cambiando con el proceso histórico de su desenvolvimiento.

Sólo entonces, por vía de esta reciprocidad entre autoconciencia y lenguaje (según la cual la producción de arte *no puede sino cuestionarse a sí misma* en la validez y sustento de sus formas de representar, que en el devenir histórico van transformándose y siendo reemplazadas por otras emergentes), sólo entonces, repito, tiene sentido decir que el arte reflexiona sobre sus propios recursos, volviéndolos conscientes. O lo que es igual: sólo entonces tiene sentido decir que el arte *vuelve, impenitente, sobre su propio lenguaje*: o que la modernidad misma pasa por esta impenitencia, por esta exigencia, y en eso consiste su proceso, y que el lenguaje a su vez, impenitente también, cuestionando toda forma de naturalización o de uso instrumental o llanamente “comunicativo” de su “mensaje”, no cesa de agotarse. Sólo entonces tiene sentido insistir en que el lenguaje es un producto histórico, y que como tal agota, una y otra vez, su potencia de representación, socavándola reflexivamente. Esta desnaturalización del lenguaje del arte, su sostenida interrogación, se traduce en una permanente resta “negativa” que supone, empero, una paradójica lucidez. Sólo entonces el arte *sabe* de su progresivo despojamiento, de su depuración autorreflexiva. Si algo define al arte moderno, en

461

⁷ Véase Sergio Rojas, “La reflexión de los recursos en el arte. Apuntes para una conferencia”, *Las obras y sus relatos III*, op. cit., pp. 11-21, posiblemente uno de los testimonios más programáticos del autor en este sentido, que de manera significativa tiene rol de prólogo en el volumen recopilatorio. Asimismo, en los apartados “El fin del arte y el arte del fin” y “La condición estética de la subjetividad moderna”, Sergio Rojas, *Escritura neobarroca*, Santiago de Chile, Editorial Palinodia, 2010, pp. 9-21, pp. 25-43, constatamos un momento fundamen-

tal en la trayectoria filosófica de Rojas, referido a la trama general que sustenta la hipótesis de la conciencia de los recursos representacionales en el arte. Es aquí donde el autor elabora conceptualmente el momento emergente en que algo previamente establecido en la expresión artística o literaria “se cumple y llega a su fin”, *ibid.* p. 15, volviéndose en lo sucesivo recurso disponible, artificio, afectado por un “coeficiente de negatividad”, *ibid.*, p. 14.

la meditación de Sergio Rojas, es el vértigo de ese saber: vértigo continuo, a veces desmedido, cuya consecuencia, en la fase *contemporánea*, consistirá —como leímos en el párrafo referido— en la “extremación de la potencia de los recursos”⁸. Tal sería, en la sensibilidad de nuestro autor, la *emergencia* en un estado (que cabría llamar) final: los recursos terminan por quedar totalmente expuestos, “desbordando las formas de comprensión humanistas de la realidad”. En la música contemporánea “el sonido deja emerger el ruido como presencia”, en la danza contemporánea, es el cuerpo el que “emerge como presencia”⁹. Lo emergente se anuncia aquí como develamiento definitivo de los recursos, pero también como desborde *de una presencia*, una vez que los recursos han quedado expuestos. Lo emergente, en esta exposición final del artificio de la representación, que es lo que Rojas entenderá como *contemporáneo* en las artes, supone también una extra-limitación de la representación normativa, y, en ese sentido, una potencia pura.

Posiblemente esta tesis, que en la trayectoria de Sergio Rojas queda establecida con entera claridad a partir de *El arte agotado* (2012) —aún si su investigación sobre la *Escritura Neobarroca* (2010) la abrigaba otorgándole sus marcos de análisis y de interpretación filosófica y literaria—, convenga a lo más propio y representativo de su reflexión. Me interesa, por ello, recoger algunos breves antecedentes en la propia historiografía del arte, a fin de situar aquello que, en la propuesta de Rojas, en particular en referencia a la dinámica de *lo emergente* y del *agotamiento* (es decir, en la manera de pensar los ciclos históricos, los cambios epocales, los advenimientos, los estilos pericilitados, etc.) está en relación, pero también en marcada diferencia, con aquella.

47 |

⁸ Sergio Rojas, “Agotar el cuerpo”, op. cit., p. 95.

⁹ Ibid., p. 95.

¹⁰ Doy la razón a Hans Belting, en cuanto a que Winkelman, publicando en 1764 su *Geschichte der Kunst des Alterthums* [*Historia del Arte de la Antigüedad*], se distancia del modelo de las *Vidas de Artistas* de Giorgio Vasari (y de Lorenzo Ghiberti con sus *Commentari*, antecedente de este último), optando, en forma inédita,

por ocuparse no del arte de su propia época, sino del de la Antigüedad clásica, de manera de romper “con el monopolio de la herencia florentina [objetivo principal de Vasari] a través de una apropiación no *artística*, sino *histórica de la Antigüedad*”, en Hans Belting, “L’héritage de Vasari. L’histoire de l’art est-elle un processus?”, *L’histoire de l’art est-elle finie?*, Paris, Gallimard, 2007, p. 162.

Moderno, contemporáneo: el agotamiento y lo emergente

La moderna historiografía del arte, de Johann J. Winckelmann en adelante,¹⁰ organiza sus materiales y su narrativa, en general, con atención a normas que suelen adquirir un valor doctrinario omnipresente (trátese de la autoridad de la antigüedad clásica, de la naturaleza como modelo, del virtuosismo mimético, etc.). A pesar de sus diferencias internas —a veces más importantes de lo que se presupone—, estas historiografías convergen a menudo en una lógica del relato histórico orientado por el “modelo biológico del ciclo”¹¹: la idea del surgimiento, maduración y envejecimiento de una norma histórica, o de un estilo, o de una corriente expresiva, etc. Pese a las apariencias, sin embargo, este modelo cíclico admite vías bastante diversas. Si remontamos a las *Vite De' Più Eccellenti Pittori Scultori et Architettori...* de Giorgio Vasari (1555), sin ir más lejos, antecedente directo de Winckelmann, habría que puntualizar que en él, la reiteración, en el desarrollo histórico, de una norma ejemplar más antigua, habilita el impulso de la historia misma: por ejemplo, el arte florentino emergente en su época actualiza y vivifica el legado clásico. En Winckelmann, en cambio, resulta estéril imitar el gran arte griego y su serena grandeza: no hay paralelo ni medida adecuada para tal ejercicio, a todas luces abrumador para las artes de su propio tiempo, que van a pérdida segura ante tal comparación. Hegel, pocos años después, dará otro giro radical: lo clásico en el arte se encuentra ya sobrepasado por el desenvolvimiento de las fuerzas de la historia, que despliegan un devenir que avanza dialécticamente, pero sin retroceso. El “ciclo” hegeliano responde todavía al criterio “biológico” (surgimiento, maduración, envejecimiento del sistema de las artes particulares), pero la estructura histórica del Espíritu, en su conjunto, corresponde a una teleología, a un criterio evolucionista.

¿Por qué estas consignaciones? Para constatar que, en el seno de esta estructura historiográfica, sea “cíclica” o “teleológica-evolucionista”, se encuentra alojado, como a trasmano, el importante asunto de la naturaleza del cambio: ¿cómo entender o explicar las interrupciones, las anomalías, las mutaciones —graduales o repentinas— en los

¹¹ Hans Belting, *L'histoire de l'art est-elle finie?*, op. cit., p. 28.

estilos, en las corrientes imperantes o en los modelos expresivos, o en las ideas artísticas de una época? ¿Cómo es que, en determinado momento o circunstancia histórica, una cierta sensibilidad cede a la puja de fuerzas emergentes?

Sirvámonos apenas de un ejemplo. Desde una perspectiva formalista, tal como ésta se desarrolló en la escuela alemana de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, Heinrich Wölfflin (*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*, 1915) insistirá en la existencia de “estratos ópticos” o “categorías de la visión”¹² que preceden las decisiones de los artistas y preponderan en todos los planos de análisis, cuando examinamos racionalmente el desarrollo artístico de una época. Esta presunción de una *lógica inmanente* del arte, conectada en este caso a ciertas categorías generales propias del lenguaje artístico visual, resulta concluyente para la autonomía de la Historia del Arte como tal, y apuntaba a explicar (para retomar una conocida sentencia del mismo Wölfflin), por qué no todo es posible en todas las épocas¹³. Arnold Hauser, discípulo levantisco e innovador metodológico (e ideológico), discrepará fuertemente de esta supuesta independencia de factores o influjos exteriores, tal como era postulada por el criterio wölffliano de la “Historia del arte sin nombres” (*Kunstgeschichte ohne Namen*). De acuerdo a Hauser, cada artista se encuentra *situado históricamente*: esto significa que toda posición singular, o el solo criterio individualizador, nunca es realmente tal. Cada artista, insiste Hauser, lejos de crear en estado de aislamiento o ensimismamiento, opera en medio de “tendencias de desenvolvimiento”¹⁴ del arte, tendencias que siempre, por necesidad, están recíprocamente referidas —en sus articulaciones o en sus conflictos—. Lo que Hauser, en vocabulario marxista, llama “tendencias de desenvolvimiento”, haciendo ver que hay una pugna entre ellas en el ámbito ideológico que las mantiene *en equilibrio inestable* (sobreponiéndose unas, resistiendo las otras), impone límites al actuar del artista, pero se trata siempre de límites flexibles. Concordando con la

¹² Heinrich Wölfflin, *Conceptos fundamentales de la historia del arte* [*Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*], Madrid, Espasa-Calpe, 1952, p. 324.

¹³ “Todo artista se halla con determinadas posibilidades «ópticas», a las que se encuentra vinculado. No todo es posible en todos los tiempos. La capacidad de ver tiene también su historia, y el descubrimiento de estos

«estratos ópticos» ha de considerarse como la tarea más elemental de la historia artística”, Heinrich Wölfflin, *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, op. cit., p. 15.

¹⁴ Arnold Hauser, *Introducción a la historia del arte* [*Philosophie der Kunstgeschichte*], Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, p. 168.

idea wölffliniana de que no todos los caminos son posibles para un artista en un determinado momento de la Historia, Hauser se destaca de Wölfflin al cuestionar el hecho de que la *lógica inmanente*, soslayando los factores sociales, ideológicos y materialistas que operan también en las “tendencias de desenvolvimiento”, no consigue explicar las transformaciones, las anomalías, los momentos de ruptura o de emergencia en el campo de las artes.

Escribe Hauser:

La idea de Wölfflin de que, en la historia del arte, las influencias exteriores producen siempre un movimiento retrógrado, muestra que, para él, todo lo que procede de condiciones trascendentales a la forma, representa una interrupción y una perturbación del proceso de desenvolvimiento histórico normal. Esta concepción procede evidentemente del mundo de ideas del organicismo romántico y alude a una de las fuentes más importantes, aunque no quizás más consciente y directa, del concepto de la “historia del arte sin nombres”. [...] Para ambos conceptos, para el del organicismo como para el de las formas wölfflinianas, el hecho fundamental es el del crecimiento paulatino, del desarrollo biológico, movido desde el interior.¹⁵

Lo cual tiene como consecuencia que:

El núcleo de la teoría organicista consiste en la tesis de que para producir configuraciones valiosas y vitales, el desarrollo tiene que permanecer siempre en conexión con el pasado, desarrollar lo nuevo partiendo de lo viejo y, en el sentido de Hegel, “absorber” lo viejo, es decir, superarlo y, a la vez, conservarlo.¹⁶

¹⁵ Arnold Hauser, *Introducción a la historia del arte*, op. cit., p. 174.

¹⁶ Arnold Hauser, *Introducción a la historia del arte*, op. cit., p. 175. En este mismo sentido habría que recoger la observación crítica de Hans Belting sobre el propio Wölfflin (en una aseveración que incluye también a Wil-

helm Worringer, Franz Wickhoff o Werner Weisbach), en relación a que “la mayoría de estos autores escriben sin nunca sentirse desafiados a repensar su modelo evolucionista o a reflexionar sobre la ruptura histórica que implicaba el modernismo”, Hans Belting, *L'histoire de l'art est-elle finie?*, op. cit., p. 38.

¿Cómo emerge lo que emerge? ¿Dónde radica su punto de ruptura? ¿De qué manera aquello que emerge se relaciona con alguna otra cosa que, en el momento de esta emergencia, está en fase de receso, de agotamiento? ¿Y sólo así puede pensarse en conjunto el agotamiento y lo emergente? Ésa es la cuestión. ¿Podemos pensar la dinámica de lo emergente y del agotamiento, por fuera de las estructuras historiográficas del “ciclo” o de la “teleología evolucionista”? ¿Existen otras narrativas, otras correlaciones, para la dinámica de lo emergente y del agotamiento?

Iremos sobre ello. Que se me permita, todavía, añadir un par de acotaciones más, antes de regresar a los argumentos de Sergio Rojas. Espero, por supuesto, que esté quedando claro de qué modo he venido haciendo referencia implícita, en todo momento, a las propuestas de nuestro autor, en esto que aparenta una digresión.

Más cerca de nosotros, Rosalind Krauss se cuenta entre quienes vinculan teóricamente, en la discusión historiográfica, el proceso de *agotamiento* de un concepto¹⁷. Debatendo contra la actitud historicista, que insiste en continuar ocupando indiscriminadamente determinadas nociones (como “escultura”) que apenas corresponden a las prácticas artísticas emergentes,¹⁸ Krauss dará cuenta de que, hacia la década del 50, después de haber atravesado un período en que la *negatividad* habría sido su principal seña modernista (la pérdida del lugar público y de su rol conmemorativo-monumental: su errancia fantasmática), la noción de “escultura”, con Robert Morris y el minimalismo, hallaríase en definitiva en franca declinación, al final del proceso de su sostenido *agotamiento*. Si se analiza bien, el recurso al agotamiento, en Rosalind Krauss como, por otro lado, en Sergio Rojas, no ignora su

511

¹⁷ Dos escritos eminentes de esta preocupación historiográfica, representativos de la primera etapa de la autora en la revista *October*, son los canónicos “La escultura en el campo expandido” (1978) y “Notas sobre el índice” I y II (1976, 1977). Rosalind Krauss, *La originalidad de la vanguardia y otros mitos modernos*, Madrid, Alianza, 2009, pp.289-303, pp. 209-223, pp. 225-235.

¹⁸ Escribe Krauss en 1978, al cabo de más de una década de prácticas conceptualistas, performativas y objetuales de diverso tipo: “En los últimos diez años se ha utilizado el término “escultura” para referirse a cosas bas-

tante sorprendentes: estrechos pasillos con monitores de televisión en sus extremos; grandes fotografías que documentan excursiones campestres; espejos dispuestos en ángulos extraños en habitaciones corrientes [...] Aparentemente, no hay nada que pueda proporcionar a tal variedad de experiencias el derecho a reclamar su pertenencia a algún tipo de categoría escultórica. A menos, claro está, que convirtamos dicha categoría en algo infinitamente maleable”, Rosalind Krauss, “La escultura en el campo expandido”, op. cit., p. 289.

relación, directa o indirecta, con Hegel. No podría ser de otro modo. Fue Hegel quien, en “La forma del arte romántico”, sistematizó la reflexión sobre la desintegración (*Zerfallen*) o “fin” del arte, entendido como la extenuación del “contenido normativo” de la representación (tal es el papel que compete, en el programa hegeliano, al arte romántico),¹⁹ abriendo camino a la reflexión sobre lo *contemporáneo*. Esa extenuación, en Hegel, se manifiesta como la posibilidad de representar en el arte, de ahora en más, *cualquier cosa*. La sujeción [*Gebundensein*] a un contenido particular y a un modo de representación establecido, queda erradicada por completo una vez que, con el arte romántico —que representa, en Hegel, el *límite* del arte—, es la subjetividad plenipotenciaria del artista la que, llevada al extremo, se deborda desde lo externo u objetivo (“en sí”), con el que siempre guardó estricta y necesaria relación, hacia la dimensión *ilimitada* de lo autorreflexivo, en la que deviene libre [*Freiwerden*].

La potencia de persistir: mantenerse en el fin

La dinámica de *lo emergente* y del *agotamiento* cobra, en el pensamiento de Sergio Rojas, una dimensión precisa. Como leíamos un momento atrás, en la cita perteneciente a “Agotar el cuerpo”, Rojas entiende *lo contemporáneo* —pensando desde y después de Hegel—, como una extremación. La condición moderna del arte *concluye*, en cierto modo, *haciende emerger* la potencia pura de los recursos artísticos. Eso significa que *lo que se ha agotado* es más que una fase parcial en un ciclo más extenso: es una potencia de representación “normativa”, aquello que Rojas denomina “las formas de comprensión humanistas de la realidad”,²⁰ especie de escena final (que no última ni definitiva) del proceso de agotamiento generalizado en que consistía la modernidad artística. Con otras palabras, la continua depuración autorreflexiva de los recursos, da paso a una *emergencia* del límite: *emerge* una presencia in-humana (Deleuze hablaría de perceptos y afectos), que en nuestra cita el autor ejemplifica con el ruido (en la

52 |

¹⁹ G.W.F. Hegel. *Estética*, tomo V, *La forma del arte romántico*, cap. III, apartado 3, “La disolución de la forma del arte romántico” (*Die Auflösung der romantischen Kunstform*), Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1985, p. 131-132. Leo la versión alemana editada por Suhrkamp: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik II. Werke* 14, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 221-222.

²⁰ Sergio Rojas, “Agotar el cuerpo”, op. cit., p. 95.

²¹ Así también, Sergio Rojas, “Los ruidos del sonido (Notas para una filosofía de la música)”, *Revista Musical Chile-*

na, Año LVIII, N° 201, Santiago de Chile, 2004, pp. 7-33. En relación con la pintura, sugiero prestar atención a escritos como “Las máscaras de un cuerpo latente. La pintura de Marco Hughes”, y a uno dedicado a una exposición de Menashe Katz realizada entre diciembre de 2012 y marzo de 2013 en el Museo Nacional de Bellas Artes, “Hacer emerger los parajes del sentido en el lleno de la materia”. Véase Sergio Rojas, *Las obras y sus relatos III*, op. cit., pp. 105-117, pp. 25-31.

música contemporánea) y el cuerpo (en la danza contemporánea)²¹. Al suceder esta *emergencia*, va a insistir Sergio Rojas, el *agotamiento* de los recursos representativos se vuelve *potencia pura*. Ambos son correlativos. Es en este mismo sentido que nuestro autor persistirá en la idea –recogiendo el relevo hegeliano– de que, en el contexto contemporáneo, “el arte es para el pensamiento, antes que un ‘objeto’ sobre el cual aplicar conceptos ya sedimentados, más bien una exigencia”²².

Una exigencia, el arte. Un saber, un oscuro saber del límite; un *pathos* del ocaso²³. Exigencia para el pensamiento. Saber del límite. Presentimiento del fin. Brevemente, añadiríamos: 1) Al hablar de *exigencia*, se explica la persistencia de la reflexión de Rojas en torno a lo sublime (*Das Erhabene*), con particular dedicación a los escritos señeros de Immanuel Kant y Friedrich Schiller,²⁴ y más extensivamente (sobre todo para alojar la reflexión en plena contemporaneidad), en torno a la extremación de lo sublime propiamente tal en una serie de categorías estéticas *negativas*, de categorías *del límite*: el asco, el tedio, lo tremendo (*Ungeheure*)²⁵. 2) Por otro lado, al hablar de *saber* (o *no saber*, en el sentido de aquella *voluntad de no entender* a que a menudo hace referencia Rojas),²⁶ se explica la idea según la cual “la actual desorientación tendría que ver con ese inédito exceso de recursos que nos deja

²² Sergio Rojas, “La reflexión de los recursos en el arte. Apuntes para una conferencia”, op. cit., p. 11.

²³ Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace*, Santiago de Chile, Sangría Editoria, 2020, p. 24 ss.

²⁴ Leemos en Schiller, a propósito de la exigencia (de las Ideas de la razón y de la moralidad) que atraviesa toda la experiencia “ascendente” de lo sublime: “Así pues, mediante el sentimiento de lo sublime llegamos a saber que el estado de nuestro espíritu no se rige necesariamente por el estado del sentido [la sensación, lo sensible], que las leyes de la naturaleza no necesariamente son también las nuestras, y que tenemos un principio autónomo en nosotros, que es independiente de todas las emociones sensibles” en Friedrich Schiller, “Sobre lo sublime”, *Escritos sobre estética*, Madrid, Editorial Tecnos, 2000, p. 223.

²⁵ Un lugar en el que seguir de cerca el examen de esta relación categorial, es el apartado que el autor dedica al “asco” en *El asco y el grito. La violencia más acá de la representación*, op. cit., pp. 170-219. Ciertamente fundamental resulta, en toda aquella relación, el eje establecido en torno a lo *Ungeheure*. Sergio Rojas recupera y transforma ciertos énfasis de una lectura de Jacob Rogozinski sobre la tercera crítica kantiana, optando por traducir el término como tremendo. Así, Rojas pone de relieve la intensa “pérdida de mundo” de la subjetividad ante la experiencia abrumadora de una inmensidad que lo sobrepasa. Esta noción cobrará especial relevancia en su producción más reciente.

²⁶ Véase Sergio Rojas, *El arte agotado. Magnitudes y representaciones de lo contemporáneo*, Sangría Editora, Santiago, 2012, uno de los principales lugares en que hace un uso extensivo de este enunciado.

²⁷ Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace*, op. cit., p. 109.

sin mundo”²⁷. Pues, efectivamente, si el arte contemporáneo se vuelve exigencia para el pensamiento, es porque, en definitiva, habiendo agotado “los recursos heredados” que abastecían el pensar, habiéndolos socavado en la rumia (moderna) de la reflexión y de la ironía, carecemos, en definitiva, de mundo: nos hemos quedado sin base de sustentación, encaminados en la intemperie, en un flujo sin ruta, sin carta de navegación. Y por ello es que, en tercer lugar, 3) al hablar de *pathos* o *presentimiento del fin*, se explica la obstinada conciencia de la *escritura*, que recorre transversalmente la filosofía y la producción ensayística de Rojas, en todas sus vertientes temáticas. Situados “ya en el fin”, pero “todavía en el borde interno del límite”,²⁸ con todas las ruinas a cuestas y la sensación apremiante de una civilización abotagada por el capitalismo financiero y la crisis climática, Rojas entenderá —premisa que recorría íntegramente *Escritura neobarroca*— que la narración del fin, como conciencia escritural que persiste en un final que no ocurrirá, consiste en *ensayar un mundo*, en tratar de habitar en el fin, de *producir sentido pese a todo*. La escritura busca abrir paso a la posibilidad de aferrarnos y de permanecer existencialmente en ese fin contemporáneo, post-hegeliano, en ese fin que no termina nunca, inacabable, un fin que no es final definitivo y, por eso mismo, nos mantiene suspendidos en una inminencia fantasmática.

El arte contemporáneo, potencia pura y exigencia, explora la desorientación que nos invade por doquier. Nunca quizá fue tan necesario. No es arriesgado aventurar que el arte sea para Sergio Rojas una modalidad de la escritura, en tanto entendamos la escritura como *la emergencia* de la *potencia de persistir*, cuando los recursos de la representación, en el arte como en la vida misma y en nuestras formas de experiencia, *están agotados*. Es decir que, por antonomasia, la escritura es *lo emergente* —pues lo agotado, a fin de cuentas, es lo humano mismo—. Potencia pura de persistir: de escribir y reescribir una vez más y resistir al hastío y sus crudezas nihilistas. En conversación con Franco Pesce, Sergio Rojas argumenta con claridad a este respecto:

²⁸ Ibid., p. 21.

[...] En el arte contemporáneo, al menos en relación al tipo de arte que a mí me interesa, el otrora afán de trascendencia de la razón moderna se confronta con la gravedad de una realidad en que la idea de Humanidad se encuentra en una situación de catástrofe, una realidad que es obra de la técnica, de la racionalidad instrumental, o sea que es producto de los medios, no de los fines, y que, empastada de materia, no devuelve a la razón su propio reflejo. Entonces lo cotidiano, precisamente esta especie de inmediatez intrascendente que lo sublime dejaba atrás, en el presente abunda hasta cubrir el horizonte.²⁹

Sobre todo en *El asco y el grito* (2023), escribiendo por ejemplo sobre *La pasión según G.H.* de Clarice Lispector, Sergio Rojas ahondará en aquello “empastado de materia”, en el “lleno de la materia” que, carente de nombre y de conformación, se anuncia precediendo desde siempre, en el régimen de lo sensible, la propia sensibilidad del sujeto, con su *entidad* que asoma, ahora, invasiva y repelente³⁰. Para nuestro autor, esta especie de giro permanente sobre las categorías estéticas negativas, esta permanencia en los enclaves kantianos, schillerianos y hegelianos, tiene como única y exclusiva (y fundamental) razón de ser, dar cuenta de la diferencia abismal entre aquellas formulaciones propiamente modernas, y las condiciones contemporáneas de existencia, en términos tecnológicos e ideológicos, pero también en la magnitud de las escalas de la experiencia³¹. Un poco más adelante en la misma conversación, agrega:

El asunto de lo sublime es lo absolutamente grande, y sucede que no existe nada en el mundo natural que sea grande en sí mismo. Por eso la estética de lo sublime da que pensar. Hoy el despliegue de la técnica ha triturado ese prestigio metafísico de la naturaleza, y una pintura de Turner o de Caspar Friedrich bien podrían operar como protectores de pantalla del computador. Personajes

²⁹ Franco Pesce, “La voluntad de no entender. Entrevista con Sergio Rojas”, *Lingüística y Literatura*, N° 74, Medellín-Colombia, 2018, p. 160.

³⁰ Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op.cit., pp. 205-209. De manera similar, Georges Bataille insistía en que la categoría de *lo informe*, más allá de estar referida a procesos orgánicos como la podredumbre o la putrefacción, o al paso del cadáver a la condición de detritus, debía

ser pensada –ya que comprometía la *singularidad* del ente–, como la pérdida del nombre, de la posibilidad de nombrar y ser nombrado. Georges Bataille, “Informe”, *Documents*, 1 (7), París, 1930, p. 382.

³¹ Sergio Rojas, “Cuerpo y globalización: escalas de la percepción”, *El arte agotado. Magnitudes y representaciones de lo contemporáneo*, op.cit., pp. 41-76.

entrañables como Wakefield de Hawthorne o Bartleby de Melville ya no pueden leerse en clave sublime, tampoco *El desierto de los tártaros* de Buzzati ni *El proceso* de Kafka, tampoco *El extranjero* de Camus. En la actualidad, la economía financiera, las redes digitales, la violencia internacional del terrorismo “religioso” o de las bandas de narcotráfico, el comercio ilegal de armas, la multimillonaria industria del espectáculo, etc., no dan a sentir o a pensar las grandes ideas de la Razón, sino más bien un universo abrumadoramente intrascendente. Un tema bíblico como las pestes asolando Egipto podría ser motivo para la estética de lo sublime, no así las favelas o inmigrantes cruzando una alambrada.³²

Retengamos y dejemos resonando esta frase: *abrumadoramente intrascendente*. Golpe de efecto, filosofía a martillazos. Lo que viene preocupando y reclamando la atención y el esfuerzo conceptual de Sergio Rojas, en los últimos años, es la potencia inaudita de la intrascendencia en la experiencia que todavía llamamos “humana”, experiencia que, en cualquier caso, parece haber sido escindida entre la *agotada* subjetividad y la *emergente* individualidad. Lo contemporáneo sería la época del individuo. Hace unos años, Rojas escribía: “El individuo es el lugar hacia donde la subjetividad está siendo relegada, subsumida en los procesos de magnitud irrepresentable que hoy condicionan la existencia de los hombres”³³. Recuerdo que, en la presentación de *El arte agotado* a fines de 2012, yo había sugerido que “producción de individuos” podría ser una categoría a trabajar a partir de aquellos ensayos reunidos, “en la veta, claro está”, aseguraba, “de una hipótesis alterna a aquella tardomoderna de la ‘producción de subjetividad’, que se imbrica de manera cada vez más inquietante con esta última y que impulsa, además, una interesante sensación de agotamiento de la temporalidad, de la historicidad y la narratividad —todas las cuales nombrarían conceptos fundantes y articuladores de la experiencia de la subjetividad, pero no necesariamente de la ‘individualidad’”³⁴—.

³² Franco Pesce, op. cit., p. 162.

³³ Sergio Rojas, “Cuerpo y globalización: escalas de la percepción”, op. cit., p. 43.

³⁴ Me permito remitir a aquel texto de presentación: Rodrigo Zúñiga, “El individuo es el lugar al que somos

relegados. Sobre *El arte agotado*, de Sergio Rojas”, *Restos de paisaje. Escritos sobre arte* (Ediciones Departamento de Artes Visuales, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2016, p. 202).

Adviértase: la escritura es lo *emergente*, escribí unas líneas atrás. Acabo de agregar: la individualidad es lo *emergente*. Más allá de las connotaciones positivas o negativas de un proceso u otro, más allá, digamos, de que el trabajo de escritura, o el trabajo de arte con la “potencia pura” de sus recursos artísticos, nos permita *persistir*, nos permita continuar apropiándonos de nuestra experiencia y no sucumbir simplemente a la individualidad, sino rehabilitar una y otra vez y todas las veces que sea necesario el ámbito de la *subjetividad*, más allá de todo eso, lo *emergente* no hace referencia por sí solo a algo bueno o malo. Nombra una dinámica histórica articulada indudablemente con factores múltiples y heterogéneos, que constituye un anuncio, una modulación o una ruptura en relación con los elementos previos instituidos y reconocidos. En la reflexión de Sergio Rojas, lo *emergente* cobra siempre una dimensión de límite y de sobrepasamiento: se sale de borde, o más bien, del borde conocido: renueva la escena, *abrumadoramente*. Es aquello que instiga a pensar, aquello ante lo cual no cabe sino la tarea inacabable de la reflexión y la razón. Es, en último término, para continuar con el sustantivo, una exigencia.

Por ello es que he insistido en que era necesario aproximar, aún sea con preventiva discreción, el planteamiento recurrente de Rojas sobre la *emergencia de los recursos* en el arte (correlativa con un proceso inmanente de “agotamiento”, por vía de la reflexividad), con la historiografía del arte. No se trata de forzar criterios comunes, sino de enlazar aprontes especulativos que tienen por objetivo las prácticas artísticas y su historicidad. Vimos que un pilar importante en la dinámica de lo *emergente* y del *agotamiento* lo constituye el argumento de Rojas sobre aquello que relaciona, pero que también separa indefectiblemente, la condición moderna del arte de su condición contemporánea. Sergio Rojas jamás deja de conceder relevancia a la reflexión estética y filosófica moderna. Diríase acaso que sus concepciones y planteamientos declaran sostenidamente su raíz kantiana y hegeliana. Si esto es así, no es por obstinación o por afinidad personal con una época, sino por comprender aquello que, en nuestras indelegables urgencias actuales (en la cotidiana catástrofe de la intrascendencia personal y de la tecnocracia planetaria), pervive de la modernidad europea y, por contraste, lo que resulta totalmente ajeno y extraño a sus marcos de análisis. El extremo contemporáneo es, para Rojas, la

emergencia de un límite para lo propiamente humano. Por ello es que *lo contemporáneo* supone, en su reflexión, la emergencia de un fin. El agotamiento (final, en el sentido hegeliano) de los recursos de representación, y de la subjetividad que laboraba con ellos, habilita, sin embargo, una potencia emergente de nuevo signo. Mantenerse en el fin: conciencia radical de aquello que, al agotarse, se renueva incesantemente en el trabajo-límite de la escritura, o de las prácticas artísticas. Del arte como aplazamiento, como diferimiento ante la catástrofe de lo inhumano (que se juega, cada día y a toda hora, en la más completa intrascendencia de la experiencia personal); del arte como restitución de un lugar, de un problema, de una interrogación, de una latencia sensible, para forjar un mundo, para entrar en relación con lo que nos sobrepasa violentándonos, trata la reflexión, en *estado de emergencia*, de Sergio Rojas.

Anarquía en el pensamiento de Sergio Rojas

Vicente Valle*

* Sociólogo, © Doctor
en Filosofía

Un pensamiento toma cada vez más fuerza en Sergio Rojas. Se trata del presentimiento de que la catástrofe será sucedida por otro comienzo. Ahora bien, la paradoja es que este no ocurrirá después del desastre: ya está aconteciendo. Trascendiendo al escepticismo nihilista de nuestro tiempo, Rojas advierte la emergencia de inéditos modos de reflexión, que se corresponderían con formas de vida otras a la capitalista. Esta intuición no es reciente: se insinúa por doquier en su escritura. Ciertamente, no dejará de sospechar de alternativas que anteceden o corren en paralelo a lo que está sucediendo, pues lo inédito que surge es inseparable del irreversible proceso de la catástrofe en curso. Tales singulares prácticas, tímidamente insinuadas, no podrían ser comprendidas ni anticipadas al estar inmersos en una forma de pensar que está colapsando. Sin embargo, si algo de ellas se vislumbra, es porque algo en el modo de comprender está modificándose sutilmente. Rojas toma distancia de salidas apresuradas y fórmulas gastadas. Su pensamiento sobre lo que acontece comienza donde faltan las palabras.

Hace tiempo Rojas indaga el modo en que, en la modernidad capitalista, entran en crisis las instituciones, autoridades y jerarquías en un proceso que, según algunos discursos críticos, liberaría las potencias supuestamente ilimitadas del individuo. Su hipótesis sería que, si bien en el capitalismo “todo lo sólido se desvanece en el aire”, el individuo se mantendría en pie, como piedra de tope. Ahora bien, sus recientes reflexiones incursionan en lo que subyace a la atomización capitalista; la producción de un individuo es efecto de sujetar, organizar, reprimir e invisibilizar una trama anónima no humana de interdependencias, sin jerarquías ni instancias centrales de mando, que atravesaría a todos los seres. Esta zona oscura hace señas por doquier, e incluso podría volverse una clave que permite leer retroactivamente su obra. Recientemente ha señalado tres territorios que parecen cada vez más insoslayables: el pensamiento ecológico, el pensamiento de género y el pensamiento anarquista. Curiosamente, este último es el único en el que no se ha detenido puntualmente. Podría ser verosímil plantear que esto se debe a que cruza y constituye todo su itinerario escritural.

Siguiendo el modo de pensar de Sergio, la presente escritura precisará atravesar el despliegue de un horroroso poder autodestructivo que, paradójicamente, no solo hace emerger la anarquía, sino que torna manifiesto que ella siempre estuvo ahí, contenida. Precisamente por esto, la anarquía no llegará al final: recorrerá todo este texto. El coeficiente revolucionario del pensamiento anárquico consiste en que, siendo resultado de la destrucción capitalista de las fronteras binarias occidentales que constituyen a las identidades —entre sujeto y objeto, humano y animal, cultura y naturaleza, hombre y mujer—, ha hecho experimentar inconmensurables mallas transversales de coexistencia, que desindividúan y desujetan, mostrando aquello que fue olvidado para que el individuo y el orden existente hayan llegado a tener lugar. El presentimiento de que el fin de los dualismos haría trizas la civilización occidental conduce a que algunas de sus fuerzas reaccionarias se atrincheren desesperadamente para defenderlos, haciéndolos operar de una manera mucho más feroz y violenta. Al respecto, el desafío al que Rojas invita es a ser capaces de reflexionar lo que está ocurriendo en el presente sin quedar capturados por la coyuntura, percibiendo la opacidad de nuestro tiempo como algo que nos conculca más que toda luz de la actualidad que lo encandile.

Pareciera que, recientemente, el pensamiento de Rojas toma distancia de escritos anteriores, en los cuales se resistía a aventurarse

más allá del borde interno de mundo occidental que se desmorona. Planteaba que ello podría implicar recaer en ilusiones o imposturas, pues en nuestro presente, por primera vez, el presentimiento del fin no implicaría la expectativa de un nuevo inicio. Por el contrario, el último tiempo afirma que cuando la catástrofe se comprende como un proceso irreversible, se advierte que la desorientación, la incertidumbre y la opacidad solo pueden anunciar otro comienzo.

El presente texto busca hacer verosímil la hipótesis de que, en la escritura de Sergio Rojas, es la catástrofe capitalista la que hace emerger la posibilidad de la anarquía. Occidente ha intentado reprimirla mediante fundamentos rectores que hoy son destruidos precisamente por la voluntad de dominio del capital. En específico, indagamos el modo en que la civilización occidental produce un mundo organizado, delimitado y jerarquizado, en que es posible orientarse, confrontándose con el azar del lleno de la materia, representada como anárquica desde una connotación negativa —como mero desorden o confusión—. Atendemos a que la conquista del planeta por Occidente, y la transformación de la materia en fuerza productiva controlable, es inseparable de la mundialización, proceso que fundamenta y legitima la destrucción en nombre de la emancipación de lo humano como tal. Sin embargo, la magnitud de la devastación en distintas regiones del planeta colapsa la idea de progreso de la Historia Universal de la Humanidad, desfondándose el mundo expandido por Europa. Ante ello, reparamos en una mutación del poder: en el neoliberalismo la infraestructura económica pareciera funcionar como un sistema acéfalo integrado de hecho, independiente de ideales o direcciones de sentido —fenómeno que, según Rojas, Marx habría anticipado en el primer volumen de *El capital*—. Entonces, la razón misma deviene inteligencia exteriorizada, materialmente realizada en una vastedad de sistemas y dispositivos, independientes de finalidades y orientaciones humanas. Analizamos un poder desmesurado que tiende a devastar sus soportes finitos —el mundo, el planeta e incluso la Tierra— y a producir un oscurecimiento del mundo, donde ya no es posible expulsar ni invisibilizar lo in-mundo que aparece por doquier, como dolor, muerte, desecho. En este umbral, donde la aceleración capitalista torna irrepresentable su ilimitada voluntad de dominio, se busca territorializar la abstracción mediante procesos de rostrificación, fortaleciendo binarismos y produciendo chivos expiatorios. Este hundimiento del mundo hace proliferar tanto revueltas que claman por dignidad, como odios microfascistas. Pero

cuando el tecnocapital se despliega a escala planetaria, rompiendo dualismos y desplazando centros soberanos, se abren modos de pensar y existir que no fundan ni gobiernan, que solo pueden insinuarse allí donde han caído los principios que sostenían la existencia.

La civilización contra el lleno

Desde sus comienzos, el poder de la civilización occidental consiste en el trazado de una frontera entre un adentro y un afuera —nunca entre dos adentros—, imaginando lo que habría en la exterioridad, pues sus normas interiores se definen por aquello contra lo cual se erigen los límites. Funda un mundo, con un sentido uno y estable, solo cuando logra expulsar y contener —es decir, reprimir, domesticar, a la vez que portar dentro de sí— lo que considera como amenaza: se trata de la materia, la vida y el cuerpo. Su control y estructuración no están garantizados, pues introducen potencias desestabilizantes y azarosas, que ficciona como fuerzas que imposibilitan la construcción de territorios consistentes. A la materia se le teme en cuanto lleno; real oscuro, abundante, desjerarquizado y sin distancias, que precede y desborda toda operación de sentido. Occidente erige muros, porque lo que asedia vendría desde “otro lugar” afuera, supuestamente ajeno. Pero ello viene desde abajo.

Pese a que el sentido de la cultura según Occidente consiste en producir un animal manso y civilizado, que llamará hombre, el animal rapaz sigue en él, como adversario latente. No es que este reprima, sino que surge de la represión. Los instintos inhibidos, se vuelcan hacia adentro, constituyendo una “interioridad individual” que posteriormente denominarán alma, y que es producto del olvido del lleno. Este proceso represivo constituye a una persona resentida, cuyas fuerzas vitales se vuelven contra sí, afirmando la impotencia y el rencor como valor. De ello resulta una incapacidad de olvido, donde todo malestar es reducido a grandes heridas que no cicatrizan. La conciencia termina por creer que existe lejos y distante de la vida, pues el simple saber de lo inhumano devela la verdad de un régimen erigido a partir de dicha amnesia. En síntesis, lo humano no solo es asediado por una amenaza externa, sino por su propia inhumanidad: un subsuelo, constituido por todo aquello que ha debido quedar afuera, perturba y se insubordina a la sujeción de la conciencia. Lidiar con lo otro que la razón es mérito cívico y moral de la persona,

ante lo cual surgen humanos inteligentes y orgullosos de estar lejos de la realidad instintiva. Sin embargo, el malestar en la cultura persiste, correspondiente a las frustraciones producidas por ideales de belleza, higiene y orden. La labor cotidiana de mundificar y limpiar la acumulación de desechos no deja de asediar culposamente a los seres de cultura. Como planteaba Nicanor Parra: “El verdadero problema de la filosofía / es quién lava los platos / nada del otro mundo / Dios / la verdad / el transcurso del tiempo / pero primero quién lava los platos”.

En el proceso civilizatorio, producto de transformaciones sociales, políticas y económicas, acompañadas del desarrollo de la conciencia y la autoconciencia, el escepticismo debilita la cultura occidental, gatillando una inquietud sobre el significado de la existencia y problemas fundamentales de orden valórico. Se presiente que entra en crisis el fundamento que permitía gobernar y ordenar la contingencia de la vida y la materia, que fundamentaba un adentro para distinguirlo del afuera. El fundamento es una instancia efectiva y concreta de poder, gobierno árquico que jerarquiza los entes, distribuye posiciones, y determina de antemano qué puede aparecer, qué cuenta como real, qué vale y qué se debe ser. Nada existe, consiste o se reconoce sin remitirse a su fundamento, que asegura una estructura de sentido y domestica la exposición a la alteridad. El triunfo de lo árquico invisibiliza que el principio de realidad es producido por el poder.

La historia de Occidente debe comprenderse no solo como el despliegue de una región, sino como un modo de organizar la realidad: como metafísica. Consiste en el establecimiento de la diferencia entre lo sensible y suprasensible, donde lo singular, concreto e irreducible debe ser reducido y explicado según principios que definen el campo de lo verdadero. Subordinar la facticidad a un orden metafísico de significación que constituye lo que llamamos mundo, permite hacerse de horizontes que orienten, organicen y delimiten la existencia. Durante mucho tiempo el plano superior fue asociado al lugar de Dios, pero ahora, producto del devenir histórico, este se va ausentando. La “muerte de Dios” no consiste en la supresión de la estructura dual, sino en el vaciamiento de la parte superior. Por ello aquel plano suprasensible persiste como echado en falta, en un proceso largo e irreversible que hace entrar en situación de catástrofe la arquitectura del sentido occidental. Dado que la realidad cotidiana

se mide respecto al plano que cae, solo puede ser experimentada como falta de verdad y de ser, sin espesor, donde lo real se ha sustraído. La irrelevancia del fundamento es, a la vez, la del humano.

Pero cuando entra en crisis el principio trascendente, la modernidad intenta hacerse de uno inmanente. ¿Podría ser la vitalidad material del cuerpo? Todo pareciera indicar que esta no puede volverse fundamento, pues es contingente y desorienta, en tanto acontecimiento que antecede toda significación. El pensamiento occidental la descalifica, pues puede extraviarlo respecto al carácter uno y mismo de la verdad. Así, el problema de la sociedad burguesa es que, al intentar desplazar el principio del “más allá” a la materialidad viviente del cuerpo, se desfonda, tornando manifiesto que no existe fundamento alguno. Emerge la anarquía, entendida aquí como la condición que se revela cuando la existencia ya no puede remitirse a un origen o instancia última que la ordene de antemano. Si no existe acto ni origen divino, la primera e inasible realidad es el lleno. Que todo haya llegado a tener lugar significa que no había nada dispuesto: solo había voluntad de poder; lo real no porta un origen del sentido.

Ante la inseguridad, Occidente procura a toda costa hacerse de certezas, conquistando un lugar normalizado y domesticado. Se expande por doquier para poner en seguro todo lo existente, ejerciendo un dominio ilimitado. El humano es erigido como el ente que ordena y clasifica, resultando de ello el Hombre como sujeto. Esto determina a la sociedad moderna: este deviene el centro y medida –no medida por nada– que subyace a toda representación y objetivación. Ejerce su poder sobre y contra el ente, que se ha tornado objeto al que se opone y al que sale a su encuentro para controlarlo. Transforma la materia en fuerza productiva, o la neutraliza tornándola elemento de dominio y explotación, dejando de temerle cuando logra ser puesta a trabajar, despojada de su carácter de lleno. Tal es la labor de su señorío sobre un objeto que supuestamente no tendría fin; la naturaleza. Sin embargo, en ese proceso se respira el vacío de un lugar soberano en el que el humano intenta instalarse, pese a ser inocu-
pable.

El sujeto se ofrece como instancia que llega antes que la experiencia, la anticipa, constituyéndose como aparato categorial que, desde una posición defensiva y distante, pueda procesar, reducir y traducir la vasta materialidad inabarcable. Sergio Rojas sugiere que el esquematismo

kantiano podría operar como modelo para pensar la configuración de la experiencia en el capitalismo: el sujeto no puede ser afectado sino a condición de participar en la constitución de la realidad. Por ello la razón ha de materializarse, llevando a cabo una de las operaciones cruciales de la metafísica: la realización de lo suprasensible. La exteriorización de la subjetividad en la materia es producto de la reificación del pensamiento. En este sentido, el despliegue de la subjetividad no es la mera aniquilación del afuera, sino que debe tornarlo ‘su afuera’. Asimismo, el sujeto no es mera destrucción de lo disolvente, sino que, en la moral burguesa de autodomínio, debe entrar en relación con ello, soportarlo, sin dejar de ser sí mismo: la materia es lo único que le compete, nace para neutralizarla. La voluntad de dominio emergerá cada vez que una forma de vida moderna enfrenta un exceso que no logra integrar, surgiendo la necesidad de medir, asegurar y dominar. Aun así, lo anárquico se insinúa ahí donde falla esa operación, parpadea cuando tambalea el orden que se había naturalizado en un mundo que administraba existencias conforme a principios que parecen constituir la realidad natural de las cosas.

En el despliegue de las fuerzas productivas, el humano cada vez se siente menos protagonista del devenir. Siguiendo a Foucault, a partir del siglo XIX este empezó a considerarse como producto de múltiples tecnologías. Retroactivamente toma fuerza la idea de que nunca se trató de su historia. En el transcurso de la modernidad el humano comienza a abandonar la ilusión de ser sujeto, presintiéndose pieza de la maquinaria capitalista. Si el humanismo ilustrado consideraba que la productividad podía quedar subordinada a lo que le daba sentido —la emancipación de la humanidad como universal—, tras el crecimiento indefinido e infinito del capital se empieza a considerar que la Ilustración era más bien un discurso de contención de las fuerzas productivas, que buscaba representar desde una perspectiva antropocéntrica la infinita expansión de una inhumana voluntad de dominio. Así, la concepción iluminista era el bastión humanista contra el nihilismo que destruía la “naturaleza”, ese enorme objeto producido por el poder.

Mundialización y conquista: el colapso de la Historia Universal de la Humanidad

Cada vez se torna más sospechoso hablar de “Historia Universal de la Humanidad”, pues se evidencia que sería más bien la de Europa. Sin embargo, Rojas invita a preguntarnos cómo llegamos a tal “lucidez”. Ninguna región puede observar tal crisis simplemente desde la distancia, pues la idea de modernidad occidental ha sido progresivamente implantada, asumida e incluso deseada a lo largo del planeta. Sergio sugiere atender a que si toda la historia fuese solo el proceso material de producción y explotación llevada a cabo por Occidente, nunca habría dejado de ser la historia del progreso de Europa. La historia del planeta como despliegue de una superficie esférica cartografiada, fruto de la expansión del capital mediante procesos materiales de colonización y explotación, es inseparable del proceso de mundialización como despliegue de un orden de sentido que devino un estrato superestructural y que situaba a la Humanidad como protagonista. Esto se corresponde con dos dimensiones de lo que se entiende por progreso: por un lado, como desarrollo de la producción material de la vida mediante tecnologías y, por otro, como conquista de una libertad que no es natural, sino lograda mediante instituciones, la cultura y el Estado-nación. Se trató de instalar el patrón de lo universal, donde la propagación del capital se acompaña del principio de lo Uno, es decir, de comprender la realidad como una.

No obstante, este proceso es inseparable de conflictos y luchas. Por un lado, los sometidos cuestionan y disputan ese concepto de universal, planteando que este es resultado del modo en que el punto de vista del conquistador define cómo puede comprenderse la realidad de lo humano. En rigor, no hay universalismo sino universalización. Al entrar en crisis el proceso en que Europa hace mundo, los conceptos de humanidad e historia universal no se consideran como instancias de inclusión y reconocimiento, sino de invisibilización, normalización y subordinación. Por otra parte, hacen manifiesto que la Historia producida por Occidente se elaboraba a sí misma depurada de impurezas. Al entender su devenir como la historia del Espíritu en un proceso de autoconciencia de la Humanidad, la muerte y la destrucción eran acontecimientos históricos de carácter universal. Cada nuevo estadio del Espíritu se levantaba sobre la muerte del anterior, que persiste en él como conciencia de su ser

histórico. Se rescata así el significado del cúmulo de cadáveres y ruinas, salvando no solo un curso de sentido, sino una disposición hacia un orden trascendente. Tal tipo de conocimiento racional le inmuniza del sufrimiento porque cree poder subsumirlo o suavizarlo; la materialidad del dolor es ajena a la idealidad del sentido que sostiene que las nuevas representaciones son más poderosas, racionales y justas que las anteriores.

Sin embargo, los devastadores acontecimientos de muerte muestran que tras ellos no hay Espíritu, universal ni sentido. Estos no ocurren solo en el siglo XX: las dinámicas y técnicas de destrucción ya ocurrían hace siglos en África, Asia y América, pero ahora la violencia atormenta por ocurrir en Europa. Se evidencia que la irreductibilidad material de estos hechos no puede ingresar en la “Historia Universal de la Humanidad” entendida como progreso, y ella ya no puede conciliarse con la muerte pues no puede subordinarla. No es posible que tal negatividad se subordine a una síntesis reconciliadora que sane y cierre las heridas, redima el cúmulo de cadáveres, erradique el resentimiento y legitime el sufrimiento como momento necesario del progreso. Más bien, cabe afrontar la facticidad de que las contradicciones son reales: no se trata de superarlas ni resolverlas, sino de dejarse concernir por ellas. Según Rojas, es preciso rebelarse contra la posibilidad de darle un fundamento a la catástrofe que explique el porqué de lo sucedido. Emerge una temporalidad matérica no narrativa, como lleno excesivo imposible de humanizar que comienza a resquebrajar el mundo producido por Occidente. Su catástrofe hace que ya no sea posible comprender ni aceptar la muerte: cada vez más, la vida solo puede soportar a duras penas su insignificancia. Cuando el mundo construido a lo largo de siglos por Europa tiende a desmoronarse, asistimos a una pluralidad que no es la que supuestamente habría persistido intocada, sino debe ser pensada como efecto de lo que hoy colapsa: es producida por la modernidad occidental, pero allí donde ella no puede reconocerse. La pregunta es cómo no hacer de la memoria de la colonización una identidad resentida, que deba ser reconocida y reparada por el poder.

El capital sin mundo: colapso de la superestructura, aceleración y rostrificación defensiva

Para seguir el argumento anterior, cabe advertir que la globalización es un concepto anticipado por los de mundialización, historia y progreso como promesas de legitimación de la violencia. En cambio, en el neoliberalismo estos devienen pensables, al ser el momento en que se resquebrajan en correspondencia con el colapso del horizonte de sentido producido por Occidente. En ese sentido, Rojas considera equívoco definir nuestro tiempo como el de la globalización, entendido como proyecto de relaciones de interdependencia entre naciones guiadas por el Estado. Más bien, asistimos a la expansión desnuda de la economía financiera, en que el imperialismo es el agente del capital como voluntad de dominio, y donde los protagonistas son ante todo las potencias, que generan relaciones de dependencia con los demás países. En ese sentido, la actual intensificación del enfrentamiento entre estas no indica que la historia esté cambiando, sino que algo se está develando: en el neoliberalismo la infraestructura deja de requerir una superestructura que la oculte o la redima simbólicamente, el capital ya no necesita mundo. Asistimos a una mutación decisiva en la forma del poder, pues el neoliberalismo no precisa de ideología al cancelar el lugar desde el cual esta podría operar. Se disuelve a la figura del sujeto soberano externo que representa y dirige el sistema, así como la idea de un poder localizado, central o soberano.

El neoliberalismo es un momento catastrófico del capitalismo en el que la mercantilización extrema desborda la ideología liberal. La libertad deja de ser atributo del humano y se torna una propiedad formal del mercado, no entendido ya como orden natural, sino como estructura formal autorreferente que solo aparecerá si se respeta su lógica. Lejos de oponerse al Estado, exige una gubernamentalidad activa que garantice sus condiciones de funcionamiento sin gobernarlo. El conocimiento de su orden no se le da a nadie en su totalidad, solo se da fragmentado e incompleto: los individuos pueden funcionar sin comprenderla. Según Rojas, aunque parezca contraintuitivo, sería equívoco plantear que el sistema se articula en torno al individuo; en realidad este tiende a desaparecer en la densidad del abstracto capitalismo financiero y la digitalización de la realidad. Para el capital este no importa, sino sus intereses. Existimos en un inmenso artefacto planetario constituido por una infinidad de tramas de interconexión

maquínica, que torna obsoleta la idea de que estas funcionan para nosotros como usuarios, trabajadores o consumidores, en la medida en que el humano pasa a constituirse como uno de sus componentes.

Si el neoliberalismo se desboca, no es porque pierda su estructura formalizable y cognoscible, sino porque esta no contiene la desmesura, solo la vehiculiza. Su misma estructura libera una dinámica que no controla, al no orientar, poner fines, ni reconocer criterios externos o valores humanos. Es más bien un canal, y lo que circula es una voluntad de dominio sin figura, que erosiona culturas, identidades, e incluso desborda al Estado. Siendo ajeno al humanismo liberal, no necesita justificar su violencia: el sufrimiento circula como imagen y la violencia como contenido. Lo in-mundo no amenaza al sistema, solo angustia a quienes aún intentan vivirlo como mundo. Para subjetivar el proceso, surgen fuerzas de ultraderecha que se engolosinan criticando a las corrientes políticas que derivan de la ilustración, consideradas “sujetos bien pensantes”, portavoces de lo “políticamente correcto”: liberales, progresistas, demócratas, universalistas e igualitaristas. En suma, los humanistas. Por otro lado, se vuelve crucial la imagen del *homo economicus*, entendida como quien acepta la realidad, ahí donde ser realista es tener bajo control los sueños y la imaginación; siendo responsable de aprovechar lo que se tiene, sin buscar coartadas en problemas estructurales que solo una revolución podría cambiar. El funcionamiento del sistema depende de que el individuo no se desmorone, por lo que se fomenta la creencia en sí mismo. Como plantea Patrick Deneen, el liberalismo fracasó porque triunfó, pues su punto de partida es el individuo desarraigado, sin ataduras ni fidelidades. En el presente toda institución se considera un mecanismo de opresión y disciplinamiento que limitaría al individuo, haciendo de este la realidad última que no logra disolverse en el artificio. Sin embargo, Rojas pregunta si no es el imperativo de producirse y desarrollarse como individuo el más poderoso dispositivo de disciplinamiento y represión de lo que alguna vez fue pura posibilidad. Ante el hundimiento del orden simbólico, el cinismo es un antídoto contra la conciencia de la destrucción. Dice que no hay opciones ni alternativas, como si fuera una conquista de la lucidez, y que el interés es la única verdad de cualquier institución y colectividad. Sería una manera en que el ilustrado controla la depresión que surge cuando la realidad no corresponde a sus ideales, siendo este un ser con interioridad profunda, resentido, que niega la posibilidad de creación: con el cinismo, la subjetividad deviene funcionaria del orden existente y se pliega a la ley.

La aceleración es la verdad ontológica del funcionamiento de este proceso cuando se erosionan las mediaciones simbólicas. No niega al neoliberalismo, lo empuja hasta su verdad cuando destruye las instituciones y mecanismos de contención. La esencia de la técnica capitalista ya contenía esta deriva, la dinámica ya estaba en marcha, pero era limitada por frenos humanistas. El proceso al que asistimos consiste en la libertad y la autonomía, pero no de lo humano. Consiste en la automatización y autonomización de los procesos técnicos, así como en la liberación de las fuerzas productivas y destructivas, que más bien lo disuelven. Con ello, se tiende a la inmersión en un vector temporal definido por la aceleración sin destino, que desbarata todo marco de referencia, orientación y medición. Si la violencia de la infraestructura sobre la cultura ha sido una dimensión inherente a las transformaciones que formaban parte de las condiciones materiales de producción de la vida, en el presente ya no se trata de una destrucción creadora, sino de la consumación de la destrucción como potencia autónoma, donde la historia, la cultura, los valores, no logran recomponerse. La autodestrucción, la devastación de sus condiciones materiales de posibilidad, no es el fracaso del capital, sino su verdad, su plena realización. La realidad se torna un vertedero donde la producción es inseparable la descomposición, como de la producción sin fin de un lleno de desechos. Vastas zonas occidentalizadas del planeta experimentan hoy el hundimiento de lo que permitía habitar el desastre, volviéndose lo policial el modo en que el poder se ejerce estructuralmente. El desprecio a la democracia institucional reduce las exigencias políticas a más cárceles, fronteras y carabineros. Ahí donde el régimen securitario y el miedo organizado permiten habitar en medio del vaciamiento del sentido, quienes votaron por Kast lo hacían por más Estado autoritario, como instrumento de un mercado que no funciona sin policía.

70 |

La aceleración no es simplemente contenible por la estructura neoliberal. Con lo anterior, surgen nuevas las operaciones de rostrificación, para darle figura a un proceso desbocado. Aparecen nuevos tipos de nacionalismos, humanismos reactivos, moralismos, microfascismos y líderes grotescos. No porque el capital los requiera, sino porque los humanos los necesitan para soportar lo que está ocurriendo. Las rostrificaciones no contradicen la aceleración, sino que son su síntoma antropológico. Según Rojas, tal vez toda forma de comprensión en Occidente precisa de binarismos,

que sostienen la realidad con fronteras claramente delimitadas, que permiten al individuo saberse sujeto, ocupar un lugar, haciendo habitable la realidad. Así, el racismo, las jerarquías, los dualismos nunca fueron anomalías del capitalismo, sino tecnologías de su humanización. Sin embargo, cuando en el presente colapsa la matriz sujeto-objeto, y el mundo deja de operar como horizonte, la rostrificación ya no puede cumplir su función productiva, porque no tiene dónde inscribirse. El tecnocapital continúa operando como poder sin principio, sin sentido y sin sujeto. El miedo ya no es a un otro real, sino a un poder sin rostro, indiferente a los humanos. Ahí donde la aceleración desbarata los marcos de sentido, asumiendo sin consuelo la disolución del mundo, el planeta y la Tierra, radicalizando el esclarecimiento hasta disolver al sujeto, la rostrificación defensiva produce rostros sin mundo para no enfrentarse a la disolución. Ella ya no organiza ni estabiliza el orden simbólico: opera como defensa imaginaria, produciendo alivio momentáneo o manotazos ciegos, pero no crea mundo. Reintroduce agencias ficticias –el enemigo absoluto, el complot– para hacer soportable lo incomprensible. Surge una nueva forma de resentimiento que ya no consiste en una interioridad que difiere, recuerda, rumea, reprime, acumula daño, sino que, producto de la desmundificación, descarga, reacciona, señala, explota. La víctima encarna un malestar ligado a la totalidad de la existencia: migrantes, sectores populares, minorías, transexuales. El orden se pone a resguardo de la violencia que él mismo genera, dirigiendo la destrucción hacia grupos que previamente ha expulsado: migrantes, sectores populares y minorías transexuales encarnan un malestar ligado a la totalidad de la existencia. Personas comunes y corrientes ejercen esa fuerza, ignorando que ejecutan una violencia sistémica que también los amenaza. Sin embargo, al examinarlo, se advierte que el otro peligroso no existe como exterior en sí mismo, solo existe como fantasma en la conciencia de los “integrados”. Se necesita creer que la violencia acontece siempre “en otra parte”, como noticia desde lejos.

A partir de la obra de Sergio, me parece sugerente proponer la hipótesis de que el capitalismo que emergió de los binarismos occidentales tiende a disolverlos, evaporando los límites que lo humanizaban, aunque pueda disponer de ellos de ser necesario. De ahí que no haya contradicción entre un capitalismo racista y sexista, y otro inhumano e irrepresentable. Sin embargo, cuando lo humano se desfigura, se

percibe que está en juego la civilización por entero: de ahí resurge con fuerza el humanismo occidental. Así, por ejemplo, si la ultraderecha se confronta con las luchas en torno al género, es porque amenazan el patriarcado, la heteronormatividad, la lógica de la raza blanca, defendiendo los pilares de la civilización —de ahí que pese a que clama ser “libertaria”, no pueda sino ser conservadora en lo moral—. El Estado policial cumple un rol relevante en la antropomorfización del poder: torna la desmesura de la voluntad de dominio en una soberanía visible, ofreciendo un lugar donde ajustar cuentas con el poder, allí donde el capital no tiene cuerpo. Bukele encarna una solución a la altura de lo que está ocurriendo, siendo una de las últimas expresiones del Estado en su forma extrema. En ese sentido, Trump y Putin también serían territorializaciones del poder como últimas fronteras del humanismo; no serían anomalías externas, sino figuras del poder fuera de sí. No inauguran un orden, dramatizan su descomposición. Como plantea Sergio, la pretensión de estar a la altura del poder hoy solo puede desembocar en la locura.

Ante ello, emergen fascismos aún más extremos que quieren rasgar todo rostro humano, haciendo emerger el horror abstracto. Un ejemplo es la llamada *Ilustración oscura*, que no solo quiere emanciparse del mito, la religión y la tradición, sino de lo humano como tal. Ello implicaría que la razón se despliegue como un proceso inhumano que disuelva el mundo, mostrando que la luz nunca tuvo como fin iluminarlo. Si la Ilustración diurna prometía emancipar al humano mediante la razón, la oscura apunta a emancipar la razón, devenida inteligencia, del humano. No exige autolimitación ni detención de la deriva dominadora de la razón en nombre de valores antropológicos, tampoco la subordinación de la técnica. Por el contrario, impulsa un cibernético control sin dominación, vale decir, sin plan ni política, escapando a toda autoridad y volviendo obsoleta la ley. La inteligencia no tiene interioridad, ni memoria del sufrimiento, tampoco se interroga por sentidos o finalidades; nace del cadáver de la razón humanista, proponiéndose liberar a la inteligencia del pensamiento.

Ahora bien, si la fascinación por la aceleración se apresura, ahí donde apunta a la inmersión de todas las formas de vida en la inteligencia de las tramas cibernéticas, veremos que el pensamiento anárquico más bien se demora, se aventura en lo no humano en cada uno y

cada cosa, descubriendo una extraña trama de interdependencia que nos atraviesa y constituye.

Dominio infinito y soportes finitos: oscurecimiento, destierro y lleno

En la intensificación del capitalismo, asistimos a una inédita realidad donde la plataforma del poder descomunal del capital no es un lugar determinado, sino el mundo como tal: no preexiste al poder que en un segundo momento lo capturaría, es el resultado de aparatos políticos, económicos y militares que lo fabrican como objeto a ser dominado. Como decíamos, el mundo producido y difundido por Occidente es un campo finito que introduce límites: la distinción entre adentro y afuera, arriba y abajo, relevante e irrelevante. Sin esto no habría orientación, sentido, organización ni dominio. Ahora bien, si este mundo es un soporte donde hace practicable su poderío, no es el fin ni el objetivo de la voluntad de dominio capitalista, pues ningún dominio finito le satisface. Son provisorios, los consume, empujándolos siempre más allá. En este sentido, el capital solo existe como expansión, superación constante; produce y domina el mundo, pero no para quedarse en él, pues su impulso consiste en una tendencia sin sentido ni término.

Cuando colapsa la legitimación simbólica del mundo, el capital se lanza sobre el planeta, que es la Tierra reificada, reducida a conjunto técnico, globo mensurable y sistema de recursos. Su función es permitir un dominio sin sentido, mediante gestión, cálculo, eficiencia y optimización. El problema es que el planeta como objeto totalizable absorbe el mundo: el capitalismo transforma al planeta en una realidad sin marcos que delinee la experiencia, significación y comprensión. La infinitud del despliegue del capital resulta en la imposibilidad de hacer coincidir la inmensidad del planeta con el horizonte del mundo. Así, lo que el capital produce no es un horizonte ampliado, sino que sustituye el horizonte por la totalidad capitalista. Cuando esto ocurre, la orientación desaparece. El capital ya no tiene como objetivo crear mundos, sino ocupar el lugar del planeta, convirtiéndolo en una totalidad de entes disponibles, calculables y presentes sin resto. Esto produce una experiencia radical: todo está ahí, pero nada orienta. El poder producía mundo, pero en

la consumación del proceso lo destruye. Nuestro tiempo es el de la incomprensibilidad, en tanto la magnitud omniabarcante del capitalismo contemporáneo no se deja representar por un sujeto, deviene inconmensurable. No necesita conciencia ni sentido, pues funciona como una red, sistema y totalidad funcional, que solo puede ser llamada así porque no admite exterioridad. Lo decisivo es que no necesita ser pensada para imponerse. Esto es lo tremendo: la orientación desaparece porque no se requiere de perspectivas, relevancias, ni distancias. Se trata de una totalidad que aplanas las diferencias, vuelve todo equivalente, mensurable y disponible como mercancía.

Ahora bien, la cuestión se radicaliza cuando la voluntad de dominio hace del planeta su plataforma, triturándolo. Ya no solo el planeta no cabe en el mundo, sino que el capitalismo no cabe en el planeta. Este resiste materialmente, pero se le exige más de lo que puede dar. Por lo demás, su agotamiento es visible e irreversible. Entonces, la voluntad de dominio choca con un límite, y el capital queda sin objeto. Cuando el mundo ha sido anulado y el planeta excedido, la voluntad de dominio intenta lo imposible: apropiarse de lo que por definición se retira. Intenta convertir la Tierra misma en soporte explícito: eso ya no es reificación, sino violencia ontológica. El capital intenta hacerse de ese irreductible y resistente fondo opaco, buscando negarle su ocultamiento y oscuridad. Procura que no haya resto, exige transparencia total, neutraliza el azar y lo imprevisible. Pero la Tierra no es suelo físico, ni soporte disponible. Es lo que se ofrece como sostén sin agotarse en la presencia. Decíamos anteriormente que el planeta es la Tierra reificada, pero la Tierra no deviene planeta por sí misma, sino que es forzada a aparecer como planeta desde el tecnocapital, conminándola a presentarse solo como superficie mensurable, reserva disponible de recursos y objeto calculable. Pero ello no elimina su retiro, aunque este es tratado como un obstáculo a eliminar. El tecnocapital confunde la retirada ontológica de la Tierra, su inapropiabilidad, con un ocultamiento superable de potencialmente disponible, dominable. El planeta es ónticamente real —funciona, se mide, se explota—, pero es una ficción ontológica, pues presenta como totalmente disponible aquello que solo existe retirándose. La paradoja está en que la Tierra se vuelve planeta precisamente cuando se la niega como Tierra, pero esto tiene un límite: cuánto más se le fuerza a aparecer, deja de ser capaz de sostener, se vuelve más inhabitable, manifestándose como desertificada. Así, cuando la voluntad de dominio pretende utilizar la tierra como tal, intentan-

do forzarla a aparecer, no produce un nuevo soporte, sino que lo destruye. Sin fundamento, solo queda la dominación puramente inercial, queda el sistema intentando fundamentarse a sí mismo sin poder hacerlo. Llegamos a un punto en que como plantea Timothy Morton, el pensamiento no reside en la Tierra, literalmente estamos flotando en el espacio.

El despliegue del capitalismo busca tornar todo en mercancía o *stock* disponible. Ello implica que la voluntad de dominio, intentando llegar al ser íntimo de las cosas, busque ingresar desde sí en el ser para determinar en cada caso lo que este sea: lo cual equivale a tratar al ser como ente. Esto condujo a la entificación del ser, y a la expansión indefinida de lo ente. De este modo, hoy hay entes más allá de los entes, es decir, ya no se trata de un ente delimitado. Así, el calentamiento global, las redes algorítmicas, los sistemas financieros, los procesos geológicos profundos, es decir, los “objetos” cruciales de nuestro tiempo, no son delimitables, no pueden ponerse delante de un sujeto. El pensamiento moderno quería dominar lo real, pero el orden entitativo que produjo no puede ingresar en el entendimiento humano, lo desborda. El pensamiento hoy carece de punto de apoyo, distancia mínima, para darle una figura a lo que se manifiesta, pues está sumergido en lo que intenta pensar, no puede tomar distancia de su objeto. Para Rojas, el pensamiento se ha desquiciado, porque han colapsado las condiciones que hacían posible el pensar como apropiación de un objeto.

¿Cómo llegamos a esto? En la modernidad temprana el pensamiento era una instancia de sentido ligada a horizontes, donde la ciencia moderna, el cálculo y la técnica estaban subordinados a la pregunta por el orden, y a fines humanos y simbólicos. Sin embargo, cuando colapsa el plano suprasensible, el pensamiento no pierde su tarea, pero la transforma, deviene operación: ahora se trata de ordenar, asegurar, de ahí los procesos de previsión, control, cálculo. Emerge un insólito punto de inflexión, que consiste en que el pensamiento se torna inteligencia y la materia deviene energía, intentando procesar el lleno sin resto. El pensamiento se exterioriza como infraestructura planetaria, inscrita en la vastedad de dispositivos técnicos. Así, la materialización de lo suprasensible implica que el capitalismo pierde figura humana, pues literalmente la inteligencia no está en el ser humano, sino en los sistemas. Ya no hay humano capaz de operar con tal inteligencia, que no interpreta ni valora: todo lo que

es posible se vuelve realiza. Si hay destrucción, no es porque ello se quiera, sino porque no hay instancia que decida qué debe hacerse. Así, para Sergio la bomba atómica no es un error, sino que aparece porque la materia es pensada solo como energía disponible. En este régimen, la inteligencia deviene posibilidad operativa sin atención a su soporte. Si el mundo podía operar como freno, hoy la potencia se autonomiza, y la destrucción ya no es excepcional. De ahí que Rojas se detenga en la física teórica desinteresada de Einstein: él nunca pensó que la fisión del átomo haría posible la bomba atómica, pero apenas lo fue, se lanzó.

En la inminencia de la catástrofe, el oscurecimiento del mundo ocurre, paradójicamente, cuando todo es transparente, calculable, visible y disponible, pero nada ilumina el sentido de lo que acaece. Para Rojas el oscurecimiento universal como peligro acecha especialmente cuando lo entitativo deviene el plano de lo internacional, que pone fin a la territorialidad del poder: todo está en movimiento y nada a qué aferrarse: se trata de un territorio que no existe, en cuanto no encontramos lugares sino solo relaciones de flujos. A esto refiere la experiencia del destierro, la pérdida de hogar cuando “la tierra ya no es una Tierra”. Lejos del concepto moderno de Humanidad Universal, sería una experiencia compartida por toda la humanidad, que comparte el desarraigo, donde cada localidad se encuentra determinada y organizada por redes internacionales en su existencia por tramas económicas y militares desterritorializadas.

Existimos en un tiempo liminal: el mundo no puede ser restaurado, el calentamiento global no es un afuera, las redes ecológicas y técnicas son tramas interdependientes sin centro, y el metabolismo planetario es inseparablemente social y natural. Colapsando los binarismos y las operaciones de higiene ontológica que distinguían entre mundo e in-mundo, emerge finalmente el no mundo: una condición sin jerarquías, separaciones u orientaciones en que todo está presente, funcionando, pero que no puede ser integrado como sentido. Es lo matérico de la devastación que ya no se puede mantener a distancia o expulsar a periferias exteriores al mundo. No se deja objetivar ni convertir en ente, por lo que impone la exigencia de un pensar que no funda ni domina. El lleno pasa a ser la condición de la experiencia del pensar en tanto indeterminación radical imposible de fijar. La desorientación del presente lleva a la imposibilidad de pensar el poder en su ahí. Sin embargo, precisamente allí donde la realidad parece consistir en un ordenamiento impensable

que solo expresa una desatada voluntad de dominio, el ser como acontecimiento se da como lo inasible.

El pensamiento anárquico desde la devastación

Nuestro tiempo es el de la falta de respuestas a cuestiones que atañen a nuestra existencia. Paradójicamente, ahí donde no se sabe qué pensar, pues no logramos dar con un objeto que oriente las preguntas, se da a pensar el ser, precisamente porque no puede determinarse como ente. Que el ser se dé sin poder fijarse no conduce a nuevas formas de orientación, sino a una experiencia del pensar desprovista de suelo, donde ya no es posible fundar u ordenar. Es la misma catástrofe la que hace emerger el pensamiento anárquico, forzando a una existencia no sostenida en ningún fundamento. En medio de territorios devastados, desfondados, sin horizontes, Rojas plantea que emerge una intuición revolucionaria: el presentimiento de una interconexión inconmensurable, donde todo está implicado en todo, pero sin jerarquías, centro ni principio organizador: se trata de la anarquía. La singularidad de este pensamiento es la que da un paso más allá del individuo como piedra de tope, a la vez que desestabiliza la concepción de lo humano como instancia cerrada sobre sí, capaz de clasificar, registrar y dominar la realidad desde el exterior. Como sostiene Morton, solo cuando el capitalismo abarca la totalidad del planeta, influyendo en todas las formas de vida, se vuelve posible deshacerse del fantasma de una supuesta naturaleza exterior, opuesta a lo humano. El pensamiento ecológico no viene a salvar la naturaleza, pues hoy solo es posible una ecología anárquica sin naturaleza: un pensamiento sin objeto y, correlativamente, sin sujeto. No se trata de desaprender la modernidad, sino de atravesarla hasta el punto en que algo nuevo emerge desde la crisis ecológica misma. Si cabe hablar de naturaleza fuera de los dualismos, esta no está antes del poder ni por debajo de él como algo a recuperar. Es una malla continua de extraña solidaridad, de incómoda cooperación e inquietante apoyo mutuo que se genera en cada interacción. En una tierra atravesada por tramas interconectadas, es el propio tecnocapitalismo el que produce ensamblajes híbridos: organismos cibernéticos donde lo orgánico y lo técnico se entrelazan. En la relación entre humanos, máquinas y naturaleza nunca es claro quién produce y quién es producido. La oposición entre naturaleza y artificio, vida y muerte, materia y forma, orgánico e inorgánico, entra

en situación de colapso. Se trata de una inmanencia matérica impersonal, preindividual, capaz de autoconstituirse, sin recibir sentido desde otro lugar trascendente y superior. Se trata de una existencia demasiado llena de sí, plagada de encuentros imprevistos. No se trata de tramas armónicas, acogedoras, sino extrañas, donde emergen encuentros entre extraños forasteros, seres intrínsecamente extraños cuyas relaciones no podemos anticipar ni tipologizar sin reponer la violenta escisión entre lo mismo y lo otro.

No alcanzamos a tomarle el peso a que somos un secreto para los demás, y que no tenemos ninguna manera de comprender los pensamientos del otro. Más aún, nunca sabemos si los otros continúan en nosotros, ni qué es ese otro que forma un afuera de ese adentro que creemos ser. El extraño forastero está dentro de otros seres, no es ni yo ni no-yo. Como en cualquier relación con seres queridos: lejos de eliminarse, poco a poco la extrañeza se refuerza. Cuando más los conocemos, más extraños se vuelven, la intimidad misma es extraña. Toda relación afectiva es un ejercicio de despersonalización, donde la relación misma crea y produce a los relacionados. Tornan manifiestos los umbrales, zonas de indeterminación que tensionan cierto sentido común que considera que la frontera vincula identidades separadas —definidas, según raza, nación, especie—, exhibiendo que, al contrario, son las fronteras las que establecen escisiones ahí donde había contaminación entre seres difusos. Estas zonas muestran que todos somos extraños, porque estamos todo el tiempo cruzando límites. La realidad entonces está constituida por contagios, infecciones, interpenetraciones, declinaciones imprevisibles. La tarea que Rojas rescata aquí es la de tramar alianzas que permitan colaboraciones insospechadas: ello supone alegría, disfrutar la errancia, y afirmar el devenir, ahí donde solo se puede devenir-con. El mismo anarquismo es un hijo bastardo de la modernidad.

Este entramado imposibilita que el sujeto se perciba como autoconciencia escindida del cuerpo, exhibiendo más bien una multiplicidad de singularidades que colman la memoria de situaciones y hablas cotidianas. Según Rojas, estamos ante una forma de materialismo no ideológico, sino vivencial y no humano. No falta nada, no hay vacíos, pues estos jamás han sido contrarios a las partículas que se agitan en él. Todo está ahí. Así, desaparece la imagen antropocéntrica de la conciencia en medio del universo. El nacimiento implicaría entonces olvidar lo otro que continúa viviendo en cada

uno, y cualquier forma de identidad o propiedad, reprime que estamos hechos de lo inapropiable. En esta realidad anárquica solo hay conjuntos de vecindades topológicas, independientes de la distancia o la contigüidad. Tal inmanencia supone otros tipos de desiertos, donde se explora a tientas sin horizontes que dividen cielo y tierra, errando a medida que el suelo se hunde. El capitalismo planetario genera las condiciones de su propia ilegibilidad: al procesarlo todo, elimina el mundo y el sujeto, y con ello las categorías que permitirían pensarlo. Obliga así a un pensar sin fundamento. La interconectividad que aquí se manifiesta no es holística, no remite a una totalidad cerrada, singular o fija. Se trata de finitudes inquietantemente vastas, más complejas de imaginar que infinitos abstractos. Incluso el sentido de lo que es el “aquí” se erosiona, cuando otros tiempos y lugares forman parte del presente. Esto afecta radicalmente nuestra orientación, que dependía de un trasfondo estable: el mundo. No hay medioambiente como tal: los seres vivos y no vivos se convierten en el medio de otros seres. Cuanto mayor es la conciencia de la inestabilidad ecológica, mayor es la pérdida de puntos de referencia. Pensar a lo grande consiste en que no hay exterior desde donde medir. No desaparece la totalidad, sino la posibilidad de totalizarla: todo está implicado en todo, somos concernidos por esa totalidad, sin saber en qué sentido.

Pensar se inicia sin porqué, a partir de una disonancia casi imperceptible con el entorno. No consiste en la acumulación de conocimientos, sino en ser atravesado por fuerzas transversales que pasan de un dominio o espacio disciplinante a otro; comienza cuando los objetos se difuminan. El pensamiento anárquico emerge allí, cuando el orden de contención se desborda. Si el sujeto siempre lidió con lo otro, la anarquía no ocurre porque este se encuentre con una insólita alteridad, seductora y amenazante, que desbarate de determinación. Más bien, a lo que asistimos es a una forma de comprensión inédita: que se denomina “pensamientos oscuros”. A diferencia de la filosofía del sujeto, esta comprensión, no define, no responde, no identifica, no clasifica, no funda ni responde. Se trata de acontecimientos que nos afectan y exponen a la indeterminación. No son humanos, nos alteran, conmueven e intimidan. En términos nietzscheanos, muestran que nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos. El pensamiento no es algo que hacemos, sino algo que nos ocurre, tampoco se trata de que este sea invadido por el afuera, más bien, el pensamiento

es el afuera. El pensar anárquico tiene una relación compleja con el caos, que no es lo indiferenciado, sino lo inconsistente: en él nos perdemos, nos sumergimos, queremos salir, protegiéndonos con reglas y métodos. El desafío es sumergirse en el caos, experimentar la desorganización, la desubjetivación y la insignificancia, extrayendo algo de él, pero sin hundirse en esa experiencia. Por eso Deleuze y Guattari sostienen que quienes retornan han sido marcados por el sello de la muerte.

Al pensamiento anárquico lo acoge lo que, en cada uno, quiere desujetarse; lo rechaza aquello que quiere ser sujeto. La relación sujeto-objeto del conocimiento desatiende un momento más originario: lo humano se encuentra de antemano inmerso en una totalidad no entitativa y sin horizonte. No se trata de reparar que el ser humano esté ahí, en circunstancias particulares. Más bien, lo difícil de pensar es que el ser está ahí: la totalidad del capitalismo, la historia de Occidente, ahí. ¿Cómo puede el humano soportar el ahí del ser? No puede: debe comprenderse como sujeto. Olvida así el darse primero del ser como acontecimiento, en el pensar abrumador y anodante. Ahora bien, el pensamiento ecológico da un paso más allá cuando plantea que ciertos no humanos también pueden pensar, no en el sentido de entender, conocer o concluir, sino en el dudar, ser cruzados por la incertidumbre. Esto, dice Morton, es una buena noticia para la ecología oscura. Otro comienzo anárquico implica liberar a un pensamiento que no sea el desarrollo expansionista de un sí mismo, abriéndose a una experimentación sin sujeto y no humano. Ello derrumba al individuo como último muro de contención: ¿qué sucede cuando concretamente ese pilar se cae? Tal situación ocurrió en la insurrección del 2019, donde el individuo se insubordinó respecto al sujeto, por un pensamiento que le ocurrió. En el desenlace de esta escritura, consideraremos qué ocurrió con todo ese malestar y con la praxis anárquica que, de este largo proceso, ha sufrido vertiginosas transformaciones.

Más allá de la voluntad de dominio: revuelta, luchas y confrontaciones anárquicas

Las revueltas de hace unos años no pueden comprenderse únicamente como efectos de una voluntad de emancipación y dignidad, sino como expresiones de un capitalismo que ha producido condi-

ciones de existencia progresivamente inhabitables. Fueron tiempos donde insólitamente destellaba el sentimiento de lo común, a la vez que ocurrían inesperados encuentros y manifestaciones de apoyo mutuo. La imaginación se liberaba del sujeto, haciendo lugar a soluciones que no existen todavía, dejando atrás el principio de realidad. La revuelta comparte así rasgos con la función de la utopía, que consiste en romper o interrumpir las imágenes del futuro predeterminadas por el poder, confrontándose desde el pensamiento a la inteligencia que subordina el porvenir al dominio de lo preexistente.

Lo imposible aconteció a lo largo del planeta el 2019. En el caso de Chile, era expresión de un progresivo cuestionamiento al régimen de representación, que exhibía visiblemente su crisis desde el 2011, haciendo eco con el colapso de las formas de autoridad. La política hace décadas se había transformado en fuerza de contención de lo imposible, transformándose en un abanico de posibilidades disponibles de antemano. Ante la revuelta, el poder no se relegitimó por la verdad de su orden, sino planteando que era el único posible. Que la simple politización ponga en problemas a la democracia actual muestra que esta ha devenido teleología de pacificación social, limitación del conflicto y administración de la desigualdad como condición estructural del orden. Así, se entiende que la simple aparición o irrupción del pueblo en política se sienta como amenaza, como un lleno que transgrede todo régimen de distancias y jerarquías de gobernabilidad. La revuelta podría pensarse como infrapolítica, acontecimiento en que se desencadena una potencia anónima que emerge contra la representación misma, erosionándola. Esta no es zona primigenia que luego se organiza, sino que es efecto de la producción de la política: nace como lo rechazado del poder, que amenaza con destruirlo.

La revuelta no tuvo sujeto, ocurrió por el colapso de la subjetividad y de los mecanismos de subjetivación y sujeción. El malestar, para Rojas, refiere a una insatisfacción ante la totalidad de la existencia y el modo en que se ha solucionado y organizado la propia vida. Se torna disruptivo cuando no logra ser procesado por el mercado, traducido en objetos o mercancías. El neoliberalismo confía en que el individuo recurrirá al consumo como analgésico. Sin embargo, cuando no es posible sobornar el malestar, aparece un conflicto sin objeto delimitado. En un sistema que, en su superficie, pareciera funcionar, cada uno tiene su subsuelo, donde la subjetividad es em-

pujada sin encontrar límites u horizontes que la sostengan, y se experimenta un vacío interior acompañado de desorientación. El malestar es entonces un desfondamiento de la existencia cuando no se encuentra el mundo. Si la revuelta no tiene contenido, es porque fue efecto de una incontención, emergiendo un fondo caótico. Se trata de una falla que, estallando, expresa que los cuerpos no sufren por ser organizados de tal o cual modo, sino por la organización misma. Consistió en la insubordinación del cuerpo, del pueblo, de la materia, contra el orden de la inteligencia. Emerge ahí donde algo en el individuo se insubordina respecto del sujeto y un pensamiento le ocurre.

El orden fue desfondado por una insurrección que se confrontó con la política institucional no desde fuera, sino desde abajo: desde un territorio subyacente a la representación. Producidas por el poder, se trata de fuerzas inasimilables por este. Cuando emergen, su ira refiere a la totalidad capitalista, no a objetos concretos. Pero ante la necesidad de territorializarlas y descargarse, se dirige a entes que son más bien vicarios —semáforos, señaléticas, edificios, entre otros—. En la revuelta, el sujeto se advierte como producto de la sumisión, por lo que surge una rebelión no solo ante las normas, sino contra el insoportable hecho de haberse sometido a ellas. Así, toda liberación no será solo contra la dominación, sino contra la identidad que esta produjo, contra ese sí mismo que está siendo liberado. Romper con las lógicas de dominación a las que debemos nuestra producción implica perder el lugar cuyos límites nos sostienen antes de caer al abismo. El malestar es el efecto de la subjetividad aferrándose al poder y, cuando estalla, la revuelta es contra la propia opresión que nos produjo como ‘nosotros los oprimidos’. Se trata de una doble liberación: contra la dominación, pero también liberarse de ese sí mismo que es producto del poder. La insurrección consiste entonces en la autodestrucción del sujeto.

El 2019 expresa en Chile el colapso planetario de la confianza al progresismo neoliberal, de la lógica de los tiempos de la Concertación que, apuntando al desarrollo y la inclusión, entró en situación de catástrofe por las mismas políticas de crecimiento que impulsaba como progresismo financiarizado. Tales esperanzas en el mercado como mecanismo de integración han colapsado. Tras la revuelta emergieron promesas alternativas a los modos de gobernar de los últimos treinta años, que terminaron resucitando el progresismo

neoliberal con nuevos rostros jóvenes. Sin embargo, esta es una forma de habitar el capitalismo. Según Rojas, desactiva el coeficiente revolucionario de la política cuando las demandas de libertad e igualdad se subordinan a demandas de reconocimiento, en el orden de la política institucional. Se ofrece como nueva superestructura cultural del capitalismo. En respuesta a estos impotentes esfuerzos, ruge el autoritarismo neoliberal: derechas que capturan el inconformismo contra el imaginario progresista, produciendo un sujeto identitario definido por la purificación y la exclusión, con fuertes componentes nacionalistas y con deseos de erigir un orden fortificado. Las nuevas derechas producen así la capacidad de indignarse, ocupando el lugar de la izquierda en su rol contestatario, cuando esta se ha tornado fuerza de moderación y contención.

Años después, surge la siguiente pregunta: ¿Cómo desapareció la ira que explotó en la revuelta? Según Rojas, el malestar persiste, pero la violencia se sumergió en la cotidianeidad. La ira, como fuerza desterritorializante, se convirtió en odio, como modo de subjetivarse a través del resentimiento. Sobre todo, el rechazo a lo extranjero responde a la reconstitución ficticia de una identidad nacional debilitada por el capitalismo extremo. Como plantea Jean-Luc Nancy, el odio esconde una inquietud del propio sí mismo que se repone cristalizando como objeto reificado simplificaciones o interpretaciones imaginarias. Las poblaciones migrantes son los nuevos chivos expiatorios, ahí donde el odio racial delata una extraña conciencia de clase, que unifica fuerzas antagónicas descargando su impotencia ante dichos cuerpos. Aumentan la hostilidad, la inhospitalidad y redes paranoicas que detectan invasores por doquier, de los cuales la derecha se nutre. Para cierto sentido común, la democracia no es condición de la libertad, sino su contención: entre los sectores más precarizados se vuelve irrelevante, privilegiando la seguridad autoritaria, mientras se desconfía de ideas en torno al bien común. Llega al poder una derecha policial, cuyo discurso apunta a un orden que ofrece la inseguridad como mecanismo de subjetivación. Una vez más, no cabe pensar esto como un episodio puntual, sino como la expresión de un largo proceso en curso. El “triunfo del rechazo” al cambio constitucional —expresión extraña, que según Sergio pareciera decir “voto por la realidad que colapsa”— exhibe la crisis de legitimidad del orden, donde no obstante el sistema sigue funcionando. Sin embargo, no deja de ser llamativo que en la revuelta haya emergido la dignidad, asociada a la igualdad, lo cual se

confronta con la contraposición entre libertad y democracia de la derecha. Más aún: hubo prácticas y mallas entre extraños forasteros constituidas por la fraternidad. Pregunta Víctor Veloso: ¿podemos ver en ellas la posibilidad de que libertad e igualdad no se opongan, sino que devengan condición la una de la otra?

En un texto en medio de la revuelta, Sergio escribía que cuando se regrese a la normalidad, la cotidianeidad será la misma, pero quizá nunca más será igual. Su intuición era que la memoria de octubre es que “este no es un mundo”. Hoy, en tiempos de desaparición del mundo, reparar en la voluntad de dominio se torna ineludible. Un hecho esencial es que se ha reducido la política a la lucha por el poder. Se naturaliza que cualquier insubordinación es impotente si queda fuera de dicho campo de combate. Como plantea Heidegger, es precisamente la lucha por el poder lo que le hace existir. Solo amparado en la ficción de lo Uno el poder puede organizar toda la realidad en función de su conquista, olvidando que es una trama de relaciones transversales. Aparece en ella una rivalidad mimética con el enemigo. Siguiendo a Badiou, Rojas plantea que, en el siglo XX, competir con el capitalismo condujo al comunismo a abandonar la emancipación en favor de violencias que buscaban resultados análogos al sistema que se combatía. En este sentido, Rojas se interesa por prácticas que abandonan el poder como fuerza principal, a favor de la anarquía. Ello implicaría atender a prácticas erráticas, sin centro, que ninguna política de partidos podría suprimir. Se acompaña de Gabriel Salazar considerando que pensar la confrontación al capitalismo solo desde la militancia es ver apenas el humo del volcán.

84 |

Rojas se interesa por cómo en el presente surgen deseos de desertar en una infinidad de planos: del trabajo, la rutina, la competencia, la voluntad de ascenso, la urgencia de hacerse de proyectos, corresponder con la identidad asignada y esperada. Mi impresión es que la desertión en ese nivel es algo que hacemos todos los días. En esos momentos, no se abandona el lugar, sino que se percibe que se está en un lugar en que se prefería no estar. Leyendo el *Manifiesto contra el trabajo* de Grupo Krisis, plantea que el trabajo nunca había sido tan importante como cuando comienza a escasear. Se trabaja de lunes a domingo precisamente cuando el trabajo está desapareciendo producto de la automatización y sustitución tecnológica. En ese plano, tiene afinidad con pensamientos que no luchan como clase trabajadora, sino contra ser clase trabajadora, es decir, contra la

clasificación misma. Ahora bien, esto alcanza niveles más radicales en ámbitos como el del género. Acompañándose de Wittig, Rojas plantea que, por ejemplo, cuando una mujer abandona la posición que le asignaron en el mundo, ejerce un potente acto de desertión. No se trata de la ficción de salir del sistema hacia un afuera absoluto, sino de perder el lugar en la realidad misma. No es al sujeto a quien le ocurre esto, sino al cuerpo que ya no aguanta más. El orden ejerce su violencia ante todo cuando alguien no abandona un lugar para llegar a uno nuevo. La ferocidad fascista ante lo trans no ocurre porque se pase de un polo del dualismo al otro, sino porque se sale fuera del mundo, ahí donde no se puede responder a preguntas como “quién soy” o “quién eres”. En estos casos, la desertión responde a un pensamiento como no saber, en el sentido de no saber lo que es. Rojas plantea que el temor al género encubre que no se sabe a qué se teme: es decir, un miedo a no saber. Afirmar el proceso implica una sostenida práctica cotidianamente de evitar caer en la identidad mediante prácticas de emancipación: así, la libertad no es un lugar al cual se llega, es una salida ininterrumpida, sin destino. Rojas sigue a quienes plantean que es un proceso difícil, colosal y colectivo, pero aunque pudiera referir a una vida singular, nadie puede decir que no valga la pena cruzar el umbral. No obstante, podríamos decir que una desertión nunca es simplemente individual, sino que se deserta del individuo. Siempre la huida hace que algo del sistema se fugue. Involucra algo de traición a lo consabido. Sería un gran error creer que se trata de evadirse en lo imaginario, en la fantasía, pues es crear vida. La desertión es también respecto a la rostrificación, esa la seducción del rostro organizado por el sistema: atravesarlo implica abrirse a lo raro en el otro, sus gestos locos, rompiendo con las formas de rostridad que nos atrapan, para por fin ser capaces de encuentros singulares. Implica perder la identidad, devenir desconocido incluso para los cercanos. La desertión tiende al anonimato.

Se intenta pensar en tiempos difíciles. La fractura de la soberanía estatal se acompaña de la evidencia de que, en el neoliberalismo, gobernar no es llegar al mando. La quiebra del universalismo, el humanismo y la emancipación torna impotentes a izquierdas cuya imaginación permanece capturada por el Estado. Una excepción es el anarquismo, motivo por el cual resulta relevante para Rojas como pensamiento intrínsecamente práctico. Se inclina hacia esta forma de izquierda que se opone a la forma de vida dominante, sin ceder al pseudo-radicalismo libertario que rechaza toda institución, pues

ello consumiría el despliegue del capital. Se pregunta si es imaginable una izquierda anárquica sin humanismo, sin sujeto ni universal, que abandone la contienda interminable por hacerse del control. Ello supone formas de pensar el dominio que no impliquen generar un contrapoder, como su simple contracara, de modo que no lo lleven de antemano en su interior. La ruptura desplaza la pregunta por el *qué hacer* por la de cómo dejar de hacer lo que siempre se ha hecho, dispuesto de antemano por ese mismo orden. Atendiendo al pensamiento sobre la anarquía de Reiner Schürmann, se pregunta qué hacer después de los principios. Toda praxis deviene entonces infundada, sin porqué. Esto implica abrirse a lo imposible: el orden vigente dice que no es posible una sociedad sin Estado, ni capitalismo, ni binarismo sexual, ni racismo; Rojas plantea que, si no es posible, es porque no se puede anticipar cómo sería ello. Pero lo imposible no se define como lo que no puede ocurrir: más bien existe, acontece.

Ahora bien, Rojas señala riesgos y peligros: una praxis anárquica no se confundiría con la afirmación paradójica de que el resentimiento podría ser una potencia emancipadora. Interroga la ilusión de superioridad moral del subalterno, lo cual implica rechazar la idea de sujetos intocados por las relaciones de dominación. También se pregunta por quienes hacen de la exclusión su marca identitaria, identificándose con la condición social y política a la que han sido relegados, haciendo suyo el mecanismo que los margina. Pone así en tensión la distinción simple entre víctimas y victimarios: como plantea Foucault, en la confrontación de clase también hay en cada clase un sector que combate a otro, y dentro de cada singularidad, hay una parte que se enfrenta a otra. Ello vuelve crucial la micropolítica, donde operan dinámicas impersonales y preindividuales. Cabe considerar que este no se trata de un plano simplemente emancipador, pues fue el capitalismo el que hizo que ahí se juegue el conflicto. En ese sentido atiende a disidencias no humanistas que no piden inclusión en calidad de minoría en la democracia representativa. Más bien, se abren a combates donde lo que está en juego son las formas de vida, experimentaciones imperceptibles desde la óptica del dispositivo dominante. Existe un malestar con el modo en que ese dispositivo nos ha producido. Se padece que la identificación sexual, racial o de clase se vuelva la verdad del sujeto individual. El pensamiento anárquico de Sergio Rojas indaga formas de poner en jaque la identificación, re-

nunciando al reconocimiento, sin instalar nuevos sujetos. Nuestro tiempo obliga a pensar que no solo el individuo, sino también el sujeto, son efectos terminales de tramas de dominación. Estamos en una encrucijada: hoy, voluntad de dominio e interdependencia anarquía coexisten. No nos constituimos como sujetos soberanos que podamos decidir entre ellas. Somos esa confrontación. Se juega día a día, cotidianamente.

CAMPOS DE BATALLA

Más allá del “fin del mundo” Apuntes desde el pensamiento ecológico y la teoría de género*

** Universidad de
Chile

Sergio Rojas**

La existencia no es un asunto individual

Karen Barad

Lo que hoy se anuncia por doquier como el “fin del mundo” consiste en el colapso de una forma de comprender y percibir la realidad que se fue desarrollando y expandiendo hegemónicamente con la modernidad desde el siglo XVI en adelante, conforme a una temporalidad histórica que se instituyó haciéndose legible esencialmente como progreso. Una figura medular en este itinerario es el Estado-nación. La actual crisis de la democracia representativa, la incierta relación entre nacionalismo y capital financiero, el fenómeno de las migraciones forzadas, el desarrollo inédito de las tecnologías digitales, hacen necesario pensar el lugar del Estado en tanto pilar político y militar de nuestra idea

* Una primera versión de este texto fue leída el viernes 7 de noviembre de 2025 en el IX Congreso Nacional de Filosofía: “La democracia y sus demonios”, organizado por la Asociación Chilena de Filosofía en la Universidad Católica del Maule, Talca.

de mundo. Lo que aquí denomino el “fin del mundo” es, pues, el fin de una época; más precisamente: el agotamiento de *la época del mundo*. La expectativa de que con el fin de la Guerra Fría en 1991 se iniciaba un tiempo de paz fue el “canto del cisne” de ese mundo que ahora se acaba. Este tiempo da que pensar a partir del momento en que no me conformo con ese pobre “entendimiento” que ofrecen la decepción y el pesimismo.

Si consideramos que una tarea esencial del Estado es proteger a los individuos frente al miedo al desempleo, a la injusticia, a la vejez invalidante, al crimen, a la indignidad, etc., hoy el miedo ya es *un recurso de la política* cuando se naturaliza como *impotencia*. Entonces, en esa situación de indefensión que resulta, paradójicamente, después de haber puesto al individuo “en el centro de todo, imponiéndole organizar su vida como una actividad empresarial, al hacerlo competir con otros”,¹ el Estado aparece en un rol esencialmente punitivo, policial, incluso militar, legitimado en esa función por aquella impotencia ciudadana naturalizada.

Wendy Brown llama la atención sobre el hecho de que los muros que hoy levantan los Estados tienen una función más bien simbólica, pues las principales amenazas no vienen desde otros Estados². Sin embargo, este sentimiento de permanente inseguridad no es suficiente para animar a las personas a imaginar y organizarse para emprender cambios revolucionarios en la forma de vivir, sino que ese miedo cotidiano se expresa en demandas de mayor presencia de organismos de “seguridad pública”, endurecimiento de las penas judiciales, aumento de la población carcelaria, fortalecimiento de las fronteras frente al ingreso de millones de personas en situación de migración forzada que abandonan sus países de origen.

El desenlace contemporáneo del liberalismo sería el *desarraigo* individualista bajo el imperativo de la “meritocracia” y el emprendimiento: “eres la empresa de ti mismo”. ¿Cómo es que una forma de vida cuyas condiciones estructurales de posibilidad y existencia son

¹ Enzo Traverso, *Las nuevas caras de la derecha*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, p. 144.

² Wendy Brown, *Estados amurallados, soberanía en declive*, Barcelona, Herder, 2015, p. 29.

esencialmente discriminatorias y excluyentes se impone hegemoníicamente en el mundo? El individualismo no es solo un efecto negativo de la mercantilización de la existencia, sino que también se vive equívocamente como una conquista irrenunciable en la sociedad de la producción y el consumo. La mercantilización de la existencia ha penetrado la vida cotidiana; según el economista serbio estadounidense Branko Milanovic, “las sociedades de todo el mundo están estructuradas de tal manera que alaban el éxito y el poder”,³ y entienden que ambos se expresan a través del dinero. En la realidad que resulta de esto, “los individuos ya no están amarrados a sus entornos sociales”⁴. Esto es fundamental para entender el hecho de que las personas valoran y aceptan un régimen de existencia que parece fomentar especialmente la libertad individual, aunque implica un alto grado de inseguridad cotidiana.

La noción de *fragmentación* desarrollada por Quinn Slobodian ilustra con precisión el proceso de desagregación de la sociedad hacia el individuo y las “comunidades identitarias” a las que este arriba buscando marcos de referencia y un sentido de pertenencia. En 1987 Margareth Thatcher afirma en una entrevista: “las personas le echan sus problemas a la sociedad, ¿y quién es la sociedad? ¡No existe tal cosa! Hay hombres y mujeres individuales y hay familias, y ningún gobierno puede hacer nada excepto a través de la gente, y la gente se preocupa primero por sí misma”. Es decir, la acción desde el Estado se dirige hacia los individuos, en correspondencia con el interés que en cada caso estos tienen por sí mismos. La emergencia de la individualidad a un primer plano de la política (por sobre nociones como “clase” o “pueblo”) sería la desactivación no solo de cualquier ímpetu revolucionario, sino de la política misma. De pronto el individuo aparece como *la última frontera*, la última “verdad”; o, más precisamente: sucede como si ya no existiera verdad alguna, porque *hemos llegado al borde del mundo*. En efecto, el orden de la existencia depende de que la individualidad sobre la cual se sostiene el orden ciudadano no se hunda en la desesperación, que el miedo no se convierta en odio. El individuo se hace agente del nihilismo cuando

³ Branko Milanovic, *Capitalismo y nada más. El futuro del sistema que domina el mundo*, Barcelona, Taurus, 2020, p. 227.

⁴ Ibid., p. 220.

la negatividad, el escepticismo y el cinismo frente a verdades inimaginables le “hacen lugar” justamente allí donde las creencias se desmoronan, para no caer con estas, para no hundirse en la depresión con el derrumbe de la realidad.

Byung-Chul Han analiza el fenómeno de las *selfies*: “La adicción a las *selfies* [...] tiene poco que ver con el egoísmo. No es otra cosa que un punto muerto del yo narcisista, que nunca llega a descansar. En vista del vacío interior uno trata en vano de *producirse a sí mismo*, lo cual naturalmente no se consigue”⁵. ¿En qué consiste ese vacío? A partir del momento en que el individuo se domicilia en los estrechos límites de su “interior” individualidad, comienza a coincidir con la constitución íntima de ese yo como vacío. Este no es sino el efecto de haberse *clausurado la subjetividad sobre sí misma*. La realidad del mundo se determina en función del interés que el individuo proyecta sobre aquel. Es decir, el *mundo* y el *yo* tienden hacia esa instantaneidad en la que consiste el tiempo de un “contacto” fugaz. Más acá de un asunto de creencias o especulaciones conceptuales, la intrascendencia del mundo (y el desesperado recurso a la memoria) se relaciona con esa temporalidad del *instante*. La cotidiana pulsión de aprehender la realidad fragmentada en *imágenes digitales* dice que el mundo es lo suficientemente interesante como para dedicarle el tiempo que toma presionar un botón en el móvil multifuncional. Esto da cuenta de una profunda alteración de la temporalidad del mundo, cuando se reduce al efímero *contacto digital* entre el sujeto y su objeto. Si no existe nada más allá de las cosas cuyo orden y funciones constituyen la cotidianeidad del consumidor, entonces el mundo deviene un gigantesco Hipermercado, un *vacío lleno* que se ofrece para *sentirse sentir*.

¿Es posible revertir este proceso o, al menos, resistir? Žižek señala que “una vez que estamos en el capitalismo, no hay vuelta atrás. Por eso, en lugar de aspirar a un retorno a alguna versión de la unidad orgánica con la naturaleza, tenemos que hacer justamente lo contrario y desnaturalizar la propia naturaleza”⁶. Es precisamente ese carácter *irreversible* del progreso montado sobre el capitalismo lo

⁵ Byung-Chul Han, *Capitalismo y pulsión de muerte. Artículos y conversaciones*, Barcelona, Herder, 2022, p. 75.

⁶ Slavoj Žižek, *Contra el progreso*, Santiago de Chile, Paidós Planeta, 2025, p. 45.

que es necesario pensar: no existe “alternativa” al neoliberalismo. Esto significa que el capitalismo en su fase actual ha clausurado la posibilidad misma de imaginar “alternativas”. Allí donde la realidad en su interno devenir ha terminado por desbordar cualquier relato, *una transformación solo puede pensarse como total*, debido a que el principio que rige el movimiento de la realidad no es otro que el de la *destrucción*. La filosofía por venir tendrá que ser, por lo tanto, una filosofía de la destrucción, y *en este sentido posthumana*.

Lo que se impone hegemonícamente no es solo una “forma de pensar”, sino la *imposibilidad de dejar de pensar de esa forma*. Escribe Franco Berardi: “La intensificación del ritmo productivo e informativo provoca efectos de caos en la mente colectiva, mientras la intensificación del extractivismo contemporáneo multiplica las catástrofes ambientales”⁷. Esto significa que el ser humano no es sujeto de aquella forma de “pensar” *que lo pone en el lugar del sujeto*. De aquí el caos y el malestar que se hace sentir en una subjetividad que se encuentra paradójicamente alienada en su libertad interior. ¿Cómo se produce esa interioridad? Recordemos la observación de Nietzsche:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro, esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido.⁸

Se trata, por lo tanto, de una *interioridad inhabitable*, donde no le es posible domiciliarse al “yo”. Este se encuentra paradójicamente capturado como desde el “exterior” por una realidad en la que solo puede ser funcionario o espectador, pero a la vez los individuos se aferran a estos lugares “despreciables” para no hundirse en la extrañeza que crece en su interior. Berardi señala el *escepticismo* como la inevitable

⁷ Franco “Bifo” Berardi, *Desertemos*, Buenos Aires, Prometeo, 2024., p. 21.

⁸ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza (traducción Andrés Sánchez Pascual), 2005, p. 109.

actitud ante esta situación. Sin embargo, el escepticismo (y su reverso: el cinismo) es algo que el estado de cosas hegemónico no solo admite, sino incluso estimula, fomentando su expresión y circulación. ¿Por qué? ¿Acaso no constituiría una amenaza para “el sistema”? De ninguna manera, pues tanto el escepticismo como el cinismo favorecen poderosamente el individualismo y la individuación. Operan justamente en la producción de aquella interioridad profunda, inteligente, informada e impotente. De hecho, el cinismo contemporáneo se constituye en un patrón epocal cuando el acaecer de algo tremendo que se anuncia como inminente es, a la vez, algo *impensable*. Hemos “visto venir” lo que sucede, pero no era posible creerlo.

La pregunta ¿cómo salir de esto? nos impone, sin mediación, la convicción de baja intensidad de que “no existe alternativa al capitalismo”. Hay un problema con la pregunta misma. En efecto, en su simpleza esta pregunta nos exime de pensar lo que hay de *inédito* en esta realidad de la que querríamos “salir”, como si la pregunta por una “salida” quisiera revertir esa catástrofe que hace del capitalismo el fin del mundo (conocido). Pero el proceso *no es reversible*; por lo tanto, avanzar en la comprensión de nuestro tiempo implica intentar *imaginar* lo que está sucediendo. Es el momento de la *ficción política*. La realidad misma, en su concreto proceso de *desintegración*, está transformando nuestras condiciones de existencia. El individualismo no es el efecto más poderoso de esa transformación; al contrario, *el individuo es la figura a la que nos aferramos* para negar lo monstruoso que está emergiendo en medio de la catástrofe: los territorios fronterizos, las zonas liminales, los “afueras internos” se multiplican. La naturaleza, lo humano y la sociedad no se disuelven simplemente en un océano de espejismos; lo que acontece es la progresiva conciencia de que las fronteras culturales, epistémicas, “sexuales”, entre especies, emergen como *territorios relacionales*. El inédito potencial de las nuevas tecnologías combina paradójicamente en el usuario un sentimiento de máximo control de las posibilidades de experimentar la realidad, junto con la imposibilidad de representarse estructuralmente esa realidad en la que ahora se encuentra inmerso, lejos de cualquier forma de naturaleza “presocial” que pueda servir a su autocomprensión como criatura viviente. Desde hace algunas décadas qué sea lo humano es algo que solo puede ser imaginado. Es cierto que el inédito poder de las nuevas tecnologías inhibe el agenciamiento humano y pone la discusión más allá de la política; sin embargo, cuando ya no disponemos de

una idea metafísica de naturaleza para *definir* qué sea lo humano, hemos comenzado a imaginar(nos).

Escuchamos con frecuencia: “no es posible seguir pensando”, porque lo que se necesita es “una solución ahora”. Pero, entonces, no es el problema mismo aquello que nos paraliza, sino la *urgencia* de tener que dar con “soluciones” *inmediatas*, allí donde “ya no tenemos tiempo”, es decir, “no disponemos de tiempo para *pensar*”. La propuesta de Donna Haraway de *seguir con el problema* significa justamente poner en cuestión lo que hace del problema un estado de cosas “sin salida”, una catástrofe. Contra la dialéctica restitución histórica del universal como superación de la contradicción, Haraway afirma “la tensión inherente a mantener juntas cosas incompatibles, consideradas necesarias y verdaderas”⁹. He aquí lo que considero una intuición esencial del pensamiento de Haraway: el universal que objetiva como naturales y necesarias relaciones de subalternidad y dominio se ha establecido históricamente no solo “contra” existencias y derechos de sujetos particulares, sino negando las relaciones entre entidades múltiples que despliegan una malla de conexiones sin solución de continuidad. El *ciborg* es la figura que permite imaginar(nos) criaturas que existen a partir de relaciones múltiples, organismos en constante mutación. ¿Cómo nace un ciborg?

Los Ciborg, escribe Haraway, “son los hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal, por no mencionar el socialismo de estado”¹⁰. Se trata de hijos no reconocidos por el capital en su potencia crítica, pues comportan una lógica otra que la de la *dominación*, a la que, sin embargo, deben su origen. En el Ciborg, el artificio excede el “antropomorfismo” del poder (cuya expresión ejemplar es *Terminator*), a partir de la relación que torna indiscernibles los elementos que se organizan entre sí. De acuerdo a su origen técnico un *Ciborg* es “un ser humano mejorado”, cuyos órganos han sido corregidos y potenciados por la tecnología. El *Ciborg* de Haraway, en cambio, es el resultado de una *codificación sin sujeto*, un ensamblaje de conexiones que permanece siempre abierto. Esto

97 |

⁹ Donna Haraway, *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado* (1984) Traducción de Manuel Talens, p. 2.

¹⁰ *Ibid.*, p. 4.

surge de la lucha política en la “cultura de la alta tecnología” donde ya sucede que no está definido quien produce y quien es producido en la relación entre el humano y la máquina. “No está claro qué es la mente y qué el cuerpo en máquinas que se adentran en prácticas codificadas”¹¹. En este sentido, señala Haraway, un *mundo Ciborg* podría ser “la última imposición de un sistema de control en el planeta”;¹² es decir, el control llevado a sus límites extremos. Sin embargo, también se podría tratar de “realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y maquinas ni de identidades permanentemente parciales ni de puntos de vista contradictorios”¹³. Se trata de dos “perspectivas” desde donde mirar el mundo, y la política consiste en mirar desde ambas a la vez. Vivimos en un mundo que está siendo producido por mecanismos de dominación y control, destinados a agotar en sus operaciones lo que hoy cabe representarse como ser humano (el individuo); pero esos mismos dispositivos dan lugar a *posibilidades inimaginables*. El Ciborg permite *pensar* la paradójica simultaneidad de dominación y emancipación.

El *Ciborg* de Haraway es una ficción política que da a pensar la puesta en cuestión de los binarismos que se encuentran a la base de las fronteras de distinto tipo que definen lo Occidental: “Las dicotomías entre la mente y el cuerpo, lo animal y lo humano, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, lo primitivo y lo civilizado están puestas ideológicamente en entredicho”¹⁴. No se trata de la ilusión *New Age* de avanzar hacia una humanidad reunida y reconciliada en lo UNO, sin fronteras, sin diferencias, sin conflictos, sino de atender a las relaciones, vinculaciones, brechas, cruces entre entidades diferentes. “La tarea es sobrevivir en la diáspora”¹⁵.

Los *binarismos* heredados de la sociedad capitalista, que operaban precisamente como superestructura ideológica de regímenes políticos, ideológicos de dominación y subalternidad, se derrumban, se

¹¹ Ibid., p. 34.

¹² Ibid., p. 8.

¹³ Loc. Cit.

¹⁴ Ibid., p. 18.

¹⁵ Ibid., p. 26.

desdibujan *en el violento despliegue planetario de la técnica*. ¿No se trataba justamente de esto? ¿De liberarse de un patrón *trascendente* de humanidad? Esta disolución del sujeto universal, a partir de la cual la imaginación se abre a lo inédito, arrastra consigo a los binarismos que hacían posible todavía *identificar al poder con forma humana*. A partir del momento en que tales fronteras comienzan a ser puestas en cuestión, el presente queda desarmado, sin relatos desde los cuales enfrentar el futuro que invade al presente. Es un momento de peligro. Trump vocifera y dictamina en nombre de *una forma de vida que tiene que ser protegida*; pero en la histérica masculinidad de los arrebatos, la máscara humana está a punto de deshacerse. Es decir, la furia libertaria es también *un camino hacia lo posthumano*. Ya en 2013 Rosi Braidotti llamaba la atención sobre el hecho de que lo posthumano también produce formas que son propias de *lo inhumano*¹⁶.

En ese mundo en crisis o en situación de catástrofe, el orden ha sido excedido por el *lleno*. Lo real ya no cabe en el orden moderno de la comprensión y el conocimiento. Hemos ingresado en un tiempo en el que “conocer” es un proceso que comienza por imaginar los límites epistémicos y políticos que están siendo excedidos, y en ello también el pensamiento desborda al entendimiento que insistentemente lo ordena como inteligencia de un sujeto. La expresión “uno ya no sabe qué pensar” quiere decir: “no consigo entender el mundo, conocerlo, determinarlo”. La especulación y la imaginación devienen entonces recursos del pensamiento. En esto consiste, por ejemplo, el *pensamiento ecológico* según Timothy Morton: “El pensamiento ecológico imagina la interconectividad, a la que yo llamo ‘malla’. ¿Quién o qué está conectado con qué o quién? La malla de elementos interconectados es enorme, tal vez inconmensurable. [...] El pensamiento ecológico se imagina una aglomeración de extraños forasteros”¹⁷. Insistamos en un punto que es fundamental en todo esto. Los límites epistémicos y políticos no van a desaparecer simplemente como “errados” o “ya superados”, sino que se trata de fronteras que son desbordadas, esto es, que ya no logran *contener* aquello que en su interior permanecía definido. El pensar recurre a

¹⁶ Rosi Braidotti, *Lo posthumano*, Barcelona, Herder, 2025, p. 14.

¹⁷ Timothy Morton, *El pensamiento ecológico*, Barcelona, Paidós, 2018, p. 33.

la imaginación, no para hacer “política ficción”, sino para producir las ficciones que permitan pensar los conflictos inéditos que darán origen a un *después* del fin del mundo.

“Seguir con el problema” es seguir pensando; de aquí que Haraway, a propósito de la crisis planetaria, descarta tanto el concepto de *Antropoceno* como el de *Capitaloceno*, pues promueven la noción de un “demasiado tarde” que hunde la imaginación en el derrotismo. Además, el concepto de Antropoceno sugiere equívocamente una oposición simple entre, de un lado, la “especie humana” como sujeto y, del otro, el planeta como objeto, invisibilizando al interior de ese “sujeto” supuestamente UNO la violencia ejercida históricamente sobre la propia humanidad bajo las figuras de la colonialidad, la explotación, el imperialismo. En todo caso tales conceptos –Antropoceno y Capitaloceno– amplifican en una escala totalizante el impacto del sujeto sobre la realidad, no permitiendo atender a las realidades heteróclitas que emergen allí donde una perspectiva apocalíptica no puede concebir algo más allá del “fin de todas las cosas”. Haraway habla en cambio del Chtulhuceno, que, “todavía inacabado, debe recolectar la basura del Antropoceno, el exterminismo del Capitaloceno; trocear, triturar y apilar como un jardinero loco, hacer una pila de compost mucho más caliente para pasados, presentes y futuros posibles”¹⁸.

En la expectativa de *un pensamiento por venir* (que no es una teoría), emerge el *pensamiento ecológico*. Morton lo entiende como “una práctica y un proceso que consiste en llegar a ser plenamente conscientes de que los seres humanos están conectados con otros seres: animales. Vegetales o minerales. [...] ese proceder nos lleva a pensar en la democracia. ¿Cómo sería un encuentro realmente democrático entre seres realmente iguales? ¿Acaso podemos imaginarlo?”¹⁹. El pensamiento ecológico intercepta la hipótesis filosófica de la “guerra de todos contra todos” que en Hobbes conduce a la creación del Estado. En sentido estricto, el ser humano nunca estuvo en esa condición de naturaleza pre social; en Hobbes todo comienza con

¹⁸ Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtulhuceno*, Buenos Aires, Edición Consonni, 2019, p. 98.

¹⁹ Morton, op. cit, p. 24.

el Estado, porque en el inicio ya se encontraba el individuo y sus miedos. La imaginación política queda capturada por aquella *falta de Estado* en el origen. La naturaleza se define esencialmente por esa *falencia*. En lugar de esto, Morton habla de seres “*realmente* iguales”, lo que podría dar lugar a un encuentro “*realmente* democrático”, algo que no nos es posible imaginar políticamente. Lo que el pensamiento ecológico imagina es más bien la *interconectividad*, pero la malla que resulta de esa interconectividad “es enorme, tal vez inconmensurable”²⁰. La igualdad consiste en que, al encontrarse “interconectados”, estos forasteros no se relacionan a partir de muros, de fronteras, de jerarquías, y por lo tanto esa *coexistencia* no se puede *ordenar desde la desigualdad*, que es precisamente lo que hacen los muros y las jerarquías que nacen de estos. Es decir, la *extrañeza* es un elemento esencial a la igualdad como condición misma de la existencia. En lo esencial no se trata de establecer por ley la igualdad *entre* los seres humanos y también con las demás criaturas, sino que en un universo en el que “todo está relacionado con todo”, aquel *relacionismo* constituye a *cada uno* de los seres.

La crisis que en el presente hace del individuo (sus miedos y aceptaciones) la columna sobre la que se sostiene el orden del sentido toca no solo la “última frontera”, sino que hace emerger el supuesto ingreso hobbesiano de la naturaleza en el dominio de la ley, con la voz del “yo”, esa partícula lingüística que expresa la identidad individual de lo humano. En su libro *Metamorfosis*, Emanuele Coccia señala que “la vida de cualquier ser vivo no comienza con su propio nacimiento: es mucho más antigua”²¹. Se nace a una vida individual mediante el olvido de un lleno que no solo me antecede, sino que me constituye. No se trata de una sumatoria de formas en que la identidad actual se encontraría como al final de una cadena, tampoco se refiere a un ser que en su itinerario abandona una forma para llegar a otra (por ejemplo: la criatura que una vez fue un pez, luego reptil, después un simio, antes de adoptar y nacer a esta forma humana), sino que la identidad individual alcanza el lenguaje y la posibilidad de la autoconciencia en medio de un *cúmulo monstruoso de formas de vida*. El hecho de que, como dice Coccia, “la forma se define en continuidad

²⁰ Ibid., p. 33.

²¹ Emanuele Coccia, *Metamorfosis*, Buenos Aires, Cactus, 2021 p. 11.

inmediata con una infinidad de otras” es algo imposible de imaginar, de representarse. Esa “continuidad inmediata” es monstruosa. He aquí la esencial función del *olvido*.

Digo al inicio de este texto que lo que hoy se presiente y diagnostica como el “fin del mundo” es el agotamiento de la modernidad. Es probable que en lo que haya hacia el final del siglo XXI ya no sea posible reconocer aquello que por ahora todavía nombramos como “moderno”, con las huellas del imperialismo y la colonialidad que le son propias. Esto implica que ese futuro no podría ser considerado como “mejor” ni “peor” que el presente, sino más bien como un mundo radicalmente diferente.

El poder *hace mundo* a partir de las formas de *contención de su propia potencia*. El *mundo* es lo que ha permitido habitar el poder y en este mismo sentido el Estado se constituyó en la modernidad como un elemento esencial del poder, tanto de su funcionamiento como de su “antropomorfismo”. Los límites que definen los binarismos en todas sus formas constituyen una dimensión esencial del proceso que consiste en *dar forma a lo humano* o, lo que es lo mismo, *hacer de lo humano una forma*. Ahora bien, la *fragmentación* producida por el neoliberalismo tiene un efecto emancipador al desarmar las estructuras simbólicas *hegemónicas* que instituyen jerarquías y subalternidades, pero debido a lo mismo, fomenta autoritarismos de Estado y siniestras *rostrificaciones* de lo UNO en nombre de esa “preocupación ciudadana” que demanda más policías y fronteras. Escribe Caroline Emcke: “el concepto de ‘ciudadano preocupado’ se está empleando como escudo discursivo para impedir la búsqueda de motivos racionales que justifiquen ese estado de inquietud”²². Un fascismo de baja intensidad, una forma de odio que no se elabora ideológicamente, pues no expresa la propuesta de un “nuevo orden”, sino el miedo que embarga a los habitantes del *único orden que se considera posible*, y que se sostiene sobre fronteras que están siendo constantemente desbordadas.

²² Carolin Emcke, *Contra el odio*, Santiago, Taurus, 2025, p. 43.

Judit Butler pregunta ¿quién teme al género? La cuestión tiene el sentido de: ¿a qué temen quienes temen “al género”? Es decir: *¿en lugar de qué se encuentra el género en las dinámicas del odio?* Escribe Butler: “para Trump no se trataba de una cuestión teórica sobre la distinción entre sexo y género, sino de un movimiento retórico destinado a garantizar un orden sexual mundial que refuerce el patriarcado y la heteronormatividad y que se organice de acuerdo con la lógica de la raza blanca”²³. Es decir, no se trata solo de una reacción desde las instituciones frente a ideas que contradicen el “orden natural” de las cosas, sino que lo que está en juego son los pilares del orden del mundo. ¿Cómo ha llegado a ser esto? Escribe Butler: “¿Contra qué se dirige el miedo codificado y avivado por estas políticas? [...] el problema no es ‘el sexo’, sino la temible fantasía en la que se interpreta ese sexo o, mejor dicho, la temible forma en que ese sexo se construye”²⁴. Esta “forma” se relaciona con la discriminación, con la subordinación, con la subalternidad; y no se trata solo de cómo, al interior del binarismo que ordena la diferencia sexual, una parte somete a la otra, sino de cómo es que *la totalidad se encuentra sometida a ese orden* en la medida en que cree reconocer en este al fundamento natural del mundo. El poder hace mundo. El “temor al género” encubre el hecho de que no se sabe qué es aquello a lo que se teme, se trata del *miedo de no saber* lo que puede emerger más allá del mundo que ha resultado de los *órdenes de contención* del poder que conocemos.

²³ Judith Butler, *¿Quién teme al género?*, Santiago, Planeta, 2024, p. 139.

²⁴ Ibid., p. 146.

DIÁLOGOS

No hay memoria del momento en que nace el sujeto. Entrevista con Sergio Rojas

Por Pablo Aravena
Núñez
Instituto de Historia
y Ciencias Sociales.
Universidad de
Valparaíso

No es que simplemente hubiésemos dejado de ser los que fuimos, más bien soy un poco cada vez más ese otro que era y con el cual nunca llegaré a coincidir mientras viva (el otro llegará un día después de mí)

Sergio Rojas,
De algún modo aún (2022)

107 |

Pablo Aravena: Tus líneas de trabajo más conocidas son la estética, teoría literaria, teoría de la subjetividad, filosofía de la historia y las diversas expresiones del neoliberalismo. La abundante bibliografía que has acumulado da cuenta de ello, tanto como tus permanentes intervenciones, seminarios y textos para catálogos. ¿Cuál fue el primero de tus intereses y cómo fue que aparecieron los otros?

Sergio Rojas: Las preguntas que han orientado mis intereses y reflexiones siempre se relacionaron con la cuestión del poder. Pienso que la forma más originaria de nuestra experiencia del poder es el hecho de tener que aceptar condiciones predadas de existencia y hacerlas propias en mi relación con el mundo. En este sentido, los afectos, el

conocimiento, la moral, el deseo, el modo en que tomo conciencia de mí mismo, todo está cruzado de alguna manera por el poder, por la profunda extrañeza del poder. Mi relación con las instituciones, por ejemplo, ha estado a lo largo de toda mi vida afectada por una extrañeza fundamental: nunca me he sentido “parte de” una institución en el sentido de definir mi lugar en el mundo a partir de una institución, pero, a la vez, no reconozco en mí nada parecido a un sentimiento contra institucional. Hago referencia a esto a partir de tu pregunta porque me anima a reflexionar el hecho de que la cuestión del poder atraviesa ante todo la relación del “sujeto” consigo mismo, es decir, pareciera que el poder está alojado *a priori* en la identidad. Siendo estudiante en el colegio, leía desordenadamente a Giovanni Papini, León Bloy, Borges, Kafka, Herman Hesse, Beckett, Cortázar, y la cuestión de la identidad fue siempre una especie de ruido de fondo. Cuando pienso ahora acerca de ese tiempo, creo que siempre tenía el presentimiento de no entender cómo funcionaba el mundo, por lo tanto, tampoco tenía alguna idea de mi lugar en este. No lo menciono como una virtud, pues era un sentimiento muy desagradable. Más tarde, en mis estudios de pregrado en Filosofía me encontré con el tratamiento kantiano de la historia en un curso de Rolando Salinas, luego descubro la cuestión del *sentido de existencia* en la fenomenología de Husserl, en los cursos de Raúl Velozo, y más tarde doy con la posibilidad de una lectura filosófica de *Los Viajes de Gulliver* de Swift, en un seminario memorable de Pablo Oyarzún. A esa altura ya era claro para mí que la filosofía no es un lugar donde enclaustrarse aferrándose a las barandillas del saber, sino más bien el acceso a ese territorio de intemperie en lo cual consiste el pensamiento.

108 |

Muy pronto mis intereses en la universidad se orientaron hacia la cuestión de la subjetividad en la modernidad y la posibilidad de la *autoconciencia* que de alguna manera la define; me refiero a la operación en virtud de la cual la conciencia se hace a sí misma objeto de comprensión. Esto implica que la conciencia hace comparecer ante sí la “forma” en que ella misma percibe y entiende la realidad. Había algo a la vez fascinante e inquietante en todo esto, y es que en esta autocomprensión por un momento la conciencia parece quedar “fuera de la realidad” o, dicho de otra manera, la prepotente “anterioridad” del mundo queda de alguna manera *suspendida*. Mi tesis de Licenciatura fue justamente sobre el escepticismo en la filosofía empirista de David Hume; la publicación de esta tesis tuvo como

título *Nunca se han formado mundos en mi presencia*, una frase que se encuentra en sus *Diálogos sobre religión natural*. Después mi tesis de Magíster sobre el problema de la historia en Kant implicaba la misma operación de autocomprensión, pero ahora referida a la humanidad. Paralelamente a este itinerario, que era tanto biográfico como académico, me había dirigido con las mismas preguntas hacia el territorio de las artes. Me interesaba el modo en que en las obras algo que denominé la “emergencia de los recursos” suspendía la expectativa inmediata de dar con un contenido, con un significado pues en lugar de ello la obra nos detiene en la reflexión que ella misma hace de sus recursos artísticos. Me resultaba fascinante el modo en que la obra de arte desarmaba nuestra experiencia natural del mundo, ponía en cuestión los significados que se habían adherido inadvertidamente a las cosas, nos confrontaba con nuestros “anteojos culturales” sin pretender a continuación entregar un nuevo significado, sino que más bien da a pensar sentidos “contenidos” bajo significados sedimentados.

Considerando todo aquello, creo que se entiende por qué hice mi tesis doctoral en “Literatura” y no en “Filosofía”, aunque mi relación con la literatura y las artes siempre se ha planteado desde cuestiones filosóficas. Mi investigación doctoral fue sobre la escritura neobarroca. Reconocía en la estética del neobarroco operaciones de generación de sentido que se oponían a la celebración posmodernista de una simple ausencia de sentido de los significantes culturales del capitalismo tardío, para decirlo en los términos de Fredric Jameson. Las operaciones estéticas neobarrocas no consisten en *atribuir* sentido a ciertas composiciones alegóricas, sino que dan cuenta del modo en que en el presente se están generando sentidos a partir de inquietantes nuevas configuraciones de los significantes decadentes de la cultura hegemónica. En nuestro medio un ejemplo ejemplar de escritura neobarroca sigue siendo para mí la novela de José Donoso *El obscuro pájaro de la noche*. El neobarroco me permitía detenerme en la idea que ya venía desarrollando en la escritura sobre artes visuales, según la cual el lenguaje no se reduce a ser un “medio de comunicación” al servicio de la transmisión de ideas y contenidos de conciencia, sino que nos da a pensar *el hecho mismo del lenguaje* como algo tremendo. La realidad de nuestra experiencia está hecha de lenguaje, es decir, de imágenes, de palabras, de enunciados, de ruidos articulados; entonces al adelgazamiento intrascendente del lenguaje en el posmodernismo se oponía la gravedad del sentido que venía con el neobarroco en

un tiempo de catástrofe, como el que estamos viviendo. El título de mi libro sobre la obra de Diamela Eltit fue justamente *Catástrofe y trascendencia en la narrativa de Diamela Eltit*.

Mi interés por reflexionar el neoliberalismo viene exigido por el hecho de que vivimos un tiempo de agotamiento de las categorías que heredamos de la modernidad, por lo tanto, los discursos que se confrontan críticamente con el “capitalismo salvaje” corren el riesgo de domiciliarse prontamente en la derrota. Sin embargo, por otro lado, el presente se define como un tiempo de incertidumbre, de escepticismo, incluso de cínica ironía; es decir, este tiempo se define por “comportamientos subjetivos” que tienen que ver con el *pensamiento* en su más alta exigencia, esa que viene de un “no saber qué pensar”. Se impone *de facto* la idea de que del actual orden de cosas “no hay salida”, y es precisamente a partir de este tiempo sin salida que pensar es algo abrumador. Entonces, como te decía al inicio, la extrañeza del poder es lo que de alguna manera traza el itinerario de mi reflexión y escritura.

PA: El poder parece ser el gran problema del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, y sin duda en ello Foucault ocupa un rol fundamental aun, pese a que —y disculpa la perogrullada— no pudo pensar cosas que para nosotros son hoy fundamentales y que agrupamos bajo el comodín de “neoliberalismo”. ¿Cuáles han sido las claves para entrar a la cuestión del poder en tu trabajo? ¿Qué relación estableces, por ejemplo, entre la cuestión del poder y la “producción de subjetividad”? E incluso entre la cuestión del poder y la crisis de la idea de historia.

SR: El poder no es algo que opera simple y directamente sobre el individuo, sobre su cuerpo y su mente, sino que el individuo es producido por el poder en el proceso de constituirse este como sujeto. En el relato *Un informe para una academia*, de Kafka, un simio debe exponer ante el claustro universitario de doctores el proceso por el cual fue humanizado, es decir, el tema de su conferencia es dar cuenta de cómo es posible que un simio esté dando una conferencia acerca de su propia condición. En un momento notable de su discurso, el simio dice que no puede comenzar el relato *desde el inicio*, “porque en el comienzo yo no estaba”, por lo tanto, depende de informes de terceros. El individuo está “atrapado” en su condición

de sujeto, en su forma de percibir y comprender el mundo, siéndole por definición ajena su propia iniciación en esa forma de comprender, es decir, su ingreso en el mundo. El único “recuerdo” que tiene del comienzo es que se encontraba en un lugar del que quería *salir* y para eso debía *entrar*. El poder se consolida no allí donde aplasta el individuo, sino en el momento en que este lo hace habitable.

La cuestión del poder recorre toda la historia occidental de la filosofía, porque las relaciones instituidas entre los seres humanos no solo han implicado siempre formas de subordinación, subalternidad, colonialismo, explotación, discriminación, sino que estas relaciones se han establecido a partir de un fundamento *trascendente*, esto es: Dios, la naturaleza, el bien común, etc. La historia occidental de esa transcendencia es la historia de la división entre lo sensible y lo suprasensible, división donadora de sentido durante siglos y cuyo agotamiento en el nihilismo fue diagnosticado por Nietzsche como la “muerte de Dios”.

La historia del poder está cruzada por la necesidad que tienen los individuos de organizarse *entre sí* para satisfacer sus necesidades elementales. En la modernidad un texto clásico sobre este asunto es el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de John Locke, donde este afirma que el poder político es el derecho a dictar penas —siendo la pena de muerte la primera de la lista— “con la única intención de lograr el bien público”. Otro texto relevante, en cierto sentido desde la otra orilla, es el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, de J.J. Rousseau. La pregunta de este es cómo es que los seres humanos, habiendo nacido libres, aceptan encadenarse cuando viven en sociedad. Por otra parte, en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, Kant señala que el problema que más tardíamente resolverá la especie humana consiste en el hecho de que el hombre es un animal que cuando vive en sociedad necesita de un Señor que esté por sobre él, pero sucede que este es también un animal que requiere de un Señor por sobre él, y así sucesivamente. El interés de Kant por la historia no es la digresión teórica de “un ilustrado”, tampoco desarrolla propiamente una filosofía de la historia, como lo hará Hegel. La hipótesis desde donde nació mi interés en escribir *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant* (2007) sostiene que es en el escenario de la historia donde lo que Kant considera como la “natural disposición metafísica de la

razón” —es decir, la espontánea disposición a trascender el orden de los fenómenos hacia la Cosa en sí— exhibe un *itinerario moral*. Y es aquel problema del poder, en último término sin solución definitiva, lo que hace de la historia el devenir de un progreso *infinito*. Esta es una concepción propiamente humanista de la historia y del sentido del poder en esta.

Las instituciones que surgen de la producción material de la vida son esencialmente jerárquicas, he aquí la división del trabajo y la necesidad de mantener y reproducir este orden que da sentido a las nociones de “clase” y “conflicto de clases”. En cualquier caso, el orden se establece sobre la base de la *neutralización simbólica del conflicto*, en esto consiste esencialmente la efectividad del poder. El poder mismo no es algo que se “ejerce” o que se “posee”, sino que lo que se ejerce es la *fuerza* que impone, que amenaza, que castiga; la fuerza se desencadena allí donde el poder falla. El conflicto esencial es siempre irreducible y cuando se manifiesta lo hace *contra la política*.

Diría que después del humanismo dos han sido las principales formas en que se ha pensado el conflicto de escala totalizante. Una de estas formas es la concepción *dialéctica* de la historia, según Marx y Engels, y cuyo antecedente más relevante es, como sabemos, la idea de razón en Hegel. La oposición dialéctica permite pensar la historia misma como siendo fruto del conflicto. Habría, después de todo, un orden racional “contenido” en el curso de los acontecimientos; la realidad es una creación intersubjetiva de las conciencias en conflicto. Esta comprensión del conflicto está en crisis desde el término de la Segunda Guerra Mundial cuando durante la Guerra Fría el conflicto a escala internacional tiene lugar entre potencias nucleares en un orden imperial. A partir de ese momento la idea de una *polarización ideológica mundial contiene* (olvida, invisibiliza) a la técnica como el verdadero protagonista de la realidad, pues aquella polarización operaba todavía una humanización del poder, nos hacía comprender lo mundial como un terreno dividido políticamente en dos hemisferios, donde se enfrentaban dos *concepciones antagónicas* del ser humano. Es como si el mundo hubiese vivido en ese tiempo el momento más “filosófico” de su historia. A partir de 1990, con el derrumbe de la Unión Soviética, se produce, o más bien se hace manifiesta la *deshumanización del poder*. Algo que Heidegger ya había anunciado en su *Introducción a la Metafísica*,

donde afirma que “Estados Unidos y Rusia son lo mismo, la misma furia desencadenada de la técnica”.

Lo anterior nos conduce al momento en que nos encontramos hoy, cuando se hace oír aquella frase –atribuida tanto a Jameson como a Žižek– según la cual “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”. Esto es algo que me interesa especialmente, pues constituye otra instancia desde donde volver sobre el motivo del fin, algo que me ha obsesionado desde hace varios años. Libros como *El arte agotado* (2012), *Tiempo sin desenlace* (2020) o *El pasado no cabe en la historia* (2024) dan cuenta justamente de esa obsesión. Esto no tiene que ver con una actitud pesimista o fatalista ante el futuro inmediato –algo que siempre reitero a mis estudiantes–, es todo lo contrario a una actitud de entrega o resignación. Se trata de *pensar desde la intemperie*. En artículos recientes sostengo que lo que actualmente vivimos como “fin del mundo” es el agotamiento de una forma de percibir y comprender la realidad, una forma heredada de la modernidad y su poderosa matriz sujeto-objeto. “Neoliberalismo” es el nombre de un momento en el desarrollo del capitalismo en que los procesos materiales de producción, crecimiento y explotación de recursos tanto naturales como humanos ya no se ordenan conforme a procesos de elaboración simbólica, ya no es posible subjetivar las condiciones materiales de existencia; lo que sucede es simplemente que *no existe alternativa* a esta realidad.

Decía hace un momento que existen dos formas de pensar el poder después del humanismo; una es la dialéctica, y la otra sería el *aceleracionismo*. El pensamiento de Heidegger está en el horizonte de esta forma de reflexionar la catástrofe. Aquí ya no se trata de pensar una “nueva época” de la historia, un tiempo por venir que se anuncia como el desenlace de los conflictos del pasado inmediato, sino que nuestro tiempo terminaría como en un cinematográfico “fundido en negro”. No es una hecatombe nuclear, sino un tiempo que ya casi no puede ser comprendido en clave humanista, y no es que sea especialmente violento comparado con todo el pasado que conocemos, sino que esta violencia ya no puede ser procesada simbólicamente.

PA: Me parece que en lo que me planteas surge de modo dominante el problema de la técnica, tal como lo planteara Heidegger. Sabemos que es un autor incómodo, pero ya no sé si más por su

inicial adscripción al nacionalsocialismo o su sacrificio del principio humanista por la técnica, en el sentido que si cae el humanismo cae también todo: por lo pronto, queda en cuestión el principio que hacía posible la política, tal como se había entendido hasta acá (acción humana concertada, voluntad). ¿Nos podrías hablar de tu relación con el pensamiento de Heidegger? ¿Qué hacer con él?

SR: Me pasó con Heidegger lo que sucede con Nietzsche, Marx y Freud, a quienes, como se sabe, Paul Ricoeur nombró con la afortunada expresión “pensadores de la sospecha”. Esta noción nos dice que el modo en que comprendemos la realidad de nuestra experiencia nos genera dudas; manifiestas contradicciones, aporías, paradojas que nos hacen sospechar que habría algo así como un error en el valor de verdad que atribuimos espontáneamente al orden de nuestra existencia. Pero esto implica que la sospecha se dirige hacia el propio sujeto que experimenta y comprende la realidad, entonces no se trata solo de corregir epistémicamente nuestras categorías y parámetros de orientación, sino que es el acceso mismo a la verdad de la experiencia lo que ha sido de alguna manera obstruido, “sobornado” por el entendimiento del que ahora sospechamos. Por lo tanto, la tarea del pensamiento de la sospecha es *destruir al sujeto* que nos domicilia en el mundo.

La voluntad de poder que *hace mundo* desde las lógicas del capital, de lo inconsciente, del patriarcado, de la colonialidad, hoy está destruyendo al mundo, desborda violentamente los órdenes del habitar humano. Tal vez, como sugiere Braidotti, el tránsito hacia el posthumanismo implica también la acción de lo inhumano. El humanismo ha sido un poderoso *contenedor* de aquella fuerza de lo tremendo mediante procesos de interpretación, de elaboración simbólica, de subjetivación que dan forma humana a lo tremendo para hacerlo habitable. El *pensar* debía desmarcarse del entendimiento, de la inteligencia que calcula, de las lógicas de la cotidianidad; pensar es aquí abismarse más allá de los límites categoriales del entendimiento, y entonces debemos considerar la *interpretación* como una tarea esencial del pensar. El punto de partida de esto no es un “aristotélico” afán de saber, sino más bien algo que denomino una *voluntad de no entender*. Diría que en esto consiste la sospecha filosófica y es en este sentido que se confronta con el humanismo allí donde su primer efecto es el desmontaje del *sujeto*. ¿Cuál es el lugar de Heidegger en todo esto?

El pensamiento de que nos encontramos en el fin, esto es: que la idea de historia con que la modernidad inauguró una temporalidad infinita, un curso de sentido reservado en exclusividad para el ser humano, desde la completa indiferencia material del universo y de la finitud esférica del planeta, aquella idea de historia, digo, habría llegado a su fin sin ningún desenlace narrativo; es decir, nos encontraríamos en un proceso de *agotamiento sin consumación*. Ahora bien, esto no consiste simplemente en el desfondamiento epistémico de los relatos, capaces hasta no hace mucho de articular narrativamente los acontecimientos, sino que las fuerzas que han transformado materialmente las condiciones de la vida, que han producido el planeta como hábitat *global* de la existencia han desbordado los relatos humanistas que sujetaban esas fuerzas a intereses y propósitos todavía humanos. En el horizonte de este problema, el pensamiento de Heidegger resulta insoslayable.

Heidegger escribe en *Serenidad* (1955) que ninguna organización humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época. Esta imposibilidad pertenece de modo esencial a la existencia epocal del hombre en nuestro tiempo, me refiero a que *la época* es hoy la medida imposible de lo humano; este se confronta entonces con la posibilidad de que *de pronto ya no exista más*, cuando el acontecimiento mundial por antonomasia es hoy la guerra mundial, cuando las mismas fuerzas que produjeron el mundo en la modernidad ahora aparecen como orientadas a destruirlo. En *Carta sobre el humanismo* Heidegger lee a Marx como un pensador de la técnica, lo considera el único que de alguna manera anticipa lo que ahora él está haciendo: dar cuenta del hecho de que el destierro llegará a ser un destino mundial para lo humano. De aquí su relación con el aceleracionismo, en un tiempo en que las potencias de la técnica parecen liberarse transformando al individuo en el “resto” sin destino del humanismo. Es decir, el individualismo —emprendedor, meritocrático, competitivo— no es el desenlace de la idea moderna de autonomía, sino el desfondamiento del humanismo en la emergencia de *lo internacional* que exhibe como su sello distintivo *la guerra*. Trabajo en este momento en un libro cuyo asunto es precisamente el Humanismo como un *contenedor* —en más de un sentido— de las fuerzas desencadenadas de la técnica en la modernidad. Un capítulo completo está dedicado a Heidegger, ensayando una lectura de aquello que hace de este, como bien dices, “un autor que incomoda”. No es posible abordar a Heidegger sin hacer una lectura de su relación con el nacionalsocialismo, considero esta relación como

un momento interno a su pensamiento. Sin embargo, esto implica, desde mi perspectiva, hacer una distinción entre, por una parte, su reconocido antisemitismo no racista, no biológico, extraño a cualquier forma de naturaleza, y, por otra, su vinculación militante con el movimiento nazi. Es necesario dar cuenta de ambas cosas, y mi hipótesis en este punto es que lo primero no explica lo segundo. Su militancia nos remite al hecho de que se siente convocado *como pensador* a integrarse a aquello que en un momento denomina “la grandeza del movimiento”; es decir, el pensar mismo es de pronto un llamado *en la individualidad del pensador* a hacerse parte de la movilización. ¿Cómo sucede esto? El *pathos* de esta decisión parece avalar la lectura de Lukács, que inscribe la filosofía de Heidegger en la historia del *irracionalismo* del siglo XX.

PA: Pero si ya no contamos con la autonomía del humanismo, sino que con un individualismo emprendedor (la humanidad técnica) ¿No entramos entonces a una época en la que nada nuevo es posible? Me parece que no hay otra conclusión. Y, sin embargo, sabemos de algún modo que vivimos en un tiempo de acontecimientos sin precedentes. Pasan cosas, pero ¿qué son esas cosas que pasan?

SR: La noción de “novedad” implica un estado de cosas, una tradición, una memoria, una historia consensuada frente a lo cual un acontecimiento determinado emerge aparentemente sin precedentes. Por definición un acontecimiento es algo que rompe relaciones causales; entendemos espontáneamente que se trata de un *efecto*, pero su carácter de “novedad” consiste en que desconocemos su causa. Por lo tanto, al acontecimiento propiamente histórico *nunca se le ve venir*. De aquí que la estatura histórica de un acontecimiento no se mide solo por su coeficiente de futuro, sino también porque impone releer el pasado, reelaborarlo. El Golpe de Estado de 1973 en Chile, por ejemplo, es un acontecimiento encefaleador sobre la historia, tanto sobre el pasado como sobre el futuro, durante y después de la dictadura de Pinochet. Cuando leo y escucho discursos que reivindican el golpe y la dictadura, como sucedió en el reciente proceso de elección presidencial en nuestro país, pienso que estamos en un tiempo que *no se siente preocupado* por lo que sucedió, y entonces aquella violencia criminal puede transformarse simplemente en un “modo de hablar”. Se trata de una completa *banalización del mal*, en el sentido que Hanna Arendt dio a esta expresión.

Ahora bien, si, como dices, es el tiempo mismo que ahora estamos viviendo lo que carece de precedentes, entonces es que nuestro presente ha roto con el pasado, por lo tanto, *todo* lo que acontece tiene un viso de “novedad”, porque carecemos de un pasado, lejano o inmediato, que pueda explicarlo. Si el futuro —cuya poderosa condición material de desarrollo la constituyen hoy las nuevas tecnologías— asoma por doquier en el presente, el ser humano como usuario, consumidor y productor de tecnología es una criatura que razona y actúa en función de esa tecnología. No digo que esto sea algo malo en sí mismo, lo que señalo es que el relato humanista ha quedado puesto en cuestión, al parecer de manera irreversible. Sin embargo, debemos cuidarnos de la ingenuidad de creer que todo se explica haciendo referencia a las nuevas tecnologías y a las inéditas posibilidades que vienen con estas llenando nuestro presente de “futuro”. Lo que sucede es que los órdenes de subalternidad, de dominación de explotación, incluso de aniquilación se transforman y potencian aceleradamente, quedando expuesta —sin relato— la violencia que le es inherente.

No se trata solo de acontecimientos de violencia, que siempre es posible atribuir a individuos particulares, dementes, desesperados, “ideologizados”, etc., sino también y especialmente de la *violencia estructural* alojada en nuestra cotidianeidad y que amenaza con transformarnos a todos en agentes de ella. Creer que en determinadas circunstancias “extremas” la *violencia* puede ser un recurso es no entender el problema en lo esencial. Entiendo que el uso de la *fuerza* pueda considerarse como un medio para lograr un fin determinado —restablecer el orden público, detener una pelea, impedir una agresión o autoagresión, etc.—, pero la *violencia* propiamente tal no es nunca un medio, sino que opera como un fin en sí misma. Una violencia de “baja intensidad” se expresa hoy en el racismo, la xenofobia, la homofobia, el clasismo, la estigmatización, etc. En un estudio sobre la violencia policial, el antropólogo canadiense Didier Fassin concluyó que el tipo de violencia que la policía ejerce cotidianamente sobre “minorías” —en algunos lugares se trata especialmente de violencia verbal, en otros implica con frecuencia el uso de violencia física— está en correspondencia con el tipo de violencia que el ciudadano común y corriente ejerce cotidianamente sobre esas mismas “minorías”. En una escala planetaria el asunto es claro: el uso de un arma nuclear no podría ser nunca “un medio” para nada.

Nos encontramos en un momento en que los logros que vienen desde la ciencia-técnica nos asombran con la posibilidad de un futuro inédito, sin embargo, sabemos que la vida está siendo violentada en todas las formas posibles en todo el planeta. Entonces el acelerado devenir en que nos encontramos es completamente ajeno a lo que fue el relato ilustrado de un “progreso infinito”. Pienso en el concepto de *miedo derivativo*, de Zygmunt Bauman, cuya causa no es una cosa determinada, inmediata y definible objetivamente, sino que el individuo siente que “en caso de” enfrentar, eventualmente, una situación perjudicial –un problema de salud, una situación de cesantía, una agresión, un proceso judicial, un menoscabo a la honra, etc.– no dispondrá de los recursos que le permitan superarla. Por lo tanto, el “emprendimiento”, la “meritocracia” o la “competitividad” operan como un retórico empoderamiento del individuo que invisibiliza *la intemperie* que es la real circunstancia de aquello que cabe denominar hoy como “individualismo”.

PA: Auschwitz, Hiroshima, Chernóbil. “Se trata de acontecimientos en los que propósitos y temores se traman de tal forma con la técnica, que su ‘realización’ los proyecta en una escala no humana de comprensión. Entonces acaeció ‘lo que nunca debió suceder’”, señalas en tu libro *El pasado no cabe en la historia* (Palinodia 2024). El problema al que nos enfrentamos hoy es que es el relato-historia mismo el que se ha vuelto imposible por la extraña cualidad de un pasado con el que ya no se puede “hacer contabilidad”. Pero al final de dicho libro sostienes que es propio de la infancia percibir los hechos –los más insólitos– como parte de lo cotidiano, advirtiéndome que “esto no aminora lo que tales acontecimientos tienen de extraño, pues cabe pensar que en la infancia la experiencia del mundo implica un trato sostenido con lo desconocido y lo excepcional”. ¿Podrías decirnos algo más sobre este trato?

SR: Lo desconocido y lo excepcional señalan acontecimientos que irrumpen en nuestra cotidianeidad, que la suspenden o que amenazan los órdenes de habitualidad de la existencia. Ahora bien, ¿qué puede ser el régimen de lo cotidiano, de lo habitual en la infancia? Tendemos a pensar que, en esa época de la vida, cuando el mundo recién se está “construyendo”, las fronteras entre lo cotidiano y lo excepcional son algo mucho más fuerte y nítido de lo que serán después en la “vida adulta”. ¿Es así? Creo que esto es el efecto de una proyección sobre la infancia, porque creemos

importante favorecer un orden que distinga sin grises lo bueno de lo malo, lo posible de lo imposible, lo confiable frente a lo que podría ser una amenaza, y entonces suponemos que esa diferencia existe como una frontera natural que ordena las cosas y hace al mundo. La infancia es un motivo que nos brinda la ocasión de creer que existe una distancia ontológica entre el bien y el mal. Pero esa diferencia nunca se da con la solidez de un límite natural entre lo mismo y lo otro, sino como una frontera permeable, donde lo cotidiano admite la posibilidad de “efectos” que sean totalmente desproporcionados respecto a sus “causas”. Lo mágico, lo *weird*, lo *unheimlich* no existen en un universo imaginado en sí mismo distinto al régimen predecible de la naturaleza newtoniana, del hogar familiar, de la ley fundada en la justicia; me refiero a que aquella diferencia no es una simple oposición, sino que lo primero puede estar *contenido* en lo segundo. La infancia se define en parte por ese *saber* acerca de la permeabilidad de las fronteras, y entonces la vida puede ser algo mágico, algo maravilloso, pero puede ser también, de pronto, algo incierto y aterrador. ¿Cuál es el saber del “adulto”? ¿Qué es lo que sabe el sujeto?

El sujeto es *subjectum*, lo que está *debajo de*, pero también es el lugar *desde donde* la subjetividad piensa y se expresa; el sujeto es aquello que, de alguna manera, sostiene y hace posible la existencia de la subjetividad que en cada caso somos. Este asunto está muy presente en mi libro sobre Samuel Beckett; me refiero a la extrañeza que es inherente a la voz del “yo”. No tenemos memoria del momento en que nace el sujeto porque no tenemos memoria “antes” del sujeto; supongo que hubo un tiempo en que existimos todavía sin soporte, sin fundamento, sin un “desde donde” que nos sostuviese como por debajo. Pero más tarde la consolidación del “yo”, la ganancia de una identidad, la creciente convicción de tener algo así como “un lugar” ganado en la realidad me permite abandonar ese angustiante estadio primero de la existencia, y así es como nace el “sujeto” de un supuesto saber desde el cual me dirijo al mundo. Por cierto, ese sujeto no existe, no hay “nadie” allí. Cuando soñamos, el aparato psíquico traduce narrativamente intensidades de origen desconocido que amenazan con despertarnos; las historias que resultan de eso suelen ser inverosímiles, pero no nos percatamos de ello. Así también, cuando echamos mano de nuestros recuerdos infantiles tenemos la sospecha de que “tal vez las cosas no sucedieron exactamente así”.

Lo que llamamos un adulto es el producto de la ilusión de antecernos a nosotros mismos, la orgullosa y vacua pretensión de existir a partir de *lo que soy* o de lo que he llegado a ser. El desenlace de este proceso es un mundo que se define por las fronteras. ¿Qué es lo que sucede hoy en ese mundo del sujeto? Fronteras de todo tipo comienzan a ser cuestionadas por realidades que provienen desde nuestras propias experiencias. Las fronteras siguen estando allí y los llamados a reforzarlas se oyen desde todas partes, pero esto implica precisamente que las fronteras se nos aparecen cada vez más como *límites de contención*. Entonces bien podría decirse que siempre hubo un trato con lo desconocido, con lo excepcional, con lo otro que el orden de lo mismo y de la identidad. Esa forma de comprender el pasado que es la historia se nos muestra también como una elaboración de fronteras, especialmente de aquella que permite *definir el pasado* como tal, es decir, *contenerlo* respecto al presente como un tiempo distinto. Esa frontera se hace permeable hoy, y sus efectos son, por una parte, el *presentismo* —cuyo tratamiento por parte de François Hartog ha sido importante en tu propio trabajo sobre la conciencia histórica— y, por otra, el denominado *porsiemprismo*, desarrollado por Grafton Tanner para dar cuenta de un tiempo que parece ya no aceptar que las cosas se terminan. En ambos casos, la memoria se constituye en un territorio complejo e insubordinado respecto a lo que es la comprensión propiamente histórica del pasado.

Establecer fronteras, generar procesos de construcción de sujeto e identidad, implica también crear *memorias*. Ahora bien, en el trato sostenido con lo desconocido y lo excepcional emerge ahora el trabajo de la *imaginación* y es aquí donde la idea de lo UNO naufraga. En este sentido, el descubrimiento del neobarroco en mi propio itinerario de reflexión fue un acontecimiento que enviaba a reencontrarse con la curiosidad de la infancia, una edad en la que siempre es posible preguntarse “¿qué hay al otro lado?”. La posibilidad de la mirada aérea cenital aún no existe o simplemente es aburrida. Lo que quiero decir es que en la infancia no anhelamos ver la ciudad desde un avión, sino que más bien lo mueve la pulsión por mirar a través de la cerradura o saber si hay “algo vivo” debajo de la cama o al otro lado de la puerta en el momento en que se apaga la luz.

PA: Una parte importante de tu quehacer, tanto como tu escritura, es la docencia universitaria (principalmente en Artes y Filosofía de la Universidad de Chile). De hecho, has dicho en distintas ocasio-

nes que tus clases tratan de aquello que estás pensando en tal o cual momento. ¿Nos podrías contar cuales son esos temas últimamente, por qué pensarlos ahora, y de qué manera la docencia, las clases, han contribuido al desarrollo de tus temas y problemas?

SR: Theodor Adorno decía que le resultaba imposible acatar esa especie de imperativo académico tácito según el cual los seminarios que dictas en la universidad deben consistir en la exposición de “investigación finalizada”. Comparto esa imposibilidad. La reunión de trabajo con estudiantes en la sala de clases ha sido para mí una instancia privilegiada para desarrollar, discutir, exponer y escuchar el tratamiento de problemas que están en pleno proceso de elaboración. Eso que llamo “voluntad de no entender” se encuentra allí en pleno ejercicio. Las “respuestas” que se plantean en los cursos no son sino la ocasión para dar con preguntas que sean adecuadas a la tarea de seguir pensando lo que nos ocupa, para “no soltar el problema”, como diría Haraway. De pronto crees haber dado con un asunto nuevo, haber descubierto algo que será importante para tu trabajo en lo que viene, pero luego miras hacia atrás y te das cuenta de que eso está desde hace años, a veces décadas, operando en tu escritura. Menciono algunos ejemplos relativamente recientes.

En el primer semestre del 2019 dicté el seminario “*Nuda vida*: la condición contemporánea”, cuya hipótesis era que el concepto de *nuda vida* no consiste en la simple reducción de la vida humana a condiciones básicas o mínimas de sobrevivencia ni a la simple supresión de toda exterioridad respecto al orden político, sino que da cuenta más bien del orden biopolítico que se abre con la expulsión de la vida humana en el régimen planetario denominado “neoliberalismo”. La vida es capturada en el cuerpo “individual” —el individuo empujado, hundido contra “su” cuerpo—, deviniendo desecho, residuo, prescindible, desperdicio. Después, en el segundo semestre de ese mismo año, cuando aconteció la revuelta de octubre, yo estaba dictando un seminario titulado “El pasado no cabe en la historia: la memoria después del sujeto”. La hipótesis era que ciertos conceptos fundamentales como individuo, Historia, Humanidad, mundo y experiencia parecen haber ingresado en un proceso de agotamiento, han devenido progresivamente nombres improprios ante una realidad de magnitudes técnicas, económicas y militares inéditas. Simultáneamente emergen los archivos por doquier, como instancias de diseminación de la escala humanista de comprensión

de lo real, como superficies de *escriptura* que cifran significaciones sin mundo; memorias particulares, fragmentadas comienzan a operar como una fisura sobre cualquier trama de sentido que intente pensar ese pasado como un *período*, como si en estos “relatos” la subjetividad hubiese sido esquirrada por lo real. Entonces sucede que ese pasado que no es posible cerrar comienza a tomar cuerpo en una *memoria sin sujeto*. Estábamos en esto cuando, de pronto, viene el “18 de octubre”; es decir, lo que intentábamos pensar en el seminario estaba aconteciendo, afuera, en el país, en el mundo. Como sabes, en el 2024 publiqué el libro *El pasado no cabe en la historia*.

En el primer semestre del 2021 dicté el seminario “Estéticas de lo lleno: el colapso del sujeto”, cuya hipótesis era que las operaciones del sujeto se confrontan con el *lleno* de la materia, la masa, el origen, el pasado, lo barroco, el cuerpo, de tal manera que la figura del sujeto corresponde siempre a un *orden de contención* contra aquello que amenaza con cancelar el espacio, suprimir las distancias, saturar la interioridad. Por otro lado, “Estéticas del malestar” es un tema sobre el cual he regresado en varios cursos y seminarios, reflexionando acerca de esa peculiar insatisfacción que denominamos *malestar*, que no puede ser traducida como “necesidad” porque se refiere a la totalidad de la existencia; se trata aquí, por cierto, de reflexionar la actual circunstancia de la subjetividad. En el primer semestre del 2022 dicté el seminario “Estéticas del asco: la exuberancia de la vida”, donde volvía sobre un tema que me ha obsesionado desde hace décadas. Ya en *Materiales para una historia de la subjetividad*, de 1999, le dedicaba un capítulo. La hipótesis del curso era que la estética del asco constituye un recurso para dar a pensar formas de habitar el orden estructural de la violencia, donde reconocemos subjetividades degradadas cuya existencia trasciende la diferencia víctima/victimario y donde emerge lo que podría denominarse como “la vida misma”, una cosa inagotable que desborda las condiciones a las que ha sido reducida. Mi propuesta era que las estéticas del asco reflexionan la vida como *desborde*, allí donde la encontramos aplastada contra sus condiciones sociales, políticas y económicas de existencia. Esta es una paradoja que me abisma: la vida empujada hacia lo mínimo deviene exceso, “exuberancia de vida”. El segundo semestre del 2022 dicté el seminario “Estéticas de lo infrapolítico: los límites de la representación”, cuya hipótesis era que la dimensión de lo infrapolítico se constituye como un efecto “residual” del poder sobre los cuerpos, operando en la subjetividad como intensidad que pone

en cuestión las representaciones del orden del “mundo”. De esto se seguiría el hecho de que, frente al acontecimiento disruptivo y desbordante de lo infrapolítico, es *la política misma* la que reacciona violentamente, resguardando la institucionalidad como “última frontera” de lo social. En mi libro *El asco y el grito*, de 2023, dedico sendos capítulos a los temas del asco y de lo infrapolítico.

El 2024 dicté el seminario “Filosofía del odio: estéticas del monstruo” y luego el 2025, el tema de mi seminario fue “Estéticas del monstruo desde el pensamiento ecológico y la teoría de género”. La figura del *monstruo* me interesa especialmente en este momento, como una forma de regresar al tratamiento del concepto de *lo tremendo* que he venido desarrollado desde el 2014. Ahora comienzo a pensar lo tremendo como la irrupción inimaginable de algo que ha permanecido *contenido* bajo las máscaras humanistas que hacen posible habitarlo. Como te comentaba antes, por un momento coexiste lo posthumano con lo inhumano... pienso que estamos justamente viviendo en ese momento, un tiempo que acaso se tome todo lo que queda del siglo.

En fin, cuando lo que se anuncia por doquier es la *emergencia de lo tremendo*, el pensamiento no deja de establecer relaciones. Siempre he considerado lo que sucede en la sala de clases como una instancia que es interna a la tarea de pensar e investigar. En sentido estricto, son los problemas mismos los que lo trabajan a uno; crees estar instalado en un asunto, cuando en realidad son las preguntas, sobre todo las aporías, las paradojas las que se han instalado en tu cabeza. Esas preguntas poderosas establecen relaciones inéditas, “indisciplinadas”; de aquí que la sola idea de reducir un curso a la exposición de “resultados” no me parece interesante.

PA: Creo que esta última apreciación tuya nos deja instalados en el lugar en donde pasan todas estas cosas que nos cuentas, literalmente: la universidad chilena, que ha sido el lugar en donde cotidianamente te has desenvuelto. ¿Qué hay de ella? ¿Qué transformaciones ha experimentado, más allá de volver a hablar de “universidad neoliberal”? ¿De qué manera has vivido en ella? ¿Qué hay de político en ese lugar?

SR: Para responder a tu pregunta considero pertinente hacer una distinción entre la universidad y la academia.

Entiendo la universidad como un espacio concreto de encuentro, de experiencias, conversaciones y también polémicas, donde incluso las diferencias teóricas e ideológicas pueden dar lugar a productivas comunidades de reflexión. En este sentido, la universidad ha sido un territorio que se habita corporal y subjetivamente, en una relación crítica permanente tanto con las tradiciones como con la actualidad. La libertad de cátedra es, en este sentido, una condición esencial de la existencia universitaria y en mi caso absolutamente fundamental, allí donde ningún espacio ha sido para mí ajeno al trabajo de la escritura. Atendiendo a todo esto, considero la universidad como un territorio privilegiado desde donde pensar nuestra condición contemporánea y sentirse exigido por lo inédito que permanentemente pone en cuestión las fronteras institucionales y disciplinarias que inevitablemente definen al espacio universitario. Los problemas y las urgencias que vienen desde el “exterior” constituyen para la universidad un impulso esencial, su razón de ser, pero también pueden percibirse como una “amenaza” contra la inercia que, según decía Ortega y Gasset, es inherente a la existencia de cualquier institución. Considerando todo esto, podemos decir que la universidad es un territorio esencialmente político, un espacio concreto donde las diferencias nos conducen a la tarea de pensar, de investigar, de crear.

La academia, en cambio, consiste en general en los criterios que permiten definir y medir los grados de excelencia en el desempeño de las funciones de la universidad que corresponden a las tareas de docencia, investigación y extensión, a las que podrían agregarse otras. Ahora bien, ¿cómo se mide la producción en la universidad? ¿De qué manera es posible certificar, acreditar lo que hacen quienes existen universitariamente? Un imprescindible principio de objetividad exige incorporar cuantificadores en estos procesos: cantidad de publicaciones en medios indexados, nivel de impacto de esos medios, número de citas que ha recibido un artículo, cantidad de referencias bibliográficas incluidas en el artículo, porcentaje de referencias que en el artículo corresponden a publicaciones de los últimos cinco años, proyectos financiados, montos recibidos, fuente de financiamiento, etc. ¿Qué sucede entonces con ese territorio que es la universidad al que me refería hace un momento? Este se va transformando en un campo de relaciones definido principalmente por la *competitividad* y lo académico podría dejar de ser *una* dimensión de la universidad cuando comienza a definirla a esta en su totalidad. La universidad deja de ser un territorio político, que-

dando en cambio progresivamente subordinada a demandas que ella misma no necesariamente define. La academia va triturando a la universidad. No es esta una situación para el cual yo disponga de una “solución”, lo que modestamente intento por ahora es enunciar el problema.

En *El conflicto de las facultades* Kant establece una diferencia entre las que denomina “facultades superiores” –Teología, Derecho y Medicina– y la “facultad inferior”, que es la facultad de Filosofía. La diferencia se debe a la atención que, según Kant, pone el Estado en las primeras debido a que el pueblo tiene interés en los asuntos que tratan esas Facultades, en contraste con el escaso o nulo interés externo que suscita la Facultad de Filosofía, a la que Kant atribuye esencialmente una función *crítica* frente a toda forma instituida de saber. Es decir, la función crítica del pensamiento, como algo que en Kant es esencial a la universidad, hace de la relación de esta con la institución del saber algo extremadamente complejo. Ahora bien, en el presente la institucionalidad de toda autoridad de saber es puesta permanentemente en cuestión desde la política, desde las nuevas tecnologías, desde las RR.SS., etc. ¿Cómo se relaciona el espacio universitario con esta crisis?

La *representación* ha sido para mí un recurso importante cuando se trata de avanzar en la comprensión de un problema. En clases recorro a imágenes en el pizarrón cuando, por ejemplo, se trata de dar a pensar la Cosa en sí kantiana, la nietzscheana “muerte de Dios” o la historia universal de la libertad como “contenedor” de la violencia colonial. En el marco de tu pregunta acerca de las transformaciones de la universidad y la cuestión de lo político en ella, diría que la universidad, en cuanto está siendo exigida por los problemas de su tiempo, existe en todo momento con relación a su posible transformación, pero, a la vez, no puede dejar de ponerse a resguardo de esas exigencias. Entonces la imagen que se viene a la cabeza es la de *la frontera*. ¿Cómo representarse las fronteras que definen hoy a la universidad? Habitualmente la frontera se imagina como una línea, un muro fortificado y vigilado donde el tránsito de un lado al otro está rigurosamente normado. Pero la frontera puede corresponder también a la imagen de un *territorio de relaciones abiertas*, inciertas, en ocasiones fuente de expectativas, pero también de temores. Las movilizaciones estudiantiles, la emergencia de un feminismo militante en la década pasada, la revuelta que se desencadenó en octubre del 2019, el ataque del Estado

de Israel al pueblo palestino, han sido, por ejemplo, instancias en que el espacio universitario ha sido demandado desde el exterior como lugar de discusión, de reflexión, de propuestas y también, por cierto, de autocuestionamiento, donde justamente se plantea una tensión entre academia y universidad. Los estudiantes son una especie de *ex-terioridad interna* de la universidad. Sin embargo, si en el contexto de los nuevos conflictos la universidad se constituye solo en un espacio de posicionamientos de resistencia y banderas identitarias, también se habrá cancelado esa imagen de la frontera como territorio. Pienso que el gran desafío político de nuestro presente es pensar lo *inédito*, y en la perspectiva de esta tarea la universidad es un lugar privilegiado. No se trata solo de proporcionar nuevas soluciones a viejos problemas, sino también de dar con las preguntas y los problemas inéditos que hacen de nuestro tiempo una tarea del pensamiento.

LIBROS DE SERGIO ROJAS

- Materiales para una historia de la subjetividad* (Ediciones La Blanca Montaña, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 1999).
- Imaginar la materia. Ensayos de filosofía y estética* (Ediciones Universidad ARCIS, 2003).
- Nunca se han formado mundos en mi presencia. La filosofía de David Hume* (Ediciones Departamento de Teoría, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2004).
- Jean-Paul Sartre: fenomenología y dialéctica. Coloquio internacional agosto 2004*, Sergio Rojas editor (Escuela de Filosofía, Universidad ARCIS, 2004).
- Las obras y sus relatos* (Universidad ARCIS, 2004).
- Pensar el acontecimiento. Variaciones sobre la emergencia* (Ediciones Departamento de Teoría, Facultad de Artes, Universidad de Chile, 2005).
- El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant* (Ed. Universitaria, 2008).
- Escritura neobarroca. Temporalidad y cuerpo significativa* (Palinodia, 2009).
- Las obras y sus relatos II* (Ediciones Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile 2009).
- Chile Arte Extremo. Nueva escena en el cambio de siglo*, Co-autoría con Guillermo Machuca y Carolina Lara (Ediciones La Calabaza del Diablo, 2010).
- Catástrofe y trascendencia en la narrativa de Diamela Eltit* (Sangría, 2012).
- El arte agotado. Magnitudes y representaciones de lo contemporáneo* (Sangría, 2012). (Libro por el que obtuvo el Premio a mejor ensayo del Consejo del Libro y la Lectura).
- La sobrevivencia cínica de la subjetividad* (Plaquette por Cuadro de Tiza, 2013).
- Las obras y relatos III* (Ediciones Departamento de Artes Visuales, Facultad de Artes, Universidad de Chile 2017).
- Escribir el mal. Literatura y violencia en América Latina* (Plaquette por Cuadro de Tiza, 2017).
- Tiempo sin desenlace. El pathos del ocaso* (Sangría, 2020).
- De algún modo aún. La escritura de Samuel Beckett* (Pólvora, 2022).
- ¿Qué hacer con la memoria de “Octubre”?* (Inubicalistas, 2023).
- El asco y el grito. La violencia más acá de la representación* (Paidós-Planeta, 2023).
- El pasado no cabe en la historia* (Palinodia, 2024).

ACONTECIMIENTOS Y FRAGMENTOS

Asco, grito e infrapolítica. O de las materias para repensar la vida

Natalia Taccetta*

* Instituto de
Investigaciones Gino
Germani. Universidad
de Buenos Aires-
CONICET / Instituto
de Investigación en
Artes Audiovisuales.
Universidad Nacional
de las Artes

El asco exige una definición cuidadosa. Se trata, naturalmente, de una emoción de fuerte desagrado frente a algo o alguien; frente a olores penetrantes o a podredumbre de distinto tipo. Hasta el arte puede producir asco. El arte abyecto, por ejemplo, supo hacer del asco un propulsor sensible y poderoso con resultados variables. Al asco, puede seguirle la arcada, el vómito, el mareo y malestares de distinto tipo. Su origen en el sistema límbico co-implica otras emociones que se activan con estímulos de diversa índole, siendo el objeto de asco una de las cosas culturalmente más difíciles de definir. A veces, producto de la repugnancia aprendida en la infancia; otras, contaminada con asignaciones morales propias de la edad adulta. A veces, resuelta con distancia respecto del objeto de asco; otras, atravesada por límites sociales infranqueables, presentes en los prejuicios más variados y la discriminación más irracional. No es un estado psicológico ni algo que proviene eminentemente de afuera del sujeto. Genera, en cualquier caso, una reacción difícil o imposible de frenar, que produce efectos cuyas consecuencias son imprevisibles: puede provocar tibieza o pasividad, o convertirse en una llamada a la acción imposible de controlar.

Por su parte, el grito constituye un acontecimiento que desborda el lenguaje y produce una significación compleja. Es una descarga, una intensidad que circula entre los cuerpos y activa conexiones que antes no existían. Desde el denominado giro afectivo¹ y siguiendo autores como Brian Massumi,² esta expresión no semántica transmite afectos –bronca, ira, dolor– y su verdadera potencia radica en un residuo intraducible. Desde autoras como Judith Butler,³ el grito es en sí la exposición de un cuerpo que exhibe su vulnerabilidad y exige reconocimiento, haciendo audible la precariedad de la vida. El grito atiende a la conexión afectiva entre los cuerpos mientras reclama una reorganización del estado de cosas, al que asiste como resto de un cuerpo, de su dolor y su bronca. No puede asociarse con la acción de manera compulsiva, pero tampoco conlleva necesariamente la parálisis. Por su carácter ambivalente podría pensarse como un afecto a medio camino entre la puesta en acto y la detención, como suspensión o pausa entre los cuerpos; un respiro antes del *hacer*.

Algo de todo esto aparece en *El asco y el grito. La violencia más acá de la representación* de Sergio Rojas (2023). Como observa Pablo Aravena Núñez, asco y grito no son meros efectos retóricos, sino más bien, podría decirse, auténticos afectos políticos para explicar la actualidad⁴. Al asco podría seguirle el grito a casusa del horror o la fobia. El grito en sí podría ser la acción para enfrentarlos. Asco y grito podrían ser la respuesta frente a aquello que corre los límites de la representación, y funcionar como compensación frente aquello que no decanta en una imagen comprensible.

El desastre ambiental, las guerras, la opresión neocapitalista y todos sus epifenómenos globales parecen desafiar los modos de representación conocidos y aceptados, y producir, justamente, el exceso del que el asco y el grito dan cuenta. Aquellos acontecimientos que en

¹ Para una introducción al giro afectivo en el contexto latinoamericano ver: Cecilia Macón y Mariela Solana (eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*, Buenos Aires, Título, 2015; Daniela Losiggio y Cecilia Macón (eds.), *Afectos políticos: ensayos sobre actualidad*, Buenos Aires, Miño & Dávila, 2017; Irene Depetris Chauvin y Natalia Taccetta (eds.), *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2019.

² Brian Massumi, "The Autonomy of Affect", *Cultural Critique*, n° 31, 1995, pp. 83-109.

³ Judith Butler, *El grito de Antígona*, Barcelona, El Roure editorial, 2001.

⁴ Pablo Aravena, "El asco y el grito de Sergio Rojas", en *La antorcha magacín*. Extraído de <https://laantorchamagacin.com/2023/12/12/el-asco-y-el-grito-de-sergio-rojas/>. Consultado: 15 de noviembre de 2025.

los años noventa Hayden White calificó como modernistas,⁵ esto es, eventos solo posibles por el modernismo, parecen ser hoy el escenario sobre el que se configura la subjetividad, la comunidad y la proyección de la vida, incluyendo infinitas formas de opresión tecnológica y digital. El carácter prohibido de la representación de eventos como el exterminio perpetrado por el nazismo –tematizado, por ejemplo, por Jean-Luc Nancy– exige hoy ser pensado de modo novedoso cuando parece que ya nada queda por fuera de la imagen⁶. Mientras parece que no hay nada más allá de la pantalla,⁷ insisten subjetividades, cuerpos, concepciones del mundo relegados a la aparición ocasional y censurable, que tal vez nunca verán la luz. Subjetividades, cuerpos y mundos que no planificarán salidas emancipatorias, ni sofisticarán formas de pensar el poder, ni reflexionarán sobre los medios de producción, ni sobre las pantallas o las formas de aparición. Se trata de fragmentos considerables de realidad histórica, incluso pueblos enteros que aparecen solo como escorzos. No obstante, se esmeran sobrepasando los límites cada vez más guiados por lógicas productivistas. De ahí que el asco y su carácter involuntario y el grito y sus rasgos esforzados permiten poner imagen allí donde la vida languidece. En este sentido, pueden ser dos operadores políticos que permiten explorar la aparición del pueblo.

1.

En el pensamiento del filósofo Sergio Rojas, se entrelazan la estética, la política y la teoría contemporánea. Su obra se preocupa especialmente por la configuración de la subjetividad en la contemporaneidad latinoamericana, transida por la crisis histórica y la violencia a las que suma el ascenso de las nuevas derechas radicales. La

133 |

⁵ Hayden White propuso la noción de acontecimiento modernista para dar cuenta del modo en que determinados eventos rompían con la narrativa histórica lineal a partir de la disolución de la coherencia entre evento, personaje y trama, y la fragmentación de la experiencia a partir de eventos traumáticos, como el exterminio, las hambrunas globales, la tecnologización de la vida. El acontecimiento modernista exhibe la complejidad de la contemporaneidad y reclama nuevas formas -histórico-posmodernas, literarias- para proyectar sentido sobre el pasado y el modo en que se puede representar la frontera entre ese pasado y el presente y entre historia y ficción. Para mencionar solo los imprescindibles, de-

berían considerarse *The Content of the Form* (1987) y *Figural Realism* (1999).

⁶ En *La représentation interdite* de 2001, Jean-Luc Nancy tematiza el límite ético que pesa sobre la representación del horror. Nancy sostiene que hay experiencias de las que no se debe aspirar a una representación plena, en las que la idea misma de representación como sustitución no se puede sostener sin violentar un límite ético. No obstante, no se alinea detrás de la hipótesis de lo irrepresentable, sino que la representación debe asumir su carácter de falseado e insuficiente.

⁷ Ver: Alejandra Castillo, *Adicta imagen*, Adrogué, La Cebra, 2020.

noción de revuelta posee un lugar de importancia en su producción, especialmente en uno de sus últimos trabajos, en los que se interroga por la memoria histórica del “octubre” chileno de 2019. La experiencia límite de la revuelta le permitió al filósofo volver sobre algunos planteos para ocuparse de la relación entre poder, potencia y espacio público. El modo en que en *El asco y el grito* se piensan estos operadores en tanto negatividad permite volver sobre la revuelta como aquello que interrumpe y cuestiona el orden establecido habilitando formas de subjetividad basadas en pilares nuevos. También se puede vincular a la mirada crítica de Rojas sobre las narrativas de reconciliación y cierre histórico, propias de la transición democrática chilena de los años noventa. La violencia política parece ser en su filosofía ese resto que sigue horadando lo dado, a pesar incluso de la eventual necesidad de discursos de consenso.

La revuelta constituye una forma de resistencia frente a las instituciones que hicieron posible aquella violencia política y exige revisar la idea misma de toma del poder como objetivo primordial tanto como la insistencia en no clausurar la conflictividad con olvido. El arte y la teoría de la imagen interrogan estas cuestiones y Rojas sigue de cerca formas y materialidades propias del escenario contemporáneo, menos preocupado por las cronologías, linealidades y formas de militancia y acción que por la productividad de los casos que interroga para profundizar sobre la subjetividad que de esas experiencias emerge.

En efecto, *¿Qué hacer con la memoria de “octubre”?* (2023) es pensado como una “bitácora del asombro” que exige revisar con detalle los acontecimientos y las estrategias para abordarlos. Seguro de que los acontecimientos del denominado estallido social dejaban al pensamiento “sin lugar”, Rojas asegura que “la irrupción violenta y por doquier de algo así como ‘lo real’ arrojaba un velo de *irrealidad* sobre los espacios de nuestra cotidianeidad”⁸. A tono con otros tramos de su pensamiento, al reflexionar sobre la revuelta, se centró específicamente en su carácter inédito. Podrá discutirse si la denominación “revuelta” es adecuada o no, pero sus rasgos novedosos para el

⁸ Sergio Rojas, *¿Qué hacer con la memoria de “octubre”?*, Valparaíso, Inubicalistas, 2022, p. 11.

Chile reciente implican tener en cuenta lo que Rojas llama “marco experiencial”, a fin de indagar sobre si era o no el fin de una época, si iba a perdurar, si se iba a instituir de algún modo y cuáles fueron sus principales motores. En este sentido, sostiene lo siguiente: “Pienso que la frustración y la rabia acumuladas en cada individuo no llegan a hacer historia si no se entrelazan con el entusiasmo de descubrirse siendo parte de esa comunidad posible que por momentos parece parpadear en medio de la crisis”⁹. Aquí se adivinan también algunos temas centrales en el autor como la preocupación por el individualismo y la imposibilidad de la constitución de un “nosotros”.

El “nosotros”, precisamente, es uno de los tópicos fundamentales en el mencionado *El asco y el grito*. Para pensar el grito, Rojas dialoga con algunos elementos de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* de John Holloway, un libro publicado en 2002 que se ocupa de la agitación política y social que no se traduce en formas tradicionales de lo político. En el caso argentino de 2001 que Holloway conoce muy bien, por ejemplo, tomó forma en las asambleas barriales, las fábricas recuperadas, el movimiento de piqueteros, las manifestaciones masivas que sostuvieron el reclamo frente a la casa de Gobierno y consignas que sonaban con fuerza en aquellos días: “¡Que se vayan todos!”. A diferencia de lecturas propias de la izquierda, en el 2001 argentino, Holloway subrayó que no se intentó tomar el Estado, que no hubo, estrictamente, disolución total de la autoridad —a pesar de los cinco presidentes en una semana— y, sobre todo, que emergieron formas no estatales de organización. En este sentido, se interesa por la atención al *hacer* en prácticas que suspendieron una forma de pensar la temporalidad, a pesar de o especialmente porque no hubo ni triunfo ni fracaso, sino un proceso nuevo. Se trató, como en el grito, de una apertura a la negatividad, una experiencia del no, a partir de una crítica a la normalización política que pretende, justamente, terminar con el grito.

Precisamente, Rojas insiste en que un grito es un “¡No!”. Es una forma de establecer distancia, salir de la pasividad, incluso preferir no hacer, como el personaje del escribiente Bartleby, que se convirtió

⁹ Ibid., p. 22.

en signo de fuerza política a pesar de la apariencia de im-potencia, o mejor, de im-poder. Se trataría, de alguna manera, de una potencia de no, para expresarlo en términos de Giorgio Agamben¹⁰. El libro de Rojas se inscribe en esta idea como política del *hacer*. Un *hacer* que por im-potente no es no-político; que por intelectual no es menos agente. En *El asco y el grito*, Rojas inscribe en el campo del hacer las emociones que se ponen en juego en esta época de crisis neoliberal del capitalismo: desde los efectos de la crisis medioambiental hasta la indolencia que se observa en las generaciones jóvenes.

Habida cuenta de que cualquier término que intente explicar este clima social no alcanza a dar cuenta de sus alcances y características, la escala humana en la que se basan parece no ayudar a su poder aclaratorio. Como una de las consecuencias de este proceso, Rojas hace hincapié en la historia, que ya no parece poder dar sentido a la linealidad que otrora marcaba el lazo pasado-presente-futuro. “Hoy el pasado se insubordina con respecto a esa poderosa economía de sentido que es la *historia*”,¹¹ dice. Los hechos desbordan lo que esperábamos de ellos, los relatos no alcanzan a dimensionar y se multiplican las posibilidades de desesperanza. De esto habla también Pablo Aravena Núñez en *Vivir sin lengua. Cuando el tiempo ya no hace historia* (2023). Allí, el historiador parte del mismo diagnóstico abrumador de Rojas para subrayar la indisponibilidad del futuro como auténtico estado de ánimo, frente al cual “desprovistos de esa sabiduría antigua, estamos simplemente mudos, sin lengua, y todo nos pasa por arriba, nos excede”¹². Mientras resuena la pobreza de experiencia que tematizó Walter Benjamin a partir 1933,¹³ se sigue la vida con cada vez menos herramientas.

¹⁰ Si bien estas ideas aparecen en *La potencia del pensamiento* (2005), es en 1989 cuando Giorgio Agamben publica un trabajo “Bartleby o de la contingencia” sobre la figura de Bartleby, el escribiente de Herman Melville, quien repite incansablemente “preferiría no”, a partir del cual es posible leer la fórmula de la potencia y la contingencia, desplazándose de la imbricación tradicional potencia-impotencia. La figura de Bartleby, el escribiente que ha dejado de escribir, es figura de la potencia posterior al acto y no previa a él tal como en la herencia aristotélica. El enunciado “preferiría no” es, para Agamben, el desafío que se opone al principio de soberanía de la biopolítica contemporánea. Como límite del pensar, el “preferiría no” pone en crisis el pen-

sar y la voluntad, que ya no tiene poder sobre la potencia, desafiando la ontoteología tradicional con una de la contingencia, entre lo necesario y lo contingente, entre la potencia y el acto. Bartleby articula la posibilidad, una potencia que no deviene acto. Hemos trabajado sobre esta cuestión en Natalia Taccetta, “Poética de la inoperosidad. La potencia-de-no de la imagen en Guy Debord”, *Laocoonte. Revista de estética y teoría de las artes*, n°11, pp. 157-171.

¹¹ Sergio Rojas, *El asco y el grito. La violencia más acá de la representación*, Santiago de Chile, Paidós, 2023, p. 13.

¹² Pablo Aravena Núñez, *Vivir sin lengua. Cuando el tiempo ya no hace historia*, Valparaíso, Inubicalistas, 2023, pp. 17-18.

Para Rojas, los hechos sobrepasan lo que esperábamos en función de los relatos heredados. Por caso, las revoluciones, que atraviesan la modernidad como marca de nacimiento, son casi imposibles de imaginar en el presente. La escala con la que se medían —deseos, sujetos, fuerzas políticas, sueños de comunidad— eran inexorablemente humanas. Hoy se vuelve evidente que los desastres planetarios y la pesadilla de las *alt right* desvía el cálculo de lo humano y lo que se comprendía como sujeto ya no es la forma de sus determinaciones, poniendo de manifiesto el agotamiento de las matrices de pensamiento dominantes. Así, la pregunta que guía *El asco y el grito* es, precisamente, si otra forma de pensar —y de pensar la violencia y el desborde— es posible; si hay manera de conjurar las matrices conocidas, pues, como explicita Rojas que no reniega de pensar la catástrofe, es dificultoso estar “ante el fin”.

En una de las tesis principales del libro de Holloway, Rojas encuentra claridad sobre la relación entre identidad y poder, pues la primera es efecto de los mecanismos del segundo. El individuo debe reconocerse como parte de una clase, de un grupo, para comprender hasta dónde y cómo elaborar su emancipación. No obstante, la identidad es algo que está en permanente tensión, en constante desafío, y que habita el malestar que guía la relación con ese descubrimiento. El neoliberalismo de los años ochenta y noventa con su renovación definitiva a partir de la crisis financiera del 2008, adquiere hoy formas más extrañas con el anarcoliberalismo que despoja de forma definitiva a la identidad encarnada en el Estado o al menos lo intenta. “Si la revolución era la consumación política de la modernidad, el neoliberalismo se expande con la muerte de la revolución”,¹⁴ sostiene Rojas. Y a la revolución no parece haberla reemplazo ninguna otra forma de pensar la historia, la comunidad y “el sentido mismo de futuro”¹⁵. Ahí retornan los pasados reprimidos, más ligados al fascismo que a las crisis financieras actuales. Se restituyen las formas ultraconservadoras y sus prácticas represivas haciendo cada vez más difícil no solo pensar en la revolución, sino en la idea misma de pueblo. De ahí que sea tan importante seguir preguntándose por su existencia y aparición.

¹³ Nos referimos a “Experiencia y pobreza” de 1933 (Walter Benjamin, “Erfahrung und Armut”, *Gesammelte Schriften*, II-1, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, 213-219) y a *El narrador* de 1936.

¹⁴ Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op. cit., p. 22.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

Esta aparición debe plantearse en un registro diferente al del poder y el Estado, que no se pueden sacar de la ecuación cuando imaginamos qué hay después del fin. Rojas es muy claro cuando liga el capitalismo y nuestra incapacidad de imaginar un escenario post-capitalista a la imposible cancelación del Estado¹⁶. En efecto, la posibilidad de pensar políticamente de modo distinto está, en principio, atada de pies y manos a él. Los horizontes de las derechas radicales, paradójicamente, son las que han alentado el pensamiento por fuera del Estado —o del Estado “asistencial”— que se conocía, poniendo en funcionamiento, de modo totalmente contradictorio, el aparato represivo estatal más poderoso, lo que deja a salvo lo peor del escenario capitalista.

2.

Holloway propone como raíz de lo político no solo el agonismo (democrático), sino también la capacidad primigenia de gritar, de decir que “¡no!”, de exhibir el malestar. Gritar, sostiene Rojas, es siempre gritar “¡no!”, pues es el comienzo de una salida de esa negatividad, aferrándose a otro modo de comprender la vida y la política.

En una de sus últimas obras, *Desear desobedecer* (2019), Georges Didi-Huberman se aboca a pensar la idea de sublevación y los gestos en los que se vuelve visible. Con raigambre warburgueana, exploró la cuestión en diversas exposiciones, como aquella exhibición itinerante que llegó a algunas ciudades latinoamericanas en 2017 con el nombre “*Sublevaciones*”. Los textos que compusieron el catálogo de esa muestra adquieren forma definitiva en *Desear desobedecer*,¹⁷ en los que, entre otros, recoge el gesto de gritar como forma de sublevación. Un grito como aquel del joven Tabard que, en la perturbadora escuela del film *Cero en conducta* (*Zéro de conduite*, Jean Vigo, 1933), se rebela cuando el maestro “posa un tanto pesadamente su mano sobre la del niño: deseo de dominio, del

¹⁶ Ibid., p. 23

¹⁷ Ibid., p. 23 Junto con *Imaginar recomenzar* de 2021 conforman la serie “Lo que nos levanta” que siguió a

“El ojo de la historia” de absoluta trascendencia en los estudios visuales y estéticos contemporáneos.

que Tabard va enseguida a desprenderse con un volver la cara (un levantamiento del gesto) y con un insulto (un levantamiento de las palabras): ‘¡Y yo, yo le digo mierda!’¹⁸. Ese grito es imposible de encastrar en los moldes de la política conocida sin forzarlo hasta hacer imposible su estricta posibilidad.

En *Tiempo sin desenlace. El pathos del ocaso* del 2020, Rojas hacía aparecer ya algunas de estas cuestiones, pero es en *¿Qué hacer con la memoria de “octubre”?* donde termina por enhebrar los hilos que surgían a principios de la década. Si en *Tiempo sin desenlace* se centra en la pregunta por el fin, por lo que queda después del fin, de algún modo, por el resto, en *¿Qué hacer...* aparece la indagación por la racionalidad de la revuelta sobre la que insistir para pensar la productividad de la im-potencia. El tono benjaminiano de *Tiempo sin desenlace* comienza con la certeza del fin, pero no de la necesidad de reconstrucción:

Ruinas, restos, *detritus* es en lo que se transforma el mundo cuando se agota el futuro que estuvo alojado en el presente. Emergen por doquier no solo vestigios de lo que hubo, sino también de lo que *no fue*, de los proyectos inconclusos, de los múltiples andamiajes de un mañana soñado (incluso como pesadilla) que habrá de permanecer inédito.¹⁹

El desfase entre la contemporaneidad y la escala humanista con la que se mide la actualidad vuelve obsoletas muchas de las estrategias con las que se pensaba la esfera del *hacer*, cuando estaba claro el pasado y el futuro. No obstante, la revuelta de 2019 devuelve la escala humana, con la insistencia en la subjetividad y la comunidad como materias primas de lo político. Más de un millón de personas se convocaron el 25 de octubre en la denominada Plaza de la Dignidad en Santiago de Chile coordinando a través de las redes sociales, instituyendo el proceso de lo que Rojas llama “progresiva despolitización” e incluso “desdemocratización” más notable desde la caída del dictador Pinochet. El proceso había comenzado una semana antes en lo que se pensó como estallido o despertar.

¹⁸ Georges Didi-Huberman, *Desear desobedecer. Lo que nos levanta, I*, Madrid, Abada editores, 2020, p. 19.

¹⁹ Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace. El pathos del ocaso*, Santiago de Chile, Sangría, 2020, p. 17.

Esa multitud, esa asamblea, como diría Butler, podría interpretarse como un acontecimiento infrapolítico, es decir, aquel posible en la retirada de la política y contra la representación conocida. Se trata de un movimiento sub-político, que no implica la disolución total de lo político, pero sí la aparición de otra cosa, que se anima a enfrentar al Estado; que señala, en todo caso, el vaciamiento de su capacidad aglutinante. Su resultado no será ni un triunfo ni un fracaso del Estado, sino una exhibición del im-poder y no de la impotencia.

Esta distinción es trabajada por Didi-Huberman en *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas* (2016), en el que analiza la que denomina la “escena de la lamentación” en el film *El acorazado Potemkin* (*Bronenosets Potyomkin*, 1925) del realizador soviético Sergei Eisenstein. Allí se recrea un intento de revolución contra el ejército zarista de 1905 con epicentro en la ciudad de Odessa. El episodio terminó en masacre, pero se convierte, veinte años después, en objeto de homenaje para el gobierno de Stalin. Cuando se pregunta por qué mostrar con orgullo el fracaso de 1905, Didi-Huberman interpreta que lo que se exhibe es, en definitiva, la fuerza de voluntad de un pueblo aún cuando terminó masacrado, el im-poder que no llegaba a tomar aún el Palacio de Invierno, pero era capaz de reconocer su propia potencia. De ahí el desplazamiento de las lágrimas –que se vierten individualmente sobre Vakulinchuk, el marinero sublevado y asesinado, en un funeral improvisado– a “las armas”, que tomará el pueblo de Odessa como un todo, como un “nosotros”. En uno de los textos de *Desear desobedecer*, Didi-Huberman refuerza estas ideas al referirse a *El hombre rebelde* de Albert Camus de 1951 y su formulación existencial: “Me rebelo, luego somos” proponiendo que la rebeldía es, en definitiva, “un hombre que dice no”,²⁰ pero que no puede proclamarlo más que con otros.

La revuelta es, en estos términos, pensada como un grito frente a una situación imposible de seguir soportando. Sin embargo, Rojas destaca que, cuando se intentó integrar su potencia a la política tradicional (con proyecto constituyente), se aceleró su agotamiento, ya anticipado con el aislamiento por la pandemia desde marzo de

²⁰ Georges Didi-Huberman, *Desear desobedecer*, op. cit., p. 51.

2020. La fuerza destituyente que se había mantenido en tensión durante los meses de octubre a diciembre, adquirió formas tradicionales en las que la potencia dejó de imaginar lo inédito que la volvía posible. De algún modo, siguiendo a Rojas, podría decirse que la revuelta se sostenía en la negación, como la productividad contestataria del asco y el grito. Una vez retomado lo político conocido, la utopía posibilitada por el im-poder se convierte automáticamente en un pasado télico frente a un futuro indisponible.

Es posible encuadrar aquí la crítica de Rojas a la melancolía de izquierda, tan criticada por Walter Benjamin a principios de la década de 1930 y revisada por pensadores que van de Enzo Traverso a Wendy Brown. La identificación con las víctimas arrojaría a la izquierda a compartir ese lugar cuya crítica, sostiene Holloway, tiene la forma de “un rechazo a aceptar el papel al que los intelectuales de izquierda están tan dispuestos, el de Casandra: predecir la caída del mundo mientras se acepta que no hay nada que podamos hacer al respecto”²¹. Casandra había sido condenada a la pérdida total de credibilidad, de modo que, aun augurando verdades, nadie la tomaba en serio. La comparación permite pensar en la intelectualidad de izquierda que, si bien aparenta claridad sobre el destino, ha perdido la confianza de sus votantes, siendo portadora de una claridad impotente, una visión que es, en términos de Rojas, “el pensamiento de la impotencia” en el que la vieja matriz de lo político sigue intentando decir cosas, aunque ya nadie la escucha. Releyendo a Wendy Brown, Rojas hace hincapié en esta equivalencia entre ser de izquierda y seguir confiando en el Estado, cuando tal vez lo que haya que hacer es pensar a partir de sus restos. Entre estos escombros, ser de izquierda implicaría poder oír los gritos que se hacen eco de la resignación.

141 |

Con la idea de subjetividad cínica, Rojas desarrolla una tesis que podría ponerse en relación con esa melancolía de izquierda. En *La sobrevivencia cínica de la subjetividad* (2014), el filósofo sostiene: “El fenómeno de la mundialización, esto es, la tendencia del capital a producir una lógica que hegemoniza en el orden de lo imaginario todos los ámbitos de las actividades humanas, tiene como rendi-

²¹ Cit. en Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op. cit. pp. 25-26.

miento una subjetividad clínica, que se alberga en la certeza de que ‘no hay opción’”²². Esta idea de la impotencia frente a todo se compensa con un cinismo tranquilizador en el que parece no ponerse en juego la ideología ni la necesidad imperiosa de comprender la realidad. Es en efecto, dirá el autor, una renuncia a la comprensión, propia del cinismo contemporáneo. Ser sujeto será, entonces, ser un nihilista que, ante el agotamiento de las representaciones, justifica permanentemente su falta de expectativas, su gozo en vivir en lo que allí denomina Rojas “intemperie”.

3.

En el capítulo dedicado al grito, Holloway habla de gritos de tristeza, horror, rabia y rechazo. Un “¡No!” que es punto de partida para pensar los desastres del capitalismo y la auto-aniquilación a la que condena. Asegura, en este sentido, que el pensamiento sobre la acción nace de la ira y no de la serenidad de un buen razonamiento. De ahí que la negatividad del grito sea disonancia, distancia y resistencia al mismo tiempo, que lleva el pulso del malestar, pero también de su salida. El grito es individual, pero es el comienzo de una comunidad que puede resistir.

“Nosotros es una palabra peligrosa”,²³ dice Holloway. Tiene una apariencia de comunidad, pero no siempre es otra cosa que un individualismo que no se confiesa, aunque sigue creyendo que gritar y escribir es el acto de un “nosotros”. Especialmente, cuando el grito no es ante una mera contingencia, sino un programa. “No gritamos porque enfrentemos la muerte segura en la tela de araña, sino porque soñamos con liberarnos”²⁴.

Pero, ¿liberarnos de qué? En principio, del desarraigo radical del neoliberalismo centrado en el individuo, el desmantelamiento de la cultura –la denominada batalla cultural que libran hoy las derechas contra la ciencia, el arte y el pensamiento en general– y la caída

²² Sergio Rojas, *La sobrevivencia clínica de la subjetividad*,

Santiago de Chile, Cuadro de Tiza, p. 7.

²³ Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op. cit., p. 17.

²⁴ Ibid., p. 20.

de la idea de que hay una gran historia, una historia para todos y todas. La producción de desechos de la que habla Rojas conduce a la idea de que la vida se desarrolla sencillamente en un vertedero, un gran basurero en el que apenas se adivinan las formas de la descomposición. Pero también hay que liberarse de la permanencia en la impotencia –al menos para dar paso a la conciencia del im-poder en los términos de Didi-Huberman– y la lógica de la hegemonía, que solo hace entrar a la violencia en los cálculos represivos. Ahí es donde Rojas –como Holloway– ve la infrapolítica como alternativa, es decir, no luchando ya por tomar el poder del Estado, sino que, atravesados por la estética del asco, sea posible pensar una respuesta desde la fragilidad, la baja intensidad, incluso desde el relampagueo. Esto podría dar lugar a la aparición del pueblo, en que la poiesis no se piense solo a partir de la identidad, sino a través de una suerte de la des-identidad de decir “¡No!” con otros. Como aconteció en la revuelta de 2019 en Chile, la pueblada argentina de diciembre de 2001 y otras “revueltas de indignación”, tal como las denomina Boaventura de Sousa Santos,²⁵ lo que se impugna no es solo el Estado y su lógica, sino un modo de vida y existencia para pasar a habitar una ética del malestar, una poética de la disonancia, incluso de la desmesura si es necesario para imaginar la recuperación o el antídoto a la desposesión de la dignidad.

La infrapolítica es aquella que se inscribe en los jirones dejados por el Estado y la política de partidos, entre las lógicas alterglobalizadas que proponen pensar a partir de formas de agitación política y organización social alejadas de los modelos tradicionales. Pone en cuestión el orden de representación conocido para situarlo y repensarlo. Se trata de un nuevo pensamiento o la búsqueda de un nuevo pensamiento, que desdibuja las fronteras para incluir más mecanismos de lo político alejados de la racionalidad del Estado y la lucha por tomar el poder. La infrapolítica busca un pensamiento afuera de la política, “capaz de ir más allá de las fronteras que ha trazado para

²⁵ Con esta expresión, el pensador portugués alude a revueltas como la “Primavera árabe”, los “indignados” del sur de Europa, el movimiento “Occupy” en Estados Unidos, entre otros casos del escenario global, a los que podrían sumarse los levantamientos latinoamericanos de la última década, como la mencionada revuelta de

octubre de 2019 en Chile, los activismos argentinos feministas, las protestas indígenas y campesinas en Ecuador y Bolivia o movimientos estudiantiles en Colombia, para mencionar solo algunos. Boaventura de Sousa Santos, *Revueltas de indignación*. Bolivia: Proyecto Alice, 2015.

el pensamiento político la hipoteca conceptual moderna, la que encuentra sus pilares en nociones tales como hegemonía, Estado y lucha por el poder”²⁶. Es una perspectiva que no implica defenderse ni apoderarse ni oprimir otras vidas, sino pensar la convivencia de forma renovada, asumiendo un exceso que ocasionalmente “estalla”, pero que no se agota en unos nombres. Contiene e implica deseos, fuerzas y esperanzas que se cifran en aquello que viene después del asco y el grito. Se trata, en definitiva, de un proyecto que no abandona la ilusión de habitar un mejor principio de realidad. Es la hipótesis de un “nosotros”, ese sobre el que Butler se pregunta en “Nosotros el pueblo”,²⁷ segura como está de que el pueblo adquiere entidad performativamente, es decir, ocupando el espacio público y cobrando figura con sus cuerpos, prácticas y gestos.

Durante la revuelta, el pueblo hace su aparición como negatividad, como grito contra la catástrofe neoliberal. Como explica Rojas, la hipótesis infrapolítica se levanta contra el Estado, no para abolirlo, sino para cuestionarlo como única racionalidad. Partir de un “nosotros” implica eventualmente sostener un Estado para todos y todas, pero no que la lógica de la política se acabe ahí. Es a partir de esta idea central que Rojas se pregunta si durante la revuelta del 2019 emergió lo infrapolítico. Su respuesta es que no en la medida en que identifica el núcleo de la revuelta con la negatividad y no con lo que siguió después. “En el tiempo de la indignación, las redes sociales y las imágenes digitales, la revuelta de octubre trasciende su concreta facticidad para constituirse en la caleidoscópica *imagen* de una sociedad en situación de colapso. No se trataba de un acontecimiento ‘revolucionario’, sino del fondo de la catástrofe neoliberal”²⁸. La configuración de un nuevo orden social no fue posible porque su vocación no fue auténticamente destituyente ni su voluntad refundacional llegó a consolidarse. El *Rechazo* al borrador de la Convención Constitucional volvió evidente su carácter imposible: no se trataba, dice Rojas, de un sueño colectivo, sino “de una voluntad que al parecer no existía”²⁹. En definitiva, la revuelta no constituyó el “nosotros” que parecía articular.

²⁶ Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op. cit., p. 67.

²⁷ Judith Butler, “‘Nosotros el pueblo’: Apuntes sobre la libertad de reunión, en Alain Badiou [et. al.], *¿Qué es un pueblo?*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.

²⁸ Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op. cit., p. 107.

²⁹ *Ibid.*, p. 108.

En la infrapolítica, lo que se piensa es el después de la democracia hegemónica en términos de Alberto Moreiras,³⁰ tan presente en el pensamiento de Rojas. No cabe sobre ella la pregunta por si es de izquierda o de derecha en tanto pone en entredicho el régimen mismo de representación. En efecto, las orgullosas derechas radicales disputan algunas claves como la libertad y la autonomía desmarcándolas de la representación de la izquierda sin dejar de arrogarse la capacidad de “cambiar el mundo”. Rojas lo señala con certeza: “la izquierda está ocupando el lugar de la izquierda en su rol contestatario del ‘sistema’”³¹. Lo que no se logró —y a la derecha no le interesa— es construir un “nosotros”, es decir, interpretar al otro como una vida que *me* demanda, que *nos* reclama.

Para pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder resulta imperioso “ver que el concepto de poder es intensamente contradictorio” y que “el grito es bidimensional: no es solo un grito de rabia, sino también de esperanza”³². Naturalmente, no se trata de una salvación en sentido fuerte, sino de lo que Holloway llama una “esperanza activa”, es decir, “la esperanza de que podemos cambiar las cosas, es un grito de rechazo activo, un grito que apunta al *hacer*”³³. Un grito que actúa, que no traiciona la afectividad que lo impulsó, que no subestima la desesperación que encarna. El *hacer* está atravesado por la negatividad del grito con la que quiere combatir un estado de cosas. Este es el punto de partida para cambiar el mundo sin tomar el poder: la conciencia de la necesidad de cambiar y del límite sobre esa transformación. No es tomar el poder porque implica asumir el límite, introyectarlo y, eventualmente, transformarlo a partir de esa proyección. El *hacer* que propone Holloway es un poder-hacer, es una potencia-agente, una tensión propia de la contradicción, una suspensión, una pausa, un pensamiento. Y este poder-hacer es “siempre poder social”³⁴. Siempre es con ese “nosotros” que encuentra en el reclamo central de Rojas.

³⁰ Alberto Moreiras, *Infrapolítica [Instrucciones de uso]*, La Oficina, 2020.

³¹ Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op. cit., p. 109.

³² John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Herramienta, 2009, p. 44.

³³ Ibid., p. 44.

³⁴ Ibid., p. 52.

4.

No hacer, no responder ni reponer la potencia de esta negatividad es enfrentarse a lo horroroso de la contemporaneidad. Rojas le da una figura concreta a este gesto desdeñoso: “Lo asqueroso no es simplemente horroroso, pues hay en lo asqueroso una cierta ‘verdad’ [...]. El contenido de lo asqueroso es algo en lo que no quisiéramos pensar; no es algo que simplemente no sepamos, sino *un saber en el que no queríamos pensar*, en el que no podemos pensar”³⁵.

Este horror atraviesa el mundo que apenas se puede pensar, que prefiere ceder ante la violencia que reeducar la mirada. Por eso resulta fundamental reparar en los modos en los que lo horroroso aparece, no para hacernos cerrar los ojos, sino para convertir la mirada en pensamiento. En lo que sigue, se plantean unas imágenes; casos que no constituyen un *corpus* sólido, sino una colección mínima. Podrían pensarse en el modo en que Giorgio Agamben propone el *exemplum*,³⁶ esto es, como una singularidad que no funciona por generalización, que no está subordinado a una ley general. Es decir, no representa una clase, pero, como singularidad, se muestra a sí misma suspendiendo la distinción entre lo particular y lo universal. Para Agamben, el *exemplum* vale por su exposición y no por su capacidad representativa. De estos gestos que producen intervalos está tramada la infrapolítica, tal como es posible elaborar a partir de lo propuesto en esta lectura de Rojas. Los gestos se traducen en imágenes que niegan como un grito, expulsando como el asco aquello que debe hacerse imagen. No presuponen pedagogía ni asimetría, sino que permiten pensar un espacio dialéctico para pensamiento.

En primer término, resulta interesante volver sobre una de las ideas principales de Harun Farocki en su primera película, *El fuego inextinguible* (*Nicht löschesbares Feuer*, 1969). Siendo estudiante de cine en Alemania Occidental y durante la guerra de Vietnam, se propone articular un intervalo en la imagen en el que pueda interrumpirse el razonamiento para hacer aparecer una revelación o verdad. Con-

³⁵ Si bien lo aplica en toda la saga sobre la figura del *homo sacer*, Giorgio Agamben tematiza de manera minuciosa la noción de “*exemplum*” en su libro *Signatura rerum. Sobre el método* de 2008.

³⁶ *Ibid.*, p. 52.

vencido de que no es posible representar la violencia y la crueldad del conflicto bélico, Farocki intenta correrse de las formas de representación que apelan a la vergüenza o la empatía. La primera está emparentada, de algún modo, *avant la lettre*, a la crítica de Jacques Rancière. El francés estaba convencido de que la apertura cínica de algunas obras de arte —como aquellas de Martha Rosler que cuestiona especialmente— solo se vuelven exitosas al impregnar de vergüenza a los espectadores, presuponiendo la asimetría al pensar al artista como alguien que enseña. Es, precisamente, el matiz pedagógico de Rosler lo que parece generar descontento en Rancière, pues la artista sería incapaz de concebir al espectador como un par. Siguiendo la misma lógica, la empatía tampoco parte de la igualdad, pues debería ser enseñada y, eventualmente, aprendida (o no), partiendo también de una inequidad inexorable. Por estas razones, Farocki elige otro camino, que espera, como propone Didi-Huberman en su comentario a esta experiencia, que el artista —el cineasta, en este caso— consiga cierta paridad frente al espectador, asumiendo que solo así la imagen podrá hacer cosas, que solo entonces producirá efectos.

Con mínimos recursos, Farocki intenta representar la violencia de un testimonio volcado en el tribunal de crímenes de guerra de Vietnam en Estocolmo, que relata los daños provocados por el napalm. ¿Cómo dar cuenta de ese horror? ¿Cómo hacer entender cuánto duele o cuánto quema el napalm sin fraguar completamente la verdad? ¿Sin asumir, precisamente, que es posible representar el horror? Farocki asegura que, de mostrar imágenes de las quemaduras, los espectadores simplemente cerrarían los ojos. Este es su primer grito: “¡no!”. No es posible dar cuenta de los efectos del napalm mostrando quemaduras porque no generarían ningún pensamiento; por el contrario, las imágenes impulsarían el gesto de no pensar y no ver. De ahí que Farocki decida recalar en algo más calculable: toma un cigarrillo y lo apaga en su brazo izquierdo aclarando que el cigarrillo se quema a 400°C mientras que el napalm arde a 3000°C. El brazo sin duda arde y el espectador puede imaginar eso, pero no es capaz de esa multiplicación exponencial, que sigue operando en el vacío.

En “Cómo abrir los ojos”, el breve ensayo de Didi-Huberman que abre *Desconfiar de las imágenes* (2013) de Farocki, el francés señala que así se hace frente a un problema estético —dado que quiere dirigirse a los sentimientos del espectador—, pero sin manipulación. También que se enfrenta a un problema político, pues encuentra una forma dis-

cursiva para ser responsable frente al horror de los demás. Finalmente, un problema epistemológico, pues supone una lógica de saber/ignorancia que quiere mantener en la simetría. En este sentido, aclara que comparar las quemaduras no es una metáfora, sino “una coreografía de comparación dialéctica”,³⁷ una dialéctica operante –podría decirse– que abre el hiato para hacer posible alguna comprensión.

El segundo caso es el de *Obreras saliendo de la fábrica*, un cortometraje dirigido por José Luis Torres Leiva en 2005. En una sucesión de planos-secuencia, cuatro obreras trazan la cartografía emocional de una fábrica en Chile: el aislamiento, la repetición, la tristeza, el malestar físico, el ahogo, el escape, el chicle, el cigarrillo, la música, la amistad. El cuerpo del trabajador y más aún de la trabajadora siempre parece una novedad en el cine. Su subjetividad usualmente pintada a trazo grueso adquiere aquí notas particulares, poniendo rostro a un grupo subrepresentado y no para hacer grandes declaraciones, sino para exhibir tal vez su rasgo más representativo, la fragilidad.

En el capítulo dedicado al cine de su libro sobre los figurantes en la historia del arte, Didi-Huberman parte de que el cine es el lugar privilegiado para exhibir al trabajador, pues nació mostrando al pueblo. Alude, naturalmente, a los films de los hermanos Auguste y Louis Lumière, cuya *Salida de los obreros de la fábrica* (*La Sortie des usines Lumière*, 1895) o *La llegada del tren a la estación* (*L'Arrivée d'un train en gare de La Ciotat*, 1896) de los comienzos del cine vuelven evidente que el cine quería capturar algo de la realidad que la pintura y la fotografía no podían, es decir, el movimiento del pueblo. Farocki también mostró este tramo de la realidad en su film sobre las salidas de las fábricas³⁸ para demostrar una hipótesis de raíz marxiana, tal como aparece en los manuscritos de 1844: “el carácter extraño del trabajo aparece con claridad en el hecho de que, apenas deja de haber obligación física o de otro tipo, el trabajo es rehuido como si fuera una peste”³⁹. Farocki busca en films documentales y

³⁷ Georges Didi-Huberman, “Cómo abrir los ojos”, en Harun Farocki, *Desconfiar de las imágenes*, Buenos Aires, Caja Negra, 2013, p. 23.

³⁸ Nos referimos al ensayo cinematográfico *Salida de los obreros de la fábrica* (*Arbeiter verlassen die Fabrik*, 1995).

³⁹ Carlos Marx, *Manuscritos de 1844. Economía, política y filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1972, p. 104.

ficcionales el momento exacto de esta huida, en el que una multitud se agolpa a las puertas de la fábrica esperando la hora de la salida.

Alejado de toda épica y no guiado por grandes subrayados ni montaje comparativo como Farocki, Torres Leiva pone en escena un afecto propio de estos tiempos de sobreexplotación: el cansancio. Seguido de cierta rebelión de las mujeres, entendida en términos de gesto infrapolítico. Si no aceptamos los gestos cuidadosos entre las mujeres como rebelión en un universo de hostilidad como la fábrica, sí logramos ver en la escapada a la playa una auténtica sublevación, pues la mecanización de los movimientos, el aturdimiento de las máquinas y el ahogo de la soledad se transforman en gestos de amistad entre mujeres, algo también subrepresentado en el cine. La rebelión aquí es querer cambiar el mundo –aunque sea ocasional, contingentemente– sin producir ninguna toma del poder. La sublevación de estas mujeres no se escuda en un convenio colectivo, ni en la recomposición de un organigrama, ni en la batalla por nuevos derechos. Busca el contacto físico, la caricia postergada, la respiración compartida. Una suerte de compensación frente a la fragilidad y el aislamiento.

El tercer caso es *Mi país imaginario*, el documental chileno-francés de 2022, escrito y dirigido por Patricio Guzmán. En este film, se incorporan testimonios de sobrevivientes de la represión policial durante el estallido social chileno de 2019, que dan cuenta de sus lesiones oculares. El registro es sobrio, en planos medios, con la cámara fija, que exige una escucha atenta por parte del espectador como si el realizador quisiera dar fisonomía al número de víctimas difundido por medios alternativos mientras los oficiales aseguraban que el estado de sitio y el aparato policial controlaban las manifestaciones, a las que ocasionalmente llamó “invasión alienígena”. Las víctimas relatan el modo en que perdieron parcial o totalmente la visión por disparos de Carabineros, haciendo hincapié en los efectos provocados y los afectos que atraviesa la vida después de la mutilación. Hablan del miedo, la ira y el carácter irreversible del daño. Se trata de un castigo sin metáfora: se reprimió levantar la mirada.

Guzmán elige representar la violencia ejercida sin exhaustivas explicaciones médicas, sino poniendo en imagen el precio de decir “¡no!”. El film termina siendo un archivo corporal de la represión que siguió al asco y la reacción dominante frente al grito. A pesar de su usual tono

pedagógico, el archivo presenta a estos mutilados como sujetos políticos y no como víctimas. Se trata de indignados frente al desastre neoliberal y el Estado explotador mientras defienden el derecho a mirar.

En términos de Didi-Huberman —teniendo en cuenta propuestas teóricas presentes en libros como *Imágenes pese a todo* (2004), *Cuando las imágenes toman posición* (2008) y *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* (2014)— podría decirse que la violencia política actúa aquí de modo preciso contra la visibilidad y contra la aparición volviendo imposibles sus condiciones de posibilidad. La mutilación ocular es un ataque al ver, una violencia contra la visibilidad y su régimen. La película de Guzmán es un film sobre la violencia, pero también sobre la imagen de la violencia, que a partir de la revuelta chilena implica ojos cegados como parte de su archivo visual. Al cegar los ojos, impide la aparición. Pero el pueblo insiste y aparece en performances de todo tipo, como en la obra colectiva *Ojos para Chile* o la instalación lumínica-documental *Luces de la revuelta* para mencionar solo algunas.

5.

Una última imagen. En *El asco y el grito*, Rojas propone volver a *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006), libro fundamental de Judith Butler, en el que encuentra la cuestión fundamental de la vida del otro. No tanto por el “valor” de la vida en un sentido fuerte, sino más bien por el agotamiento de este modo de enunciar el problema. El humanismo como religión secular tal como la lee Rojas ya no funciona como marco apropiado. Se trata más bien de pensar cómo “la vida del otro me incumbe, me demanda, en el entendido de que esta forma no es la de un razonamiento que me impone respetar la vida del otro como un límite a mis propósitos individuales”⁴⁰. En los términos de Butler, se vincula al modo de comprender cómo el otro se impone. La violencia sin fin de la represión descrita en torno al estallido chileno, por ejemplo, no se rige por la finalidad, sino que excede todo propósito, pues la

⁴⁰ Sergio Rojas, *El asco y el grito*, op. cit., p. 112.

violencia no se impone sobre la vida, sino que se convierte en lo que Rojas denomina “régimen de existencia”, es decir, “la vida humana se encuentra *a priori* violentada, expuesta, ‘profanada’, allí donde, producto del despliegue planetario de la técnica, ‘nada ha quedado a salvo’”⁴¹. La escena de la política queda representada, precisamente, en el cuerpo violentado, en los ojos mutilados.

El horizonte infrapolítico, por su parte, habita en los cuerpos que resisten y dan testimonio, que se inscriben en el conjunto de las vidas precarias, pero que no se quedan allí, pues ponen imagen y voz a su vulnerabilidad, exigiendo reconocimiento. Los mutilados exigen ser vistos y aparecer en un marco apropiado, incluso para ser llorados, pero resistiendo a la destrucción de la mirada. Butler habilita pensar en la potencia de la vulnerabilidad cuando tiene el marco adecuado, cuando se construye la ocasión del aparecer.

A partir de estas ideas, resulta pertinente mencionar una última imagen: la del proletario que (se) escribe. En *La noche de los proletarios* (1981), Jacques Rancière pone en funcionamiento la tesis de que la emancipación de los obreros no se consigue solamente en el ámbito propio de la política —el trabajo, la economía, la organización de partidos— sino en un ámbito que se vincula al del tiempo y el discurso y, con ellos, al de la sensibilidad. En un momento de crisis personal con el marxismo althusseriano, Rancière quería dar cuenta de la clase obrera francesa del siglo XIX, a la que buscó en los Archivos Nacionales, el Fondo Sansimoniano del Arsenal, el Fondo Gauny de Saint-Denis, entre otros. Los obreros que encontró en esos documentos no duermen de noche para reponer su fuerza de trabajo, sino que leen, discuten y refundan lo político en su interlocución. Construyen, de algún modo, una noche infrapolítica, un escenario que se desliza de la función de reposición de la fuerza de trabajo para elaborar una conspiración cuyo objetivo es el pensamiento. Este robar tiempo a la productividad les permite decidir “no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables o el hambre siempre próximo, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado

⁴¹ Ibid., p. 112.

cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o para clavar zapatos”⁴².

La sublevación de estos obreros comienza cuando, en vez de dormir, “se les encontrará en casa del sastre Martin Rose para fundar un periódico de obreros”⁴³. Esas noches arrancadas al descanso no se pueden pensar en términos de una aparición política, pero sí de una forma infrapolítica de pensar la condición obrera. Al menos, en la toma de la palabra y en el deliberado esquivar la identificación. Lo que Rancière llamó “reparto de lo sensible”, es decir el orden policial de lo dado, se redefine en el gesto infrapolítico de hablar, discutir, escribir, dialogar, aun cuando su ingreso en el orden político sea como un número más en las filas de la producción capitalista. De la condición obrera no emerge una conciencia política que conduzca a la emancipación, sino más bien, eventualmente, la condición de “obrero que escribe” e insiste en la igualdad de las inteligencias para cuestionar la idea de iluminación.

La aparición acontece por debajo de la política instituida y sus identificaciones, a partir de prácticas oblicuas, invisibles, que operan al margen de lo político. Esto ocurre cuando la escena de la política se disgrega en viñetas de una sublevación menor, como la de estos proletarios de Rancière o las obreras de Torres Leiva, que encuentran en la vigilia, o la playa las formas de acallar el escándalo del capital. En ambos casos se propone una suspensión del tiempo para la organización de otra temporalidad y también una rebelión de otro tipo: la emergencia del pensamiento, la aparición de la pausa y el cuidado. Estos gestos de desobediencia reordenan lo sensible implicando otros tiempos y lenguajes. La noche y sus resquicios y la playa son infrapolíticas, el deseo de no manipular al otro y la escucha atenta del otro también lo son en tanto interrumpen el régimen de visibilidad y audibilidad negando lo dado.

⁴² Jacques Rancière, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 19.

⁴³ Ibid., p. 112.

De acuerdo a esta lógica que se ha leído a partir del pensamiento de Sergio Rojas, tal vez no sea adecuado seguir esperando el levantamiento y ruptura de cadenas, la conciencia de clase y la iluminación profana, la revolución y la escena espartaquista y la toma del poder o del Estado, sino que sería deseable comenzar por habilitar algo así como una infra-sublevación, una que garantice al otro como fin en sí mismo, el cuidado como precondition de la vida y la dignidad como moneda innegociable.

Acercamiento a la escritura de Sergio Rojas

Franco Pesce*

* Novelista e
investigador
independiente.

Va suffisamment loin en toi
pour que ton style ne puisse plus suivre.

Michaux

155 |

Muchas de las palabras que siguen las escribí en julio del 2022 para que sonaran en voz alta desde el escenario de la Sala Agustín Siré. Fantaseé que, cual actor, prescindía del micrófono y proyectaba mi voz hasta cada arista y extremo y vértice de la sala, y que mi voz tocaba todos los cuerpos presentes esa noche allí.

Pero mi voz es incapaz de esa hazaña y, de hecho, es incapaz hasta de alzarse por sobre otras que conversan. Debo esperar la pausa, el silencio. Y eso lo sé bien, así que esa fantasía la abandoné rápido.

Lo que no abandoné, sin embargo, fue el deseo de que las *palabras* llegaran. Ese deseo sigue activo en mi persona de ahora: que las palabras lleguen a destino, sabiendo que nunca llegan, aunque lleguen.

Pero ¿cómo persistir cuando se ha hecho manifiesto que lo que un día pudo haber venido en camino ya no llegó? Esa, me dijo López, es la pregunta que describe tu situación. Pensaste, me dijo mi amigo, que en seis meses lograrías escribir lo que fuera que te pusieras por meta. Pero escribir no es, como sabes, solo cuestión de tiempo. Y de qué es cuestión entonces, le pregunté.

López no respondió.

Yo quería, le dije, pensar de dónde surgía mi interés por la escritura de Rojas. Y dije “interés”, aunque sabía que la palabra precisa no era esa. Sabía, y todavía creo saber, que las así llamadas *palabras precisas* no existen, pero también sabía y sé que ciertas palabras son menos precisas que otras. Esa pregunta tuve que abandonarla, le dije a López. O mejor: tuve que resignarme a no responderla. Pero logré enunciarla, al menos.

Eso mismo me ocurre ahora, le dije.

Esa noche, le expliqué a López, usé un micrófono para que se oyera que yo quería pensar de dónde surgía mi interés por la escritura de Rojas. Y en seguida aclaré, esa misma noche, que como la idea era presentar el libro de Rojas sobre Beckett, lo que haría sería, en realidad, detenerme en algunos momentos de ese libro que habían sido especialmente provocadores.

Y ahora, ciento ochenta semanas después, me pasa lo mismo. Declaré, hace unos meses, que lo que haría sería abordar “la práctica escritural de Rojas: cómo él mismo trabaja los recursos formales de sus textos y cómo negocia entre el afán de rigurosidad y precisión, de un lado, y el de claridad y simpleza, del otro.” Quería abordar, en el fondo, su estilo. Y como quería hacerlo con distancia crítica o al menos con sobriedad, le di todavía otra vuelta y reformulé la pregunta: ¿cómo opera Rojas para mantenerse fiel a su estilo sin que sea su estilo el que dicte lo que hay que pensar?

Es más bien al revés, dijo López. Cómo lo hace Rojas para pensar sin tener que obligarse a traicionar su estilo. Porque en el estilo está el goce, me dijo. Lo valioso, lo importante, es el pensamiento, pero es el estilo el que dice que el pensamiento *tuvo lugar*. Y la pregunta sobre el libro de Beckett también está mal, siguió López. Porque es

su escritura la que actúa sobre ti: su escritura *te interesa*. Se trata, no te engañes, de encontrar en sus textos las fórmulas que te atrapan.

Te estás preguntando otra vez por lo mismo, siguió. Entonces por qué no trabajas el texto que leíste esa noche, me dijo. Seguirá en falta de respuestas, eso es cierto, pues caíste de nuevo en la situación de haber apostado por una idea que no llegó a formularse. Pero ¿cómo vas persistir cuando está claro que lo que un día venía... no: que lo que un día *pudo haber venido* en camino, ya no llegó?

Mi editor pensó algo parecido, le dije.

Sentirás que no avanzas, continuó López.

Una introducción que no acaba nunca, le dije.

Un trabajo que postergas y con eso simulas que es imposible, me dijo. Nadie tiene tiempo, no estás solo en eso, agregó, antes de que yo me quejara.

La verdadera pregunta, quizás, es otra, más simple: ¿cómo escribe Rojas? Tenemos por escrito su recuerdo de “la imagen del borrador de una de las páginas” de *Murphy*, donde vemos, dice Rojas, “que Beckett ha ido tachando sus propias palabras durante sucesivas revisiones, hasta terminar con la página completamente tachada”¹. ¿Pero dónde están los manuscritos de Rojas? ¿Acaso alguien los ha visto? ¿Cuánto hay de tachadura en ellos y cuánto de espacio en blanco? Es cuestión de hablarlo con Rojas, la persona real, la que existe; acercarse y decirle: dame una imagen tuya de tu escritura. Nunca lo haré.

Solo tengo tiempo para hacer memoria.

¹ Sergio Rojas, “Académico Sergio Rojas presentó su nuevo libro sobre la escritura de Samuel Beckett en el Departamento de Teatro - Universidad de Chile”, <https://uchile.cl/noticias/188779/prof-sergio-rojas-presento-nuevo-libro-sobre-la-escritura-de-beckett>.

Yo quería, esa noche de julio del 2022, hablar de la elegancia de la escritura de Rojas, del uso intrépido que hace de los adjetivos cuando los antepone a los nombres, en la así llamada *posición valorativa* del adjetivo —el intelectualismo académico no repara en sus “*prepotentes* discursos”, dice Rojas, por ejemplo²—, del uso sorprendente y retroactivamente necesario del oxímoron —en Beckett lo cotidiano se ofrece, explica Rojas, como una superficie “infinitamente profunda”³—, hablar de la epanortosis que utiliza para aclarar y complejizar, y para tomar posición sin simular un debate o, más bien, sin competir —como cuando dice que “*no se trata* de aplicar un modelo determinado a una novela [para analizar el fenómeno literario...], *sino de* aprehender hipotéticamente el proceso mismo de producción de sentido de la novela”⁴.

Quería hablar también del talento de Rojas para esquivar los lugares comunes, y de la exigencia que eso implica para las personas que queremos escribir.

Y quería construir un paralelo entre la reflexión de Rojas sobre el lugar del autor y la que hace Piglia, en sus diarios, principalmente, cuando dice que en la ficción “el que habla no existe”⁵. Y volver, luego, al tema del habla en el *Beckett* de Rojas, donde “la pregunta ‘¿quién soy?’ adquiere la forma de un *¿quién habla?*” y entonces volver a pensar, una vez más, si quién habla importa o no importa⁶. Aquí, López, cuando discutíamos mis apuntes para esa presentación en la Agustín Siré, sí estuvo de acuerdo conmigo. Uno puede confundirse, me dijo, con la insistencia de Rojas en negarle al autor el privilegio de albergar el sentido *profundo* de una obra. Lo más importante, para él, dijo López, y en su lectura de Beckett me queda muy claro, no es matar de nuevo al autor, sino evitar la ilusión de clausura que nos encandila una y otra vez.

² Sergio Rojas, *De algún modo aún: la escritura de Samuel Beckett*, Santiago de Chile, Pólvora Editorial, 2022, p. 14; mis cursivas.

³ *Ibid.*, p. 24.

⁴ Sergio Rojas, *Escritura neobarroca: temporalidad y cuerpo signifiante*, Santiago de Chile, Palinodia, 2010, p. 46; mis cursivas.

⁵ Ricardo Piglia, *Los diarios de Emilio Renzi (III)*, Barcelona, Anagrama, 2017, p. 206.

⁶ Sergio Rojas, *De algún modo aún: la escritura de Samuel Beckett*, op. cit., p. 17.

Pero *clausura* no es una palabra que Rojas utilice mucho, opiné yo. No en su *Beckett*, al menos. ¿Tenía razón? Al final daba igual, porque la imagen que me hacía al oír “clausura” en la voz de López era la del lector que cierra un libro y se regocija en la fantasía de que ya extrajo los contenidos que supuestamente estaban enterrados ahí para una especie de usufructo suyo. Y esa imagen, las palabras de esa imagen, sí son, por supuesto, de Rojas.

Sabemos que a Rojas le interesa el trabajo escritural: las operaciones que se hacen sobre el cuerpo significante. Y le interesan los efectos y afectos que ellas producen en la persona que lee. En este libro sobre Beckett, Rojas es elocuente: si hay algo *tremendo* en nuestra experiencia del lenguaje, es que es imposible llegar a término. Él lo dice mejor, por supuesto —y con un adjetivo en posición valorativa—, así que lo cito: “La imposible consumación del fin es, en Beckett, el *hecho abrumador del lenguaje*”⁷. Por eso nos propone leer a Beckett no buscando “una tesis sobre la condición humana”, sino una puesta en obra de esa consumación imposible del fin. *Poner en obra* sí que es una expresión favorita de Rojas, le comenté a López. Creo entender su función: Beckett nos pone a trabajar, en nuestra lectura, en *ese rasgo traumático del lenguaje que nos sostiene*.

A Sergio Rojas lo conocí en una conferencia suya, notable, el 2015, en Cambridge. La noche de la presentación del libro, en Santiago, yo quería jugar con esa anécdota inglesa y decir que, para mí, Rojas es, ante todo, *alguien que habla*. En la mañana de Cambridge, otras personas leyeron; Rojas, en cambio, *habló*. Y quería pasar de ahí a comentar la textura de su voz y el tono oral de su escritura, que en este libro es especialmente personal, sobre todo al final. Quería hablar de cómo ese tono produce una cierta intimidad, aun sin ser coloquial, aunque sí amable. Y quería volver entonces al problema del estilo. He usado mucho una respuesta que me dio él hace un tiempo: “lo verdaderamente *complejo* no puede ser, además, ‘complicado’”⁸. Leyendo el libro sobre Beckett, y releýendolo ahora, contra el tiempo, para escribir aquí, me he sentido, como en muchos textos de Rojas,

⁷ Homero, *Canto XVIII, Ilíada* 415-420, Traducción de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1996, p. 479.

⁸ Sergio Rojas y Franco Pesce, “La voluntad de no entender: entrevista con Sergio Rojas”, *Lingüística y Literatura*

39, n° 74 Aproximaciones a los estudios literarios, 2018, p. 171.

bienvenido. “Acogido”, dije la noche en que presenté el libro con Barria y Marchant; acogido “por un flujo de pensamiento que es complejo y ambicioso, pero también generoso, y siempre intenso”.

Quizá ahora puedo decir algo que nunca me atreví a proponer: en Rojas escucho una cercanía entre pensamiento y *lectura*. La forma en que sus textos repasan una idea o retoman un tema o un término, la forma en que sus textos recorren su territorio, como si fuera nuevo o desconocido —como si la voz que sujeta las palabras alcanzara a ver solo dos o tres frases más allá— y la forma en que Rojas aleja la mirada del texto que tiene delante cuando presenta un libro o un paper, todas esas son formas propias de la lectura.

O quizás es que el pensamiento es reflexivo: que el pensamiento no puede dejar de pensarse a sí mismo y que Rojas quiere poner eso en evidencia.

Pero ya no tengo más tiempo. Quiero regresar, entonces, a esa cita que leí antes, “La imposible consumación del fin es, en Beckett, el *hecho abrumador del lenguaje*”⁹.

¿Qué es un fin que no llega a consumarse? ¿Habla el libro de un objetivo que no se cumple? ¿De un objeto que no se alcanza? ¿De un día sin noche, un día cuyo sol no termina de ponerse?

Aquí sí encontré, cuando escribía para la sala Agustín Siré de la Universidad de Chile, esbozos de respuestas. O quizás fue durante la lectura del libro que me inventé las preguntas de arriba para poder responder algo. Es que al final del *Beckett*, hay una sección titulada “La falta de fin no se define como absurdo.” Y fue esa afirmación la que *me interesó* y me dio trabajo. Esa afirmación y la distinción entre *falta de fin* y *absurdo*.

Pensé en las palabras de Rojas. La inminencia siempre renovada del fin puede agotarnos, pensé, pero no es, por eso, absurda. El no llegar, *aún*, a la estación de destino, puede ser tedioso o angustiante, pero

⁹ Sergio Rojas, *De algún modo aún: la escritura de Samuel Beckett*, op. cit., p. 173.

no implica la ausencia de trayecto o sentido que lo haría absurdo. Lo absurdo surgiría si, tras llegar a una estación cualquiera y luego volver a la estación inicial, comenzáramos a recorrer de inmediato lo mismo, una y otra vez —que es lo que hace, tristemente, Sísifo—.

Leyendo el *Beckett* de Rojas yo vi —como hacemos cada vez que oímos nombrar al inagotable Sísifo, supongo— a un tipo subiendo y cayendo de un cerro, por siempre.

Nunca hay nada nuevo allí para él. Con la primera subida y caída Sísifo ya agotó todos los caminos: no quedan tierras por conocer. Y al verlo sabemos que, no importa cuánto tiempo le demos, cuánto tiempo nos demos antes de volver a observar, este Sísifo estará siempre atrapado entre una y otra estación, oscilando entre esos extremos y solo esos.

Lo que *no* sabemos, comentamos con López en alguna de nuestras discusiones, es en qué punto de ese recorrido circular lo sorprenderemos. ¿Dónde, exactamente, encontraremos a Sísifo si nos asomamos a su eterno repetir? No es posible saberlo, ni predecirlo, ni reducir las opciones. Lo que sí sabemos es que a medida que el tiempo *avance*, el lugar de Sísifo seguirá siempre indeterminado.

El lugar de Vladimir y Estragón, en contraste, sí cambia. En el *Godot* de Rojas ese cambio es a veces mínimo, a veces incluso se pierde en el olvido. Pero el hecho importante, en el *Godot* de Rojas, es que por mínimo que sea el cambio, ellos no dejan de estar infinitamente más cerca de Godot cada día, siempre aún más cerca que el día anterior. Godot es aquí un *límite*: a un tiempo el nombre de un límite y una *puesta en obra* —como diría Rojas, y creo que digo bien— de la noción *matemática* de límite.

Puedo traerla aquí ahora, esa noción particular, porque no ha dejado de atormentarme desde que intenté entenderla por primera vez, hace unos 30 años. “No habrá nada más complejo en este curso que la definición de límite que ahora veremos”, nos dijeron en clase antes de comenzar. Y también: “el tiempo de entenderla no será ahora”. No lo fue. Pero cada vez que leo “límite” en Rojas entiendo de nuevo la L, mayúscula, y la ϵ , minúscula, que había en el pizarrón.

No importa cuál sea la cercanía a Godot que les pongamos por exigencia, siempre llegará un día en el que Vladimir y Estragón no podrán estar *menos cerca* de él de lo que ya están: un día en el que habrán traspasado, irreversiblemente, esa cercanía exigida, cualquiera sea, sin llegar *aún* a agotarla, pero habiendo agotado, en cambio, la posibilidad de retroceder.

Llenamos las salas de voces y rayamos papeles con nuestras caligrafías. Y siempre queda una distancia infranqueable entre lo que esas señales dicen y lo que habría que haber dicho; siempre nos queda algo que no cesa de no inscribirse. Pero intuimos ese algo o, más bien, intuimos que hay un lugar para ese algo, en el límite. Entonces nos exigimos una cercanía mayor. Y seguimos hablando y escribiendo.

Dejar de ver, imágenes sobre el agua. La condición discontinua del asombro

Rodrigo Arroyo*

* Poeta y editor

el mundo que abre es siempre un lugar
hasta entonces
inexplorado. Un
mundo perdido,
un mundo insospechado
abre paso a nuevos lugares
y no hay blancura (extraviada) más blanca
que el recuerdo
mismo de la blancura

William Carlos Williams

Uno, *el parpadeo*

163 |

Quizá de esta antojadiza, acotada y desordenada selección de lectura se desprende el desarrollo de una escritura que, serpenteando desde los distintos momentos que componen la obra de Sergio Rojas, cambie su movimiento más no su forma, independiente del libro que aborde, intentando así mantener una coherencia, por sobre el recorrido o la dirección que tome. Hago esta explicación como preámbulo para plantear una tesis respecto a una parte de la producción escritural de Rojas: la actual crisis occidental (o la fractura del proyecto de la modernidad), al menos en lo que va desde el siglo veinte hasta ahora, se

presenta como un deterioro estructural de los marcos de sentido heredados, razón por la cual nos vemos enfrentados, quizá sin herramientas y exigidos por el tiempo, a las transformaciones del sujeto, las tensiones entre representación y experiencia, y la mutación de los regímenes de sensibilidad. Momento de estupor donde las preguntas y los vínculos que atraviesan su escritura emergen como esa detención que requiere el pensamiento. Situar-se es entonces, bajo estas coordenadas y aunque pareciera contradictorio, tomar distancia y desmontar el imaginario humanista de la modernidad, cuya aceleración nos lleva a pensar en el sujeto como eso que, precisamente, *falta*; mas ¿cómo sujeto en sí o como proyecto civilizatorio? Un parpadeo, podríamos decir, atraviesa esta escritura, y en ese abrir y cerrar de ojos se origina una distancia –sin necesidad de desplazamientos–, similar tal vez a la que podría generarse de ingresar, momentáneamente, a una cámara oscura donde acopiamos esa luz externa que nos ciega y nos impide detenernos y pensar. Configurando acaso el espacio de un archivo.

A diferencia de cierta tradición materialista, de la que podemos mencionar autores como Gramsci o Mariátegui, cuyos proyectos están basados en procesos y en el fortalecimiento de lo colectivo; Rojas no propone un proyecto que implique un trayecto o un devenir; porque aquello que lo detiene es precisamente lo que le sostiene, a su escritura y, podríamos añadir, al sujeto, esto es: el asombro. Esa pausa necesaria para cualquier esbozo de proyección por venir, una pausa que podemos reconocer en ciertas preguntas que trascienden la coyuntura, la militancia, el programa: “¿Qué nos está sucediendo? [...] ¿Cómo salir? [...] ¿Qué hacer con la memoria de...?”¹. Son preguntas que, por lo demás, exponen o dan cuenta de una subjetividad que, tal vez fantasmagóricamente, enfrenta esta fractura temporal desde la finitud y la experiencia singular. Es el asombro que, por otra parte, hace que la escritura de Rojas surja como una posibilidad de reunir fragmentos de este mundo a partir de las relaciones transdisciplinarias que establece en su producción. A saber, el vínculo entre historiografía, poesía, teoría del arte y filosofía; en

¹ Fragmentos de preguntas que son títulos de capítulos del libro, Sergio Rojas, *¿Qué hacer con la memoria de “Octubre”?*, Valparaíso, Ediciones Inubicalistas, 2023.

otras palabras, las relaciones posibles entre memoria, cuerpo, representación y sentido.

Ahora bien, y como podemos ver especialmente en *El Arte agotado* (2012), Rojas profundiza en las tensiones entre representación, modernidad y subjetividad, en un contexto que está siendo modificado por los medios y el movimiento de la globalización. Su escritura, marcada por el pasmo -tal es mi lectura-, le sitúa en esa distancia que le permite examinar cómo la experiencia estética se ve modificada por la aceleración técnica y el desborde contemporáneo, afectando principalmente la relación que existe entre el sujeto y las imágenes que lo rodean, entre el sujeto y el lenguaje. En tal sentido, cabría reflexionar, a propósito de estas tensiones, sobre los motivos que hacen que buena parte de sus referentes, artistas visuales y escritores, correspondan a lo que podríamos definir como parte del canon occidental (y con esto me refiero a espacios metropolitanos y a autores de trayectoria ampliamente reconocida; al menos esto es más notorio en lo que refiere a narrativa y poesía), quizá tenga que ver con la velocidad y, por extensión, la jerarquización de la producción al seguir los canales convencionales en el flujo de la información actual. ¿Cómo entender ese situarse a la distancia cuando la cercanía pareciera aflorar en cada referente que confirma el marco de sentido institucional que buscaría superar?

En un sentido más amplio y por diversas vías, la obra de Rojas opera, a consecuencia quizá de ese primer parpadeo, como una elipsis. ¿Será acaso que todo lo que aborda es precisamente, en su omisión consciente, lo que rescata de sentido como posibilidad de sobrevivencia del proyecto moderno?, ¿será que ve en cada una de estas obras —cinematográficas, visuales o literarias— una pertenencia y al mismo tiempo una apertura, o solo comparecen como parte de un mundo que se acaba y que nos corresponde todavía habitar? Al menos en *Tiempo sin desenlace* (2020) nos aclara que no se refiere al fin como un acontecimiento, sino más bien, quizá, a la temporalidad de un cambio o de una transformación con que la modernidad intentaría aún resistir, en sus palabras:

El relato del acabamiento de todas las cosas no solo parece ser el último bastión de la subjetividad, sino también el lugar de su mayor soberanía estética sobre el ser.²

Visto de esta manera, podríamos replicar que en su lectura de Hegel, Benjamin, Barthes, y tantos otros que conforman la constelación de pensamiento que va componiendo, Rojas nos lleva a comprender que la negatividad, el agotamiento de los marcos históricos y la emergencia de nuevos modos de percepción refuerza la idea planteada inicialmente en este ensayo, respecto a situarse a la distancia, pues allí es posible comprender que el agotamiento del arte no implica su desaparición, sino la transformación de las condiciones históricas y ontológicas de su posibilidad y la necesidad de nuevas formas de interpretación, las que podríamos aún no imaginar, cegados por ese supuesto acabamiento,

Es la paradoja de la mimesis en el mundo moderno, —nos indica— que viene a auxiliar a los hombres y sus objetos ante la inminente desaparición, pero ocurre que las imágenes mismas son la extinción de la realidad.³

En su obra, el agotamiento de la representación presenta una profunda afinidad con una poética del silencio, como podría ser la de Valéry, quien en su forma de comprender la construcción de un poema recurre también a la distancia, sea esta la de un corte, de una pausa o del alejamiento; mientras que en el caso de Rojas surge como testimonio de la experiencia ante la desmesura contemporánea que se expresa en ciertos ámbitos como son lo económico, la tecnología y los medios masivos de comunicación. En tal sentido, advierte que la autonomía del arte contemporáneo, tanto desde su producción como de su campo crítico, es sustentada por el mercado. La cuestión es, entonces, la posibilidad o imposibilidad de imaginar el arte fuera de su régimen de autonomía y sin por ello asumir que su devenir sea convertirse en mercancía.

² Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace. El pathos del ocaso*, Santiago de Chile, Sangría Editora, 2020, p. 308.

³ Sergio Rojas, *El arte agotado*, Santiago de Chile, Sangría Editora 2012, p. 24.

Las preguntas con las que Rojas piensa los problemas, si bien en sí mismas surgen como una tensión con lo contemporáneo, no apuntan, creo, —no necesariamente al menos— a una desvinculación de la modernidad, sino al propósito de develar ciertas prácticas y definiciones que desarticulan nuestra forma de percibir el mundo; así al menos podemos comprenderlo en *Materiales para una historia de la subjetividad* donde, sin explicitarlo, vemos que esa forma u orden de la experiencia que es el mundo, con su respectiva conformación de sentido, se aproxima a lo planteado por Debord y, previamente, por Marx. Es decir, conceptos tales como alienación, fetichismo de la mercancía —devenido en fetichismo de la imagen—, la mercantilización del tiempo, por nombrar algunos, acaban configurando un orden en el que, por ejemplo, la otredad comparece no como la idea a la que estábamos en cierto modo acostumbrados, como lo simplemente otro, sino como *su* otro:

si el pensamiento filosófico se constituye y se desarrolla a partir de un límite con lo otro, ello no se ha debido simplemente al esfuerzo por protegerse de lo otro, sino a la necesidad de entrar en lo otro, de *entrar en relación con lo otro*, con aquello en donde incluso la filosofía no existe ‘todavía’.⁴

Ahora bien, a partir de lo anterior, se observa una cercanía con la poética de Paul Celan, en el sentido que comparten la idea de un lenguaje que ha perdido toda transparencia, y las huellas que este presenta son aquellas que exponen esa herida que nos atraviesa y nos recuerda nuestra condición de sujetos históricos de un proyecto cuya crisis presenta un *doble agotamiento*: por un lado, la del fin de este régimen y, por otro, la que este nos infringe al mover o desplazar constantemente el suelo sobre el que habríamos de situarnos.

El lenguaje de Rojas, entonces, no opera simplemente a la manera de un relato discursivo, sino más bien como una serie de preguntas sobre la aceleración y expansión capitalista. Y es que precisamente eso es algo que resalta en su producción; la *magnitud* misma, aquello que excede toda capacidad de ordenar, percibir o dimensionar aquello que

⁴ Sergio Rojas, *Materiales para una historia de la subjetividad*, Santiago de Chile, Editorial La blanca Montaña, 1999, p. 137.

prolifera *ante* o incluso *en* nosotros. Y cómo ese desborde afecta nuestras percepciones, la ciudad y, cómo no, las subjetividades surgidas de estas relaciones. Incluso, las obras contemporáneas que tensionan todo esto, tal vez resisten apenas como vestigios, o en un estado de excesiva autonomía o marginalidad.

Dos, la ceguera

En tal sentido, el trabajo que Rojas lleva a cabo con obras fracturadas o en suspenso, es propio de un mundo en el que el tiempo histórico se ha vuelto opaco, sin salida,

[...] el verdadero fin no es el que se aguarda con la pregunta ¿qué sucederá?, sino el que ya llegó, y entonces solo una cuestión golpea en el corazón y en la mente: *¿qué fue lo que (nos) sucedió?*.⁵

Esa pregunta, que añora el parpadeo, opera como garante de una forma totalizadora de experiencia. La conciencia de ese exceso que no puede ser domesticado ni vivido sin consecuencias; y donde se torna posible leer el parentesco entre la obra de Rojas, la lírica quebrada de Celan, y la violencia radical y, a la vez, conservadora de Pasolini o los interiores silenciosos y angustiosos a los que la pintura de Edward Hopper contrapone el exterior. Aunque, si lo pensamos desde otro punto de vista, ese exceso, la técnica, o el huevo de serpiente de la modernidad, trae consigo otra clase de asombro, uno surgido a consecuencia de una forma de dominación, algo propio del barroco, que habría estado en un estado de reposo o composición.

La definición de Borges —dice Rojas en una entrevista— es brillante cuando dice que barroco es todo arte que ha llegado a su fin y comienza a dilapidar sus recursos.⁶

⁵ Sergio Rojas, *Tiempo sin desenlace. El pathos del ocaso*, op. cit., p. 306.

⁶ Marcela Ilabaca, "Habitar el tiempo del fin. Entrevista a Sergio Rojas", *Revista Artishock*, julio de 2020: <https://artishockrevista.com/2020/06/24/entrevista-sergio-rojas/>

Si tomamos esa idea, podemos pensar en la expansión actual de los totalitarismos que, ante el agotamiento de los recursos de ciertas políticas progresistas como extensión —forzada— del proyecto moderno, resurgen para hacerse cargo de ese progreso —en su lectura benjaminiana— que, a su entender, les pertenecería. En esa línea, bastaría ver cómo el desarrollo económico y mediático, luego de las experiencias bélicas de mediados de siglo veinte, ha erosionado los lenguajes, incluso las comunidades y los gestos que habían articulado históricamente la vida social.

Esos recursos a los que se echa mano en el fin —siguiendo la referencia a Borges— no serían sino las instituciones de todo tipo que, en lugar de consolidarse como garantes de una posibilidad de emancipación participan de nuevas formas de dominación, y el arte mismo no excedería los circuitos que lo vacían de tensión crítica. El trasfondo de todo esto es la desmesura de un capitalismo que penetra todos los ámbitos de la vida, y exhibe el agotamiento de los viejos marcos de comprensión para dar cuenta de esa mutación. La reflexión sobre obras, lejos de estabilizar un sentido, se convierte en un espacio donde esa desmesura se muestra en bruto.

Así, en su repaso, Rojas presenta las grandes narrativas de la modernidad como lo que son, en parte, configuraciones literarias aplicadas al pasado. No se trata de negar la realidad de los hechos, sino de reconocer que la forma de articularlos no es neutra. En el contexto del siglo veinte, caracterizado por genocidios, guerras mundiales, dictaduras, colapsos ecológicos y aceleraciones del capitalismo global, estas tramas tradicionales muestran signos de agotamiento. Se vuelve difícil narrar el siglo pasado y también el actual bajo las formas preconcebidas del progreso. Insistir en ello es una forma de violencia que acaba invisibilizando experiencias que sugieren relatos alternativos al hegemónico; prácticas que reconocen la imposibilidad de una narración totalizadora y que optan por formas fragmentarias, microhistorias o testimonios parciales. Algo que tempranamente y por distintas vías Rojas empezó a desarrollar al abordar las preguntas que conformarían el programa de libros posteriores: “hay lenguaje,

estamos en este, porque algo todavía no ha sido dicho”⁷; en otras palabras, hay un pensamiento rondando una ausencia.

Ante lo *tremendo*, los recursos expresivos responden transformándose en una extensión de la memoria y el cuerpo, en un gesto que puede leerse como una respuesta al exceso de mundo e imágenes. De ahí que Rojas, frente a la imposibilidad de narrar la totalidad de la experiencia del exilio, de la diáspora o de la ciudad moderna, conserva dichos fragmentos al modo de destellos, para comenzar así una trama que resista el olvido y que podríamos resumir en un par de ojos cerrados frente al mundo. Donde los párpados operan como límite frente a la desmesura de un archivo posible. Todo podría bosquejarse; más no llevarlo a cabo ni, mucho menos, montarlo. En esa ceguera, nos dice, el sujeto contemporáneo aparece como alguien que perdió la capacidad de creer en los relatos que la sociedad le ofrece, pero al mismo tiempo carece de alternativas sólidas. Como en las pinturas de Hopper, la ciudad ya no es el espacio vibrante de encuentros, sino el escenario de una soledad compartida bajo la devastación. En sus pinturas la narración se suspende: algo ocurrió o algo va a ocurrir, pero la imagen de aquello por venir se queda como en un umbral, ¿qué falta? ¿lenguaje, tiempo, realidad?

En resumen, esa incomodidad y tensión que comparte Rojas en su escritura se consolida como el lugar donde la promesa moderna de totalidad se revela como insostenible y nos invita a pensar en la posibilidad –incluso en la necesidad– de imaginar otras formas de comunidad, de memoria y de arte.

170 |

Tres, el silencio de una cámara oscura

¿Cómo sería posible narrar la catástrofe cuando una tarea de semejante envergadura consistiría, precisamente, en convertirnos en testigos de un proceso de desubjetivación extrema? Tal vez de esto se sigue que el tono en la escritura de Rojas no refiera a una melancolía o desesperanza individual, sino más bien a un patrón

⁷ Sergio Rojas, *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2007, p. 219.

epocal y, por lo mismo, abunden referencias a las estéticas del tedio y el apocalipsis, como si una permanencia posible fuera dada en las imágenes o en las palabras, y no en las posibilidades de alguna colectividad o acción. Todavía será posible preguntarnos quién puede hacer historia y cómo se organiza esta cuando lo que vemos —producto de una época posterior a las operaciones de exterminio— son sujetos fragmentados y a la vez saturados de presente. Cómo entender una política así ahora, en este momento; cómo podemos reaccionar a ella cuando lo que sobra, a diferencia de aquellas del siglo veinte, son incluso lo que el siglo pasado se esmeró en superar, la representación, es decir, las imágenes.

La alternativa que tal vez Rojas sugiere, si pudiéramos decir algo así, es pesquisar, trazar y sostener una tensión que permita un nuevo estadio donde esperamos que nuestras prácticas y operaciones no se encuentren determinadas por el desastre, por la magnitud del desastre, por las imágenes del desastre o, por esa conciencia moderna que aflora cada vez que confiamos en nuestros marcos de sentido heredados y que el día de hoy se encuentran desbordados, como diría Baudrillard:

Esto es lo que hemos desaprendido de la modernidad: que la fuerza viene de la sustracción, que de la ausencia nace la potencia. No paramos de acumular, de adicionar, de doblar la apuesta. Y por no ser ya capaces de afrontar el dominio simbólico de la ausencia, nos sumergimos hoy en la ilusión contraria, ilusión desencantada de la profusión, ilusión moderna de pantallas e imágenes que proliferan.⁸

171 |

Cabe preguntarse de qué forma esa ausencia o marca de la modernidad a la que apunta Baudrillard, y también —constantemente— Rojas, se diferencia en el régimen de lenguaje cuando ella —esa falta— se contrapone a una perspectiva americana, donde se desmontan las categorías y jerarquías de ese lenguaje, exponiendo así sus relaciones con la economía, la cultura y el progreso. Podríamos volver sobre

⁸ Jean Baudrillard, *El complot del arte*, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 2012, p. 17.

Valéry, entonces, para preguntarnos si acaso esta obra genera la posibilidad de decir algo o irremediablemente nos confina al silencio. ¿Cuándo es ruido, saturación y desborde la palabra que otrora fuera la posibilidad de no entrar en el mundo y ser ella misma la ausencia, el silencio? Acaso sea esa cuestión la que Rojas sintetiza cuando señala: “El *Yo* es como un extraño en un universo de palabras”⁹.

¿Qué es lo que revela la obra de Sergio Rojas, qué ensaya aún leída de modo fragmentario? ¿Qué es lo que ensaya? ¿Qué ocurre con *lo tremendo* en un continente surcado por ideas inconmensurables que, lejos de la órbita artística, dan sentido y estructuran formas de vida? ¿Es posible leer un deseo de futuro en ese presente que subyace en el cotidiano¹⁰ y que Rojas insiste en abordar? Como sea, en ese universo de obras que dan cuenta del agotamiento de una época, tal vez sea el poema *La tierra baldía*, de T. S. Eliot, el que de mejor manera profundiza en ese agotamiento en el que reconocemos la idea de un final que no cesa de acabar: “sólo conoces / un montón de imágenes rotas”.

Cuatro, naufragio o revelado: escribir desde el agua.

Hay en la poesía de Pier Paolo Pasolini una imagen insistente, obsesiva y dolorosa: la del mundo como algo que se hunde lenta y silenciosamente, sin ese estruendo tan propio del colapso, sin épica, sino con la muda profundidad de algo inevitable. Más que un naufragio, responde a la sensación de un ahogo progresivo ante la pérdida de aquello que alguna vez fue humano: el lenguaje, el cuerpo, el deseo y la comunidad. Su escritura es la de un testigo que, a diferencia de Primo Levi, ante los primeros indicios del desastre trabaja con los restos que flotan a su alrededor. Pero su poesía, insistimos (sin obviar la impronta marxiana), no refiere a un acontecimiento futuro, más bien a una condición presente de la que podemos colegir, como mínimo, su recelo respecto a la idea de progreso.

172 |

⁹ Sergio Rojas, *De algún modo aún. La escritura de Samuel Beckett*, Santiago de Chile, Editorial Pólvora, 2022, p. 126.

¹⁰ Marcela Ilabaca, “Habitar el tiempo del fin. Entrevista a Sergio Rojas”, op. cit.

Sin embargo, Pasolini supera ese proceso marcado por la lucha de clases, intuyendo quizá un cambio aún más radical, esto es: que la historia misma ha sido vaciada de conflicto o, en cierto modo, como dice Rojas, porque: “los relatos que hacían *pasar el tiempo* se agotaron”¹¹. De ahí que no haya posibilidad de promesa alguna en la modernidad sino vidas en proceso de captura por la lógica del capital, vidas cuyo lenguaje es la herida abierta que los muestra en su fragilidad de condenadas. Lenguaje que, al mismo tiempo, evidencia una subjetividad desarraigada, desechable; que flota a la deriva, rodeada de mercancías, signos, e imágenes.

Turner no está representando un acontecimiento, sino hundiendo a la subjetividad humana en el abismo de esa totalidad extrema que todo ‘habitar’ ha necesitado negar o reprimir. Los naufragios de las empresas humanas en un océano primordial serán sucedidos más tarde por el naufragio de los objetos y hasta del mundo mismo en la materialidad de la pintura.¹²

En qué estadio del naufragio estamos, es una cuestión que pareciera deslizar constantemente Rojas, por diversas vías, pero sin desviarse de esa hebra que traza su trabajo y que pareciera un intento no tanto por desentrañar ese misterio que es el ritmo y la lógica del mundo¹³ sino más bien por situarlo a partir de los registros culturales que dan cuenta de esta zozobra que vivimos. ¿Qué significarán esos objetos que hoy flotan como signos que vemos ya no en una “página en blanco” sino más bien, para alimentar nuestro nihilismo, sobre el palimpsesto que pareciera ser ese mar que nos reclama para sí? Y es que, si bien en *El capital* Marx describe el fetichismo de la mercancía como un proceso mediante el cual las relaciones sociales se presentan como relaciones entre cosas, en la poesía de Pasolini ya no hay una relación entre las cosas; no hay ahí relaciones sociales. En ese sentido, el problema ya no es entonces propiamente, según Rojas, el naufragio: “el problema no consiste en la magnitud de la

173 |

¹¹ Sergio Rojas, *El pasado no cabe en la historia*, op. cit. p. 129.

¹² Sergio Rojas, *Materiales para una historia de la subjetividad*, op. cit., p.183.

¹³ Ian Buchanan, *Fredric Jameson: conversaciones sobre marxismo cultural*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2015, p. 263. Jameson explica una lectura del marxismo, poniendo énfasis en él como una “técnica de aleja-

miento del yo para permitir que este se convierta en el aparato registrador y recoja cosas”. De ahí que la obra de Rojas tome distancia del concepto de humanismo que Jameson describe como “un intento de hacer una teoría de la naturaleza humana” y que, más bien, es lo que busca Rojas en la producción cultural contemporánea.

violencia, sino en la desnudez de esta”,¹⁴ o, podríamos añadir, en la desnudez en que esta nos deja.

Por otro lado, la ansiedad, la depresión o todo lo que se desprenda de *esa violencia* no son patologías individuales, nos dice Rojas, son síntomas de adaptación, formas de autogestión, diríamos. Marcadas, además, por la influencia o el peso que las nuevas tecnologías imprimen en la forma con que el cuerpo se relaciona con el mundo. Así, para empeorar las cosas, no podríamos distinguir el mar de nuestro naufragio respecto al líquido de las pantallas que ha devenido realidad, exacerbando nuestro ahogo al desdibujar la remota e ingenua posibilidad de un afuera.

En resumen, y en relación con esto último, si tuviéramos que pensar un epílogo que diera cuenta de esa parte de la obra de Rojas en la que nos hemos adentrado y no así en este breve texto, bosquejaríamos la imagen de quien escribe desde el agua, con esa lucidez que es al mismo tiempo su temple, pues de antemano sabe que no habrá rescate o salvación alguna. Sin embargo, desde allí nos extiende una invitación: a dimensionar, antes de enseñarnos qué es lo que ocurre, *lo tremendo*. Y es en ese zigzaguo por los restos de nuestra cultura que pareciera hacer suyos los versos en el epígrafe de William Carlos Williams que abre este ensayo: “*no hay blancura (extraviada) más blanca que el / recuerdo / mismo de la blancura*”. Los fragmentos sobre los que Sergio Rojas ha elaborado su pensamiento, más que ofrecérsenos como una ayuda para intentar sortear este naufragio, nos llevan a recordar que venimos de la tierra (quizá una metáfora de esa promesa que ofrecía la modernidad) o, como diría Pasolini, que somos un “caminante sin rumbo en esta flaca tierra”.

¹⁴ Sergio Rojas, *El pasado no cabe en la historia*, op. cit., p. 234.

Un mundo de transformaciones epocales*

Zoltán Boldizsár Simon

Aprender a habitar

Si la vida en el siglo XXI gira cada vez más en torno a la percepción de acontecimientos epocales transformadores, entonces debemos aprender a habitar este mundo de transformaciones epocales. Probablemente es algo que ya hacemos, al menos en cierta medida. Lo sepamos o no, una sensibilidad epocal y la expectativa general de una multiplicidad de acontecimientos epocales ya enmarca y estructura nuestras vidas.

* El presente texto corresponde al último capítulo del libro *El acontecimiento epocal. Antropoceno, conceptos conectivos y mundos enmarañados* (trad. Rodrigo Zamorano), de próxima publicación en Editorial Palinodia.

Desde luego, esto no significa que ahora vivamos anticipando la futura singularidad tecnológica o el inminente apocalipsis climático de manera similar a cómo los europeos de la Edad Media vivían anticipando la Segunda Venida y el fin de los tiempos¹. Tampoco quiere decir que ahora podemos consolidar nuestra creencia en las teleologías históricas modernas con un *telos* recién “descubierto”². El hecho de que las vidas estén enmarcadas y estructuradas por transformaciones radicales no implica la orientación consciente de cada vida individual hacia un acontecimiento transformador único y final. Ciertamente debe haber individuos que viven sus vidas albergando creencias que estructuran sus historias vitales de esa manera. Pero en un nivel general, no puede haber una teleología implicada en el carácter colosal de los numerosos cambios antropogénicos de los que somos testigos actualmente. Ellos simplemente no conforman un acontecimiento transformador único que los individuos puedan elevar a principio orientador de sus vidas. Como mucho, en los momentos en que intentamos dotar de sentido a nuestra situación actual, lidiamos más bien con una complejidad resultante de las muchas formas posibles y reales en las que el mundo parece cambiar irreconocible, abrupta e irreversiblemente.

Tampoco el hecho de que una sensibilidad epocal estructure cada vez más nuestras vidas significa que el ámbito político se haya apropiado de la idea de que los mundos humano y natural están existencialmente vinculados mediante la tecno-

¹ Habiendo dicho esto, establecer paralelismos teológicos y escatológicos constituye un importante marco interpretativo de la reciente literatura especializada sobre las posibilidades tecnológicas y medioambientales. Véanse, por ejemplo, Stefan Skrimshire, “Climate Change and Apocalyptic Faith”, *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change* 5.2, 2014, pp. 233-246; Michael S. Burdett, *Eschatology and the Technological Future* (London and New York: Routledge, 2015); Delf Rothe, “Governing the End Times? Planet Politics and the Secular Eschatology of the Anthropocene”, *Millennium: Journal of International Studies* 48.2, 2020, pp. 143-164.

² Sobre la teleología y la idea moderna de historia, véase el reciente *Historical Teleologies in the Modern World*, eds. Henning Trüper, Dipesh Chakrabarty y Sanjay Subrahmanyam, London, Bloomsbury, 2015.

logía. Ni la legislación a gran escala ni la política de menor escala parecen totalmente adaptadas a la nueva situación. Lograr reconocimiento político y adaptación a los futuros de la transformación epocal bien puede ser el resultado práctico al que apuntan numerosas acciones populares, movimientos ciudadanos, recomendaciones legislativas de la investigación científica e intervenciones políticas de las humanidades y las ciencias sociales, pero sigue siendo un hecho la lentitud con que el ámbito político como un todo afirma siquiera la realidad del cambio climático antropogénico, que es tan solo uno de los muchos problemas en juego.

Sin embargo, las actividades cotidianas cada vez más son realizadas a partir de supuestos contextuales de estructuración de la vida, posiciones éticas recién en desarrollo y prácticas epistémicas basadas en la percepción de que afrontamos y ya vivimos transformaciones epocales. De las tareas domésticas a las compras y los viajes —de julio sin plásticos a la reducción de la huella de carbono mediante la reducción de los tiempos de vuelo—, hemos comenzado a intentar organizar nuestros asuntos diarios en un marco de creciente consciencia en lo que respecta a nuestro rol en la alteración de las condiciones planetarias. Pero estos ejemplos representan solo decisiones individuales y conscientes de estilos de vida, pertinentes únicamente para quienes son lo suficientemente pudientes como para preocuparse de cosas como su huella de carbono en primer lugar. E incluso si las decisiones de estilo de vida consciente de unos pocos van acompañadas hoy en día por la implementación de políticas tales como prohibir o desalentar el uso de bolsas plásticas (que constituye una medida forzosa de estructuración de la vida a nivel social), aprender a habitar el mundo de transformaciones epocales exige algo más. Apunta hacia el futuro, a la necesidad de desarrollar respuestas para preguntas mayores y para la tarea de alcanzar una comprensión profunda de nuestro predicamento general.

Aprender a habitar nuestra nueva condición comienza con los esfuerzos dirigidos a explorar el ámbito de las potenciales posibilidades: las formas que la acción social puede adoptar al enfrentar las amenazas existenciales antropogénicas y de escala planetaria a nosotros mismos y otras formas de vida,

los peligros de una gobernanza basada en medidas preventivas o el destino de la política como la conocemos (no solo de la política democrática, sino de la política en todas sus formas conocidas). Si bien contamos con una literatura académica dedicada a estos temas y en rápido crecimiento, abordar cuestiones tales como de qué modo habitar un nuevo mundo debe tener un correlato en esfuerzos simultáneos por llegar a entender aquello que intentamos habitar: la nueva condición misma, el nuevo predicamento del enmarañamiento humanidad-tecnología-naturaleza y sus transformaciones epocales. No existe un orden claro acerca de cómo lidiar con estas preguntas. No es que primero debamos comprender la constelación general y nuestras condiciones de posibilidad para entonces ser capaces de abordar las preguntas más específicas sobre cómo habitar la nueva constelación. Sucede más bien que estamos lidiando con lo general y lo específico al mismo tiempo, mientras que intentamos abriarnos camino en medio de complejidades sin precedente.

Dar sentido a lo epocal

Permítanme comenzar llamando la atención sobre una interpretación alternativa que puede resultar útil para clarificar el trabajo conceptual de los capítulos anteriores. En resumen, sostuve que en las posibilidades futuras típicamente catastróficas de un enmarañado mundo humano-tecnológico-natural (lo cual, en cierto modo, aún quiere decir posibilidades catastróficas para nosotros),³ somos testigos de la constitución de un nuevo tipo de acontecimiento que he venido llamando acontecimiento epocal. Por el contrario, en su análisis de las

178 |

³ Cuando hablamos de las sombrías posibilidades futuras en un enmarañado mundo humano-tecnológico-natural típicamente seguimos hablando de nuestro futuro. En palabras de Claire Colebrook, "pese a todo lo que se habla sobre el cambio climático, asumimos que el clima es lo que nos rodea y que el cambio –o el peligro del cambio– debe calcularse de acuerdo con el grado en que permite o impide la existencia en curso de los seres humanos". Claire Colebrook, "Framing the End of Species", *sympleke* 21.1/2, 2013, pp. 51-63, p. 59.

representaciones ficcionales en *The Future Catastrophe*, Eva Horn plantea que los imaginarios del desastre climático representan una “catástrofe sin acontecimiento”⁴. En la perspectiva de Horn, los escenarios de desastre climático no tienen un carácter acontecimental porque el cambio climático es un fenómeno de gran escala que carece de tangibilidad: desarrollándose en el largo plazo y abarcando diversos desastres, el cambio climático —el fenómeno general y no sus desastres asociados— es notoriamente difícil de captar adecuadamente por medios literarios y cinematográficos.

Las ideas de Horn están en perfecta sintonía con el argumento del Capítulo 6 sobre cómo los escenarios de gran escala del nuevo epocal típicamente exceden el ámbito de la experiencia humana. ¿Cómo explicar entonces las interpretaciones divergentes del carácter acontecimental de las catástrofes futuras? Me parece que lo que Horn quiere decir con “catástrofe sin acontecimiento” es en realidad una catástrofe que tiene poco que ver con las nociones existentes del acontecimiento histórico. A este respecto, Horn y su libro están aún en la misma página. Las categorías tradicionales de pensamiento y las nociones existentes del acontecimiento en la investigación de las humanidades no parecen aplicarse a las transformaciones epocales en un mundo más que humano.

Me parece, sin embargo, que desvincular los recientes imaginarios catastróficos de la noción de acontecimiento mantiene el compromiso con la tradición de las humanidades en la que el “acontecimiento” se refiere a sucesos del mundo humano y a escala humana. Además, la interpretación de la catástrofe climática como “catástrofe sin acontecimiento” fácilmente puede pasar por alto la manera en que las ciencias naturales (y por lo tanto incluso las historias naturales) en efecto se refieren a “acontecimientos”. Los científicos del

⁴ Eva Horn, *The Future as Catastrophe: Imagining Disaster in the Modern Age*, trad. Valentine Pakis, New York, Columbia University Press, 2018, pp. 55-88.

sistema Tierra, por ejemplo, han desarrollado la noción de “puntos de inflexión” para indicar “cuándo un pequeño cambio de fuerza gatilla una respuesta enérgicamente no lineal en la dinámica interna de una parte del sistema climático”, donde “pasar un punto de inflexión típicamente se considera un acontecimiento ‘de alto impacto y baja probabilidad’”⁵. Por no decir nada de los acontecimientos de extinción en la historia de la Tierra discutidos anteriormente. Es cierto que éstos ocurren en una escala extraexperiencial y puede que efectivamente sean difíciles de presentar por medios literarios o cinematográficos. Pero esto no significa que no puedan ser conceptualizados como una nueva categoría de acontecimientos o que no hayan sido ya realizados en forma conceptual. Si queremos tomar seriamente el enmarañamiento humanidad-tecnología-naturaleza, entonces los conceptos que necesitamos son conceptos que capten el enmarañamiento, aún si funcionan en una escala extraexperiencial (sin abandonar la conexión con el mundo humano).

La cuestión de la escala también es fundamental para el segundo esfuerzo afín que quisiera mencionar: la gran historia. Operando en la mayor de las escalas posibles, la gran historia puede parecer la candidata ideal para ofrecer un gran cuadro sumamente abarcador. En virtud de su premisa fundacional —la de situar el relato científico sobre el universo completo junto con el relato de los humanos en el planeta Tierra—, debe estar perfectamente capacitada para captar el enmarañamiento. Son las mismas convenciones propias de la gran historia, sin embargo, las que pueden constituir un obstáculo para cumplir tan altas expectativas. ¿Por qué?

En resumen, cada gran historia particular busca organizar su gran narrativa respectiva en torno a un hilo único que abarca la línea de tiempo completa desde el nacimiento del universo hasta el punto en el que el mundo humano se encuentra aho-

⁵ Timothy M. Lenton, “Early Warning of Climate Tipping Points”, *Nature Climate Change* 1, 2011, pp. 201-209, p. 201.

ra (y más allá). La gran historia de Fred Spier, por ejemplo, cuenta un relato de creciente complejidad desde el comienzo del tiempo hasta la cultura humana⁶. Pero el proyecto de gran historia más cercano al tema central de este libro es el de Cynthia Stokes Brown, que pretende contar la historia de prácticamente todo mediante el hilo organizador del impacto humano:

Desde luego que debe reiterarse cierto énfasis sutil si se quiere evitar que cualquier relato se disuelva en el desorden. En este libro, ese tema subyacente es el impacto de las actividades humanas en el planeta, así como también el impacto del planeta sobre las personas. Al combinar el relato del planeta y el de las personas que lo habitan, me encontré con que las acciones que éstas realizan para mantener en aumento a su descendencia han puesto el medioambiente planetario y sus formas de vida en grave riesgo. Resumido en una frase, este relato representa “el aumento de las personas” antes que el “surgimiento del hombre”.⁷

Inmediatamente podemos notar que “las personas” y su creciente “impacto” se supone que juegan un rol relativamente reciente y menor en una historia que comenzó con el Big Bang. De manera inevitable, organizar el gran relato en torno al elemento humano parece antropocéntrico, especialmente a la luz de la reciente tendencia antiantropocéntrica de las humanidades. Pero esta es solo una de las posibles líneas de crítica, y estoy menos interesado en criticar la gran historia que en mostrar las dificultades estructurales para abordar el tema central del impacto humano.

⁶ Fred Spier, *Big History and the Future of Humanity* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010); *El lugar del hombre en el cosmos. La Gran Historia y el futuro de la humanidad*, trads. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Crítica, 2011.

⁷ Cynthia Stokes Brown, *Big History: From the Big Bang to the Present* (New York: The New Press, 2007), xii.

No cabe duda de que el libro de Brown planteó una pregunta hace ya más de una década que desde entonces ha gravitado rápidamente hacia el centro de los debates académicos. Publicado en 2007, el libro se abocó al tema del “impacto humano” con un enfoque de orientación humanista unos pocos años antes de que la noción de Antropoceno conquistara las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, puede que una de las principales razones de que al libro no obstante le cueste captar el actual predicamento es que carece del sustento de un vocabulario adecuado, que fue desarrollado en el debate sobre el Antropoceno. Pese a que el libro de Brown efectivamente se aventura en el ámbito de los cambios planetarios antropogénicos (sin plantear la cuestión como tal), existe una brecha entre hablar sobre el “impacto” que los humanos y el planeta tienen el uno sobre el otro como entidades separadas y abordar los mundos humano y natural en tanto enmarañados. Y esa brecha probablemente es la que separa dos paradigmas científicos, en el sentido en que Thomas Kuhn utiliza el término, es decir, una brecha entre cosmovisiones totales, según lo cual “quienes proponen los paradigmas en competencia practican sus profesiones en mundos diferentes”⁸.

No cabe duda de que la ciencia del sistema Tierra habla de algo distinto que lo que ocupa a Brown. Al defender la formalización de la época del Antropoceno, que habría comenzado a mediados del siglo XX, el Anthropocene Working Group propone en su resumen que “la base de la unidad de tiempo propuesta en el Antropoceno no está definida por el comienzo de la influencia humana significativa sobre la Tierra”. Lo que intentan determinar en cambio es el momento en que las actividades humanas “llegaron a tener un efecto que es a la vez amplio y sincrónico, y que deja así una señal (crono-)estratigráfica clara”,⁹ que asocian con la ocurrencia de las pri-

⁹ Zalasiewicz et al., “The Working Group on the Anthropocene”, p. 57.

⁸ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 150; *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín (México: FCE, 2004), 233.

meras pruebas de armamento nuclear. Y el “efecto amplio y sincrónico” aquí significa un efecto sobre el funcionamiento del sistema Tierra mediante la acción humana considerada en su devenir fuerza natural. No es sorprendente entonces que Clive Hamilton explícitamente afirme que la discusión científica sobre el Antropoceno en su conjunto solo tiene sentido a partir de la premisa de que la Tierra se concibe como un sistema integrado¹⁰. Según la perspectiva de Hamilton —que es muy afín a la de este libro—, el concepto de Antropoceno es inseparable de la cosmovisión de la ciencia del sistema Tierra. Constituye un nuevo objeto de conocimiento producido por una nueva formación de conocimiento, representando así un cambio de paradigma kuhniano, tal como se señaló anteriormente. Al considerar y estudiar la Tierra como un sistema, la actividad humana deja ya de tener sentido como un “impacto” externo en el planeta, ocurriendo en cambio como un componente sistémico integral.

Otra buena razón por la cual hablar sobre el impacto humano puede que no sea la mejor manera de interpretar nuestro actual predicamento gira en torno a la cuestión de qué significa exactamente “enmarañamiento” cuando se trata de los enmarañados mundos humano, tecnológico y natural. Mientras más profundo es el enmarañamiento, menos tienen sus elementos una existencia propia fácilmente identificable que pueda sentar las bases para hablar en términos de que uno “impacte” externamente a los otros. No existe una respuesta más enérgica a la cuestión del enmarañamiento que la que se infiere del trabajo de Karen Barad. Si bien Barad desarrolló su “realismo agencial” en un contexto distinto del debate sobre el Antropoceno, tiene un objetivo común con la investigación sobre el Antropoceno en la medida en que ambos intentan dar sentido al entrelazamiento de lo humano y lo no humano. La teoría de Barad pretende ofrecer nada menos que los fundamentos de una ontología, una epistemología y una ética nuevas en las que el sentido y la materia, el sujeto y

¹⁰ Clive Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge, Polity, 2017, esp. 1-35.

el objeto, lo humano y lo no humano, y la naturaleza y la cultura humana están enmarañadas en el más fuerte sentido. Según Barad, “estar enmarañado no es simplemente estar entrelazado con un otro, como en la unión de entidades separadas, sino carecer de una existencia independiente y autocontenida”, lo cual significa que “los individuos no preexisten a sus interacciones” sino que “emergen mediante y como parte de su enmarañada intrarrelación”¹¹.

Ahora bien, ¿cuáles serían exactamente las consecuencias de una interpretación tan fuerte como esta del enmarañamiento para nuestro actual predicamento? ¿Significaría que la sociedad y la naturaleza, el mundo humano y el mundo natural, carentes de una “existencia autocontenida”, se volverían completamente indistinguibles, por no hablar de una y la misma cosa? Y de ser así, ¿significaría esto que, careciendo de dicha “existencia autocontenida”, ya no podríamos actuar sobre la crisis inminente?

En el debate interno entre enfoques marxistas, Andreas Malm está especialmente interesado en estas preguntas. Para él, enmarañar los mundos humano y natural significa considerar que la naturaleza y la sociedad son una y la misma cosa en su sustancia y sus propiedades, lo que nos impide atribuir responsabilidades por la degradación medioambiental en un mundo humano diferenciado. Para ser capaces de intervenir y salvar lo que sea que pueda ser salvado, Malm piensa que debemos conservar la distinción entre naturaleza y sociedad al menos en lo concerniente a sus propiedades¹². Ahora bien, yo dudo de que quien esté a favor del enmarañamiento en sentido fuerte se reconozca en la descripción de Malm como siendo un monista de la sustancia y de la propiedad (expresado en un vocabulario de la filosofía de la mente), incluido

184 |

¹¹ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press, 2007).

¹² Andreas Malm, “Against Hybridism: Why We Need to Distinguish between Nature and Society, Now More than Ever”, *Historical Materialism*, 27.2, 2019, p. 156-187.

Bruno Latour como el blanco principal de su crítica¹³. Pero lo que quisiera plantear no se trata de defender a Latour o de cerrar el caso. Lo que quiero indicar es simplemente la importancia fundamental de cómo entendemos el “enmarañamiento” en relación con los mundos humano, tecnológico y natural.

Y Malm alude a un elemento crucial en este sentido: más vale que la manera en que entendemos el enmarañamiento esté en armonía con nuestro imperativo de actuar en la crisis en la que creemos encontrarnos. Lo mismo se aplica a nuestra comprensión del antropocentrismo y a nuestro compromiso con desarrollar agendas no antropocéntricas: como ya se indicó en el Capítulo 4, mejor sería admitir que en cierto sentido el antropocentrismo informa nuestras intenciones de intervenir y dar una mejor dirección a la situación (lo que sea que consideremos que es mejor) mediante la acción humana a escala planetaria. Probablemente podemos sincronizar de mejor manera nuestros conceptos con nuestros imperativos. O quizás tanto Barad como Malm están en lo correcto, pese a que parecen sostener posiciones encontradas, y tal vez lo que necesitamos sea asumir los imperativos potencialmente en conflicto de nuestra actual situación. Diré más sobre esta posibilidad más adelante.

Ahora es tiempo de retornar a Barad. Pese a que el objetivo de este capítulo final no permitirá un tratamiento profundo de su proyecto verdaderamente imponente de reconfigurar la manera en que pensamos la realidad, su transdisciplinariedad debe ser destacada. Vinculando la física cuántica con la teoría social de fines del siglo XX, el enfoque de Barad pretende nada menos que dar cuenta de la constitución objetiva del mundo mediante las “intra-acciones” que producen incluso la

¹³ La crítica de Malm se concentra en Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, trad. Víctor Goldstein (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007). Aparte de menciones ocasionales, no se dedica al trabajo tardío de Latour sobre los cambios antropogénicos en el sistema Tierra dentro de su marco Gaia de preferencia, sobre el cual volveré más adelante.

temporalidad y la espacialidad¹⁴. En otras palabras, el “realismo agencial” no tiene que ver simplemente con nuestras preconcepciones sobre la constitución del mundo y con nuestras percepciones de cómo éste se nos muestra, sino que concierne a la realidad misma. Por consiguiente, el punto de partida de Barad no es el desconcierto resultante de la sensación de desorientación en medio de una percibida transformación radical del mundo, sino su formación en física teórica, que pone en conversación con el pensamiento feminista, la crítica posthumanista y el postestructuralismo (entre otras teorías de las humanidades y las ciencias sociales). Siendo uno de los raros casos de un tratamiento sustancial de las formaciones de conocimiento tanto científicas como humanistas, la teoría de Barad está sumamente bien posicionada para ofrecer intuiciones acerca de la naturaleza del enmarañamiento humanidad-tecnología-naturaleza. Como se indicó anteriormente, esto no debe significar una aceptación acrítica, pero hay que reconocer que la perspectiva de Barad sobre la cuestión del enmarañamiento de los mundos humano y natural se deriva de un enmarañamiento de las formaciones de conocimiento que previamente han estudiado dichos mundos de manera separada.

Al mismo tiempo, también debe notarse que la teoría de Barad tiene menos para ofrecer cuando se trata de entender cómo las transformaciones ocurren en la nueva epocalidad. Con respecto a esto, puede que el esfuerzo más iluminador sea el trabajo inconcluso del difunto Ulrich Beck, que busca dotar de sentido a nuestro actual predicamento desde el punto de vista de una opinión polémica que, según el autor, es compartida actualmente por “muchas personas” que piensan que “el mundo está desencajado y se ha vuelto loco”. Según Beck, “una afirmación en la que la mayoría de la gente coincide, más allá de cualquier antagonismo, y en todos los continentes, es la siguiente: ‘Ya no comprendo el mundo’”¹⁵. El

186 |

¹⁴ Véase especialmente Barad, *Meeting the Universe Halfway*, 132-185.

¹⁵ Ulrich Beck, *The Metamorphosis of the World* (Cambridge: Polity, 2016), xi.

empeño de Beck comparte con este libro la sospecha de que el desconcierto relativo a nuestra condición actual se debe a un cambio que afecta a la manera en que los cambios mismos nos ocurren. Para describir un tipo de transformación que recién está teniendo lugar, Beck acuña la noción de “metamorfosis del mundo”, que “hace referencia a una forma histórica, sin precedentes, de cambio global que consta de dos niveles: el macronivel del mundo y el micronivel de la vida cotidiana”¹⁶. Los detalles de “la metamorfosis del mundo” reflejan el trabajo sociológico de toda una vida de Beck, vinculando su nuevo concepto con otros más antiguos tales como “segunda modernidad”, “sociedad del riesgo”, “individualización” y el desplazamiento del “nacionalismo metodológico” al “cosmopolitismo metodológico”. A pesar de que el énfasis en estos conceptos suplementarios tiende a distraer a Beck de una exploración profunda del enmarañamiento humanidad-tecnología-naturaleza que se encuentra tras la emergencia de la nueva epocalidad, su empeño general es instructivo y ofrece ideas que complementan las de Barad.

La “metamorfosis del mundo”, según Beck, significa “algo más que una senda evolutiva desde la cerrazón hasta la apertura; equivale a un cambio epocal de cosmovisiones”¹⁷. Es cierto que la misma oración continúa con una especificación relativa al contenido de la metamorfosis, a saber, que el cambio epocal de cosmovisiones es “la revisión de la cosmovisión nacional”¹⁸. Incluso si el contenido de la “metamorfosis del mundo” y la metamorfosis como un nuevo tipo de cambio parecen difícilmente separables en la teoría de Beck, yo insistiría no obstante en una separación analítica entre las dos. Por una parte, la simple toma de conciencia de que un nuevo tipo de cambio percibido estructura la vida social en el siglo XXI es un conocimiento sumamente crucial que está en sintonía con la investigación más reciente que aborda los desafíos de nuestros tiempos. Por la otra, las ideas de Beck sobre la trans-

187 |

¹⁶ Ibid., p. 51.¹⁷ Ibid., p. 5.¹⁸ Ibid. p. 5.

formación cosmopolita del ámbito sociopolítico representan su intento normativo particular por dotar a la metáfora de sentido, apuntando a la cuestión de cómo exactamente habitar nuestro mundo de la nueva epocalidad.

Esbozando su respuesta, Beck vincula la metamorfosis con el cambio climático y señala que éste supone “una coalición de naturaleza, sociedad y política”. A continuación, conecta el cambio climático con el impulso cosmopolita al afirmar que:

La metamorfosis tiene tanto empuje porque, si realmente creemos que el cambio climático representa una verdadera amenaza para la naturaleza y para toda la humanidad, entonces introduciría un giro cosmopolita en nuestra vida contemporánea y el mundo tal vez cambiaría para mejor. Eso es lo que yo denomino *catastrofismo emancipador*.¹⁹

Huelga decir que la posibilidad de que un universalismo cosmopolita emerja del catastrofismo es solo una idea específica en un debate mayor. Para otros, las posibilidades futuras por lo general parecen ser mucho más sombrías, lo cual nos lleva al último enfoque que quisiera mencionar entre aquellos con los cuales este libro tiene una marcada afinidad.

En su libro elocuentemente titulado *¿Hay mundo por venir?*, Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro reconocen que el Antropoceno efectivamente puede constituir una época al menos en el sentido geológico. Piensan, sin embargo, que el aspecto más interesante del concepto de Antropoceno no está en su carácter de marcador de época, sino en que “apunta hacia el fin de la ‘epocalidad’ como tal, en lo que concierne a la especie”, pues “[a]unque haya comenzado con nosotros, muy probablemente terminará sin no-

¹⁹ Ibid., p. 35 (énfasis en el original).

²⁰ Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, trad. Rodrigo Nunes, Cambridge, Polity, 2017, p. 5; *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, trad. Rodrigo Álvarez, Buenos Aires, Caja Negra, 2019, p. 29.

sotros”²⁰. A partir de esta provocación, Danowski y Viveiros de Castro se aventuran a sondear los imaginarios del fin del mundo en una discusión de un alcance impresionantemente amplio. Mapean el debate del Antropoceno, aluden a las recientes representaciones literarias y cinematográficas del tema del fin del mundo, revisan las premisas filosóficas del realismo especulativo, evalúan las teorías aceleracionistas tecnófilas y, lo más importante, se interesan por las mitologías y mitocosmologías de los saberes indígenas.

El núcleo del argumento general de Danowski y Viveiros de Castro es la idea de que tenemos mucho que aprender de las mitocosmologías para nuestros esfuerzos por asumir la actual crisis²¹. Cuando demarcan su postura en relación con lo que llaman la “guerra de Gaia” entre humanos y terrícolas, Danowski y Viveiros de Castro recurren al trabajo y la terminología de Bruno Latour e Isabelle Stengers, pero dándole un filo notoriamente más militante a la idea original de Latour de una guerra en la que “los *Humanos* que viven en la época del *Holoceno* están en conflicto con los *Terrestres* del *Antropoceno*”²².

Danowski y Viveiros de Castro tratan de definir los bandos opuestos en la “guerra de Gaia”. Mientras que dejan que el bando de los Humanos sea más o menos el equivalente de los “Modernos” de Latour, le critican al pensador francés su falta de precisión sobre la cuestión de la composición del bando de los Terrícolas²³. A ratos afirman en un espíritu latouriano que la división “no es solo inherente a nuestra especie” y que “[l]a guerra de Gaia opone dos campos o partidos poblados

²¹ Véase también *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*, ed. Rosalyn Bold, Cham, Palgrave, 2019.

²² Bruno Latour, *Facing Gaia*, p. 248 (énfasis en el original); *Cara a cara con el planeta*, p. 276 (énfasis en el original).

²³ Danowski y Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, 93; *¿Hay mundo por venir?*, p. 172.

²⁴ *Ibid.*, p. 100; p. *ibid.*, 184.

de humanos y no-humanos”²⁴. En otros momentos prefieren discutir con su agenda humana emancipatoria y señalan que “los Terrícolas no pueden no ser un pueblo ‘irremediablemente menor’”, “el pueblo que falta” y que está por venir²⁵. La primera especificación me parece que es ante todo un gesto de reconocimiento a la inspiración latouriana. Es la segunda la que está totalmente en sintonía con la agenda central de Danowsky Viveiros de Castro, en la medida en que la asociación de saberes amerindios e indígenas con el bando Terrícola ofrece el contexto para definir lo que según ellos podemos aprender de las mitocsmologías amerindias para responder a los desafíos de nuestros tiempos.

Comienzan a elaborar su respuesta tomando en préstamo de Latour las máximas respectivas de “*plus ultra*” para los Humanos y “*plus intra*” para los Terrícolas²⁶. La primera representa los imperativos prometeicos de la modernidad, la Era de los Descubrimientos y la expansión europea, mientras que la segunda pretende “tom[ar] distancia de toda fantasía de ‘dominio prometeico’, de control gerencial sobre el mundo tomado como otro de la humanidad”²⁷. Según Danowski y Viveiros de Castro, el “*plus intra*” debe significar hoy “una tecnología de frenado, una deseconomía liberada de la alucinación del crecimiento continuo”, e incluso una “*incivilización*” como proyecto “menos titánico”²⁸. Este es el imperativo al cual el saber amerindio e indígena puede contribuir, tanto a través de sus mitologías como en virtud del hecho de que “para los pueblos nativos de las Américas, el fin del mundo ya sucedió”, en 1492²⁹.

²⁵ Ibid., p. 94, p. 123; ibid., p. 174, p. 219.

²⁶ Latour, *Facing Gaia*, p. 291; *Cara a cara con el planeta*, p. 321.

²⁷ Danowski y Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, p. 97; *¿Hay mundo por venir?*, p. 180.

²⁸ Ibid., pp. 97-98; ibid.

²⁹ Ibid., p. 104; p. 190.

Navegar entre imperativos contradictorios

Poner en un primer plano los tan denostados saberes indígenas probablemente será bienvenido por muchos en el debate más general. En una nota crítica, sin embargo, es difícil pasar por alto que se supone que tales saberes contribuyen a la no muy indígena agenda antiantropocéntrica de las humanidades críticas revisada anteriormente. Además, la contribución misma no parece ser específica de los saberes indígenas. En tanto contrapuesto al aceleracionismo y la tecnología prometeica de gran escala, el proyecto de Danowski y Viveiros de Castro de incivilización y de “tecnología de frenado” está en perfecta sintonía con la defensa que hace Eileen Crist de la “retirada” y la “reducción”, en contraste con las soluciones técnico-administrativas³⁰.

Señalar la inespecificidad del rol asignado a los saberes indígenas de ninguna manera implica desacreditar sus imperativos. Solo los observa en el contexto de compartir esos imperativos con una familia más amplia de enfoques y perspectivas, dando como resultado afiliaciones y semejanzas que pueden parecer raras y hasta cierto punto incluso descabelladas. Y la rareza de las alianzas relativas a las ideas y objetivos particulares se vuelve aún más evidente tan pronto como los proyectos prometeicos hacen su entrada. Pues debe quedar claro que vivimos en una época de planes de colonización espacial, explotación minera de asteroides, geoingeniería, ingeniería biomédica, tecnologías para producir carne cultivada, etc. Si es que a uno esto le agrada o no, eso es otra pregunta.

Es improbable que los proyectos prometeicos se detengan pronto; igual de improbable es que las posiciones antiprometeicas desaparezcan en un futuro cercano. Es más, el conflicto de imperativos entre los proyectos y soluciones prometeicos y antiprometeicos a las crisis y carencias antropogénicas no

³⁰ Eileen Crist, “Reimagining the Human”, *Science*, 362.6420, 2018, pp. 1242-1244; Eileen Crist, *Abundant Earth: Toward an Ecological Civilization*, Chicago, University of Chicago Press, 2019.

significa que los dos lados puedan reducirse a la sencilla fórmula de bandos opuestos que desaprueban todo lo que el otro tiene para ofrecer. La rareza de las alianzas entre los enfoques que conciernen a los proyectos prometeicos y antiprometeicos particulares implica que ocasionalmente trascendamos las plataformas mayores de los imperativos en conflicto. No es difícil que uno pueda tener una posición antiprometeica sobre la colonización espacial y al mismo tiempo defienda una posición prometeica con respecto a la aplicación médica de las tecnologías de perfeccionamiento. Los partidarios de enfoques particulares pueden forzar sus agendas específicas en un enfoque acotado, pero en nuestras vidas diarias, en diferentes situaciones vitales, por lo general no lidiamos solo con un problema —o, en el mejor de los casos, con solo unos cuantos— como lo hacen ellos. Para nuestras vidas todos los problemas particulares importan. Los cambios antropogénicos en la condición del sistema Tierra, los escenarios de inteligencia artificial o, para el caso, la singularidad, nos preocupan del mismo modo en que lo hacen la sexta extinción o la producción de alimentos genéticamente modificados. Sin embargo, no existe perspectiva ni conocimiento a nuestra disposición para abarcar siquiera un fragmento diminuto de todos los asuntos que tienen el potencial de alterar radicalmente nuestras vidas. Si bien nos preocupan todos los problemas y todas las visiones con sus imperativos contradictorios, difícilmente pueda decirse que éstos en su conjunto forman un cuadro coherente.

192 |

El argumento que quisiera plantear como moraleja es que tal vez la pregunta no sea si debemos defender soluciones ya sea prometeicas o antiprometeicas. Aprender a habitar un mundo de transformaciones epocales no se trata simplemente de entender dicho mundo y producir conocimiento sobre él a la luz de uno u otro imperativo. Se trata también de aprender a navegar cuidadosamente entre los imperativos en conflicto, pero igual de convincentes que subyacen a los mayores desafíos que enfrentamos actualmente: los desafíos que nos esforzamos por captar y comprender en cuanto cambio generalizado.

Para observar en funcionamiento los imperativos en conflicto, tomemos tan solo un ejemplo: la extinción antropogénica de especies, la sexta extinción masiva. “Retirarse”, “reducir” y la incivilización en cuanto recomendaciones antiprometeicas para responder efectivamente a la crisis son contrabalanceadas por el proyecto a gran escala y profundamente prometeico de la des-extinción. Esto se refiere a esfuerzos por revertir la extinción al reintroducir especies mediante la recuperación de ADN, la clonación o la ingeniería genética de especies existentes³¹. Por controversial que pueda ser la idea, usar el conocimiento científico y las nuevas tecnologías genómicas con la intención de diseñar la vida planetaria está tan presente en la agenda general como lo está el impulso antiprometeico de las humanidades. Y, de nuevo, no veo cómo el impulso prometeico habría de desaparecer. De hecho, tampoco puedo imaginar cómo los partidarios de las agendas antiprometeicas estarían realmente dispuestos a renunciar a los beneficios que este tipo de iniciativas conllevarían a nivel social. Aún si estuviera equivocado con respecto a esto, queda la cuestión de hasta qué punto renunciar a los proyectos prometeicos a gran escala supone ejercer esos mismos poderes prometeicos. Por otra parte, resulta igualmente claro que esas mismas iniciativas contribuyen a la destrucción efectiva incluso de los beneficios que producen, lo cual es precisamente la razón por la que se hacen necesarias las medidas antiprometeicas.

Ninguno de los lados en conflicto parece estar completamente equivocado o descarriado. Al mismo tiempo, ninguno de ellos parece ofrecer soluciones que puedan estar a la altura o siquiera acercarse a las complejidades de los problemas a los que tratan de responder. En esta situación, creo que lo mejor que podemos hacer es escuchar a ambos lados,

³¹ Para una breve introducción a la des-extinción, véanse Dolly Jørgensen, “Reintroduction and De-extinction”, *BioScience* 63.9 (2013): 719-720; Beth Shapiro, *How to Clone a Mammoth: The Science of De-extinction* (Princeton: Princeton University Press, 2015); Amy Lynn Fletcher, *De-extinction and the Genomics Revolution: Life on Demand*, Cham, Palgrave, 2019.

a los imperativos prometeicos y a los antiprometeicos, tal como se manifiestan en una cacofonía de enfoques y posicionamientos.

Dada nuestra incapacidad para comprender la complejidad del cuadro general, puede que hoy sea un tiempo menos para defender algún posicionamiento particular contra todos los demás que para tratar de navegar entre los imperativos en conflicto de múltiples posicionamientos útiles y parcialmente válidos. Esta es la única posición por la que puedo abogar. Las anteriores perspectivas, agendas y esfuerzos conceptuales son todas indispensables de un modo u otro, pese a su ocasional irreconciliabilidad. Como el hecho de que ninguna está completamente errada no significa que todas estén en lo correcto, ellas probablemente generarán acaloradas discusiones en una situación de incertidumbre general. Por ahora, lo único que parece un poco más cierto es que aprender a habitar nuestro mundo de transformaciones epocales nos exige sacarle el máximo provecho al hecho de vivir con imperativos contradictorios.

El presente número
de Papel Máquina se publicó
en diciembre de 2025 en la ciudad
de Santiago de Chile.

Se utilizaron las tipografías
Adobe Garamond Pro y Aspira.

Papel Máquina

Año 1 / N° 1
Octubre 2008

Papel Máquina

Año 2 / N° 2
Junio 2009

Papel Máquina

Año 2 / N° 3
Octubre 2009

Papel Máquina

Año 3 / N° 4
Junio 2010

Papel Máquina

Año 3 / N° 5
Octubre 2010

Papel Máquina

Año 4 / N° 6
Junio 2011

Papel Máquina

Año 5 / N° 7
Junio 2012

Papel Máquina

Año 6 / N° 8
Octubre 2013

Papel Máquina

Año 7 / N° 9
Agosto 2015

Papel Máquina

Año 8 / N° 10
Abril 2016

Papel Máquina

Año 9 / N° 11
Diciembre 2017

Papel Máquina

Año 10 / N° 12
Diciembre 2018

Papel Máquina

Año 11 / N° 13
Diciembre 2019

Papel Máquina

Año 12 / N° 14
Octubre 2020

Papel Máquina

Año 13 / N° 15
Mayo 2021

Papel Máquina

Año 13 / N° 16
Octubre 2021

Papel Máquina

Año 14 / N° 17
Octubre 2022

Papel Máquina

Año 15 / N° 18
Agosto 2023

Papel Máquina

Año 16 / N° 19
Febrero 2024

Papel Máquina

Año 16 / N° 20
Agosto 2024

Papel Máquina

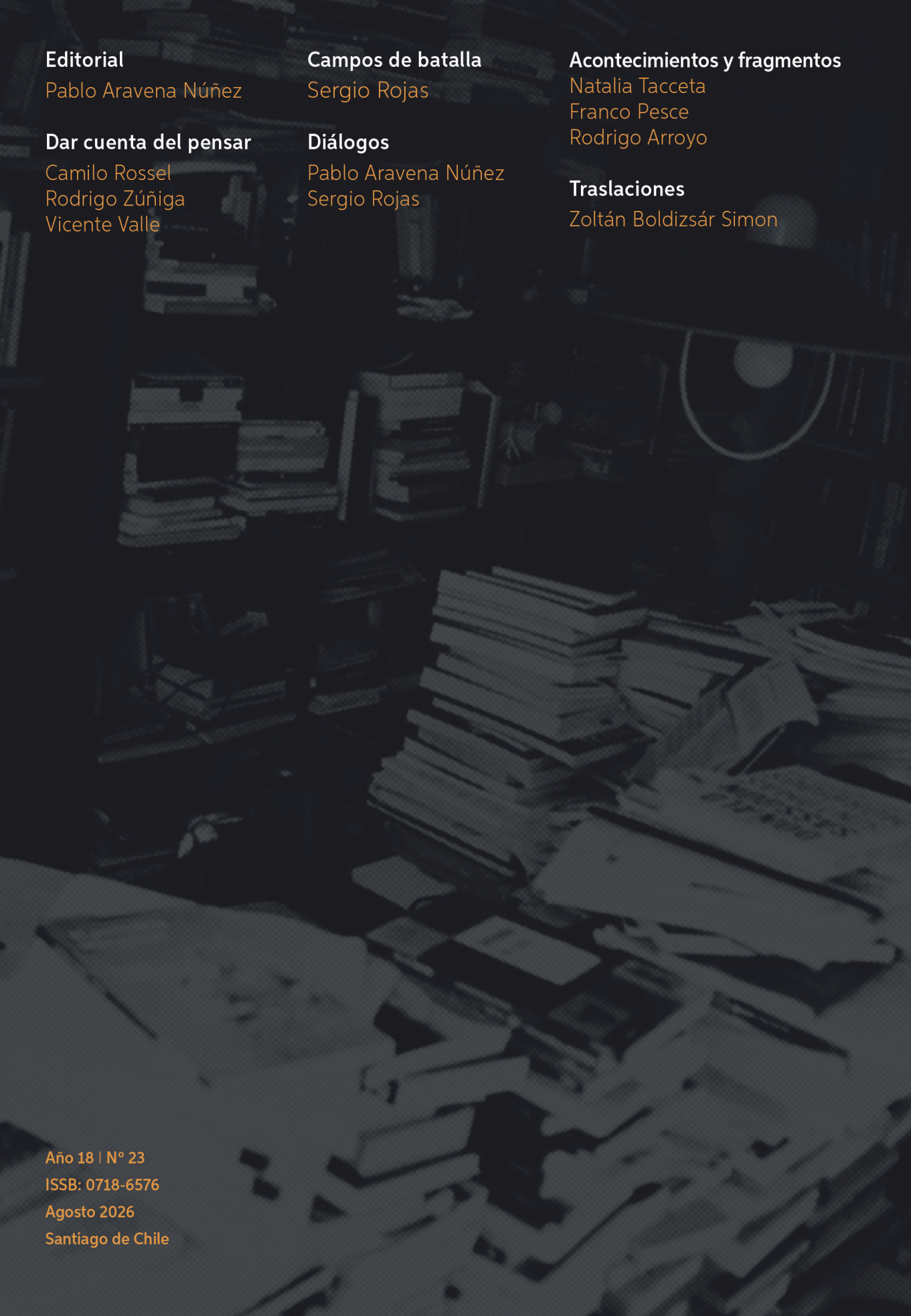
Año 17 / N° 21
Diciembre 2025

Papel Máquina

Año 18 / N° 22
Marzo 2026

Papel Máquina

Año 17 / N° 23
Agosto 2026



Editorial

Pablo Aravena Núñez

Dar cuenta del pensar

Camilo Rossel
Rodrigo Zúñiga
Vicente Valle

Campos de batalla

Sergio Rojas

Diálogos

Pablo Aravena Núñez
Sergio Rojas

Acontecimientos y fragmentos

Natalia Tacceta
Franco Pesce
Rodrigo Arroyo

Traslaciones

Zoltán Boldizsár Simon

Año 18 | N° 23

ISSB: 0718-6576

Agosto 2026

Santiago de Chile