

La crisis de la crítica.

El monopolio cultural y la agonía de la operación crítica en las democracias modernas

THE CRISIS OF CRITIQUE. CONTEMPORARY KULTURINDUSTRIE
AND THE AGONY OF CRITIQUE IN MODERN DEMOCRACIES

WILLIAM BRINKMAN-CLARK

Departamento de Historia-Universidad Iberoamericana
México

ABSTRACT

¿What is the role of critique in contemporary societies living in the context of modern democracies? Through a historical review of the concept of critique, and an analysis –by means of the work of Adorno, Bourdieu, Harvey and Rancière– of what modern democracies entail, this essay posits the question about the place critical operation holds in said democracies. If we use our contemporary kulturindustrie as a paradigm, is it possible to affirm that critical operations threaten that which legitimizes modern democracies? And if this holds true, is there a crisis of critique within them?

Keywords: Democracy, Criticism, Crisis, Utopia, Critical Theory, Kulturindustrie

RESUMEN

¿Qué papel juega la operación crítica en las sociedades contemporáneas que viven en el marco de las democracias modernas? Mediante un recuento histórico del concepto de *crítica* y un análisis sobre lo que son las democracias modernas en los estudios de autores como Adorno, Bourdieu, Harvey y Rancière, este ensayo pretende hacer la pregunta sobre el lugar que en ellas tiene la operación crítica. Al utilizar como paradigma el estatuto “industria cultural contemporánea”, ¿es posible afirmar que aquello que legitima a las democracias modernas ve en la

operación crítica una amenaza que debe ser neutralizada?; y si esto es cierto, ¿existe una crisis de la crítica en las democracias modernas?

Palabras clave: democracia, crítica, crisis, utopía, teoría crítica, industria cultural.

Artículo recibido: 12-05-2014

Artículo aceptado: 15-112014

En realidad somos como niños atrapados en la mansión de un pedófilo. Algunos de ustedes dirán que es mejor estar a merced de un pedófilo que a merced de un asesino. Sí, es mejor. Pero nuestros pedófilos son también asesinos.

Roberto Bolaño, *Sevilla me mata*

Para la teoría crítica, el éxito de Hollywood –en tanto industria cultural– radica en que de antemano sus productos son construidos según los esquemas de entendimiento con los cuales deberán ser contemplados, de manera que en ellos podemos encontrar materializado el aparato conceptual con el cual una sociedad racionaliza el ámbito de lo sensible. La crítica de la industria cultural de una sociedad determinada podría aparecer, entonces, como crítica de la conciencia que la constituye.¹

Divergente, película del 2014 basada en la novela homónima escrita por Veronica Roth, tiene como escenario una sociedad utópica que a primera vista es diferente al lugar común utópico preponderante en Hollywood: en un futuro devastado por una guerra apocalíptica que ha acabado con la mayoría de la civilización sólo sobrevive “La Ciudad”, una sociedad amurallada erigida sobre las ruinas de Chicago donde por fin se vive en paz. La voz en off de la protagonista relata que los fundadores de esta utopía

¹ Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, pp. 143-145.

únicamente lograron la armonía social al instituir un sistema de gobierno que divide a la sociedad en cinco “facciones”. Hasta aquí, el futuro ficticio de *Divergente* encaja a la perfección en la serie genérica de mundos utópicos salidos de la línea de ensamble llamada Hollywood; pero en el momento en que continúa con la descripción de este orden sustentado en la división faccional, como mencioné, es cuando esta utopía se aleja del lugar común.

Cada individuo, al cumplir dieciséis años, elige con libertad, pero de acuerdo con sus aptitudes e intereses, la facción a la que pertenecerá por el resto de su vida, y con ello el trabajo y el papel que ejercerá en la sociedad. Quienes forman parte de “Erudición” están encargados del desarrollo del conocimiento, “ellos saben todo”, dice la narradora; la facción “Cordialidad” se encarga de la agricultura, mientras que “Verdad”, donde se aprecian el orden y la honestidad, administra el sistema legal. “Osadía” es policía y ejército; quienes pertenecen a ella son recompensados por su valentía; y, por último, “Abnegación”, cuyos miembros renuncian a sí mismos para dedicar su vida a ayudar a los demás; dado que son “sirvientes públicos” sin interés propio, a ellos se les encarga la responsabilidad de gobernar. “Todo funciona –dice la protagonista– porque *todos conocen su lugar*”. La tensión de la narrativa se construye alrededor de un intento por parte de Erudición de derrocar el gobierno de los abnegados. La “naturaleza humana” es el enemigo de la paz; el hombre es el lobo del hombre, según la líder erudita, quien ve cómo esta naturaleza, desenfrenada en los abnegados, a fin de cuentas significará la destrucción del sistema de facciones si no es controlada. La facción erudita desarrolla un suero capaz de controlar a Osadía, al privar del libre albedrío, y con ello a su “osadez”, a los soldados, de manera que Erudición tenga control total sobre el ejército y con éste pueda erradicar a los abnegados.

Si, siguiendo a Adorno y a Horkheimer, observamos que de una producción de Hollywood podemos derivar ciertas lógicas sobre la sociedad que las produce y las consume, ¿qué discusión

puede abrir la estructura social que se presenta como utópica en *Divergente*?² Y, a partir de esto, ¿qué podríamos leer en lo que la película plantea como los peligros a los que estaría hipotéticamente abierta dicha utopía? Pido al lector se quede con tres “datos” sobre la sociedad que presenta el filme: 1) esta supuesta *eutopía* no es otra cosa que un Estado policial oculto tras una fachada *potemkin* de apariencia democrática: cada individuo elige con *libertad absoluta* a qué facción quiere pertenecer y, por tanto, decide con libertad su papel en el orden social. Esta libertad propia, *propiedad* de todo individuo en tanto que es su derecho, es el velo que legitima la naturaleza policiaca de dicho orden social en la medida que la oculta. 2) La honestidad, representada en los rasgos de personalidad de quienes pertenecen a la facción Verdad, está separada de Erudición. En esta sociedad ideal, el *saber* no tiene nada que ver con la verdad, y el uso que se le da al saber aparece como deshonesto y maquiavélico; los eruditos son los villanos de este cuento: los científicos y los filósofos cuya *pasión* no es otra cosa que la dominación total. 3) Quienes aparecen como único obstáculo en su camino son los abnegados, que al renunciar a la cultura (*Bildung*) no han sido corrompidos por ésta; ellos viven en aquel estado armónico y bondadoso –natural– del ser humano. Para los abnegados, el hombre nace libre, pero en todos lados se encuentra encadenado; los eruditos están en desacuerdo: es sólo a través del desarrollo científico y tecnológico³ como se puede garantizar una “sociedad estable y pacífica”.

² Por razones de extensión no he podido hacer un análisis del filme adecuado al medio. Opté, entonces, por enfocarme nada más en la estructura social que en él se presenta, en la medida en que lo presentado pueda sostenerse sin recurrir a conceptos y categorías propias al medio. Sobre el significado que puede atribuirse al éxito comercial de una película de Hollywood, *vid.* William Brinkman-Clark, “Ciudad Gótica, *ciudad concepto*: una historia de dos ciudades”.

³ La trama se desarrolla alrededor de la invención de un suero que hace obedientes a quien se le administra, y elimina su libertad en tanto que ésta implica la capacidad de dudar. Erudición utiliza este suero para apoderarse de Osadía (el ejército) y así montar un *coup d'état* en contra del gobierno de los abnegados.

Como lo mencioné, la manera en la que *Divergente* presenta el ámbito del *saber* muestra cierta discontinuidad con la historia de las ficciones utópicas, pero al mismo tiempo ofrece cierta similitud con muchos otros productos de la *mass media* de las últimas décadas. Pareciera que, cada vez más y con mayor frecuencia, un individuo que se abstrae de la inmediatez social con objeto de adquirir conocimiento, ya sea sobre ella o sobre el mundo, es percibido con desconfianza; y el proceso moderno para la adquisición de conocimiento, basado en la separación y subsecuente observación del objeto, ya no produce un “mejor” entendimiento del mundo que el que pudieran producir las relaciones de semejanza o los relatos teológicos. Si *Divergente* es evidencia material de la conciencia que la constituye, de una racionalidad que a todas luces es la dominante en el mundo occidental contemporáneo, ¿qué dice sobre el estatuto actual de esta *racionalidad* la relación que en *Divergente* se anuda entre la percepción del presente y la imaginación de un futuro mejor? La guerra apocalíptica como acontecimiento anuncia, a la vez, el fin de la cultura como fin de la historia y el origen que éste permite: el de una *eutopía* cuyo vínculo social se basa en la inmediatez de sus costumbres; un *reino de la eticidad* que, habiendo aprendido la lección de la historia, ve en el movimiento de alienación y en la razón instrumentalizada su único enemigo.

Adelanto, entonces, la hipótesis de este ensayo: pareciera que en nuestras sociedades occidentales contemporáneas, la validez del conocimiento adquirido a través de la operación *crítica* se encuentra en *crisis*. Enfatizo que lo que presento aquí es sólo una primera aproximación a lo que surgió como una inquietud, para que a partir de ciertas observaciones historiográficas, filosóficas y sociológicas, este ensayo pueda sostenerse como un entramado conceptual que sirva de punto de partida para, a fin de cuentas, abordar el problema *político* implícito en la hipótesis. ¿Se me podría objetar que baso una crítica social en algo tan simple como la *eutopía* presentada en una película-mercancía? A una ob-

jución similar, Foucault alguna vez respondió: “el hecho de que sea excesivamente simple, y sin embargo muy detallada, pone en evidencia con insuperable claridad características que podían reconocerse por todas partes”.⁴

BREVE HISTORIA DEL KRINEIN

En 1954 Reinhart Koselleck presentó su disertación sobre la relación histórico-conceptual entre la crítica y la crisis;⁵ términos que comparten el mismo origen en la Antigüedad clásica: el verbo *krinein* (κρίνειν) del griego clásico. En Grecia el empleo del verbo se limitaba por lo común al ámbito de la jurisprudencia y práctica legal, donde significaba “escisión” y “pugna”, pero también “decisión” (en el sentido de un veredicto o de enjuiciamiento en general). Dada la importancia que el ámbito de la ley tomó en el orden público de la *polis* clásica, el poder de decidir era algo indispensable para el ciudadano, y la capacidad de juzgar, el *kriseos*, una cualidad esencial para el ejercicio de la *política*.⁶ A partir de su uso en el ámbito del derecho, la expresión adquiere cierto peso en el terreno de la política gubernamental y se expande hacia el ámbito del mandato (*archē*),⁷ así que apunta también a la decisión “en la elección de cargos, a resoluciones de gobierno, a la decisión sobre la guerra y la paz, sobre penas de muerte y condenas, [y] a la recepción

⁴ Michel Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, p. 56.

⁵ La disertación sería publicada en 1959 bajo el título *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. En español: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*.

⁶ “La formación del adjetivo κριτικός [*kritikos*], que se encuentra ya desde Platón, se halla referida a esta capacitación y arte del juzgar, de la decisión y emisión de un veredicto”. Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis*, p. 197.

⁷ Aristóteles afirma en la *Política* que “la ciudad, en efecto, es una colección de ciudadanos [...] Pues bien, el ciudadano en sentido absoluto por ningún otro rasgo puede definirse mejor que por su participación en la judicatura [κρίσεως, *kriseos*] y en el poder [ἀρχῆ, *archē*]” (1274b-1275a).

de informes”. La *crisis* se volvió, pues, un concepto central en la cultura griega de la Antigüedad, “mediante el cual la justicia y la ordenación del poder político vinieron a armonizarse sobre las decisiones en cada caso concreto”.⁸ La extensión del uso del concepto de crisis no se limitó a la política y el gobierno en Grecia, también infiltró el ámbito médico, donde la *crisis* de una enfermedad señalaba “tanto el estado observable como el juicio (*judicium*) sobre el curso de la misma que, en un número determinado de días, lleva a la decisión de si el enfermo sobrevive o muere”.⁹

Lo que se debe destacar es que, sin distinción entre su uso jurídico, político o médico, en el contexto de la Grecia clásica la expresión siempre implicaba que la decisión que se tomaría –a partir de la posibilidad de la separación– exigía “alternativas rigurosas: justicia o injusticia, salvación o condena, vida o muerte”.¹⁰ La unión que prevaleció en el mundo griego entre el arte de apreciar y de juzgar, y la decisión que se toma a partir de dicho arte se pierde en el mundo cristiano, de manera que la *crítica* domina la vida pública como el pronunciamiento de un juicio, mientras que la expresión *crisis* quedará reservada para el ámbito médico. Con el tiempo esta separación del término único resulta en una diferencia que ya es predominante durante la Ilustración y que, hasta cierto grado, permanece hoy día: a partir del verbo *krinein* devienen una *crítica* “subjetiva” y una *crisis* “objetiva”. Heidegger recupera el *krinein* y lo interpreta como la acción de “ordenar o

⁸ “Crisis”, en Koselleck, *Crítica y crisis*, *op. cit.*, p. 242. Cabe recordar que en la Grecia antigua, la impartición de justicia (*dikē*) podía basarse en el mito y las costumbres (*themis*) o en la ley (*nomos*), y que éstas podían ofrecer fundamentos contradictorios, por lo que fue de gran importancia para la ciudad clásica poder hacer la diferenciación correcta, en cada caso, para estar en condiciones de tomar una decisión justa. *Vid.* Moses Finley, *El mundo de Odiseo*, y J. P. Vernant, *Entre mito y política*.

⁹ Koselleck hace referencia a que este uso médico del concepto de crisis procede del *Corpus Hippocraticum*, uso que “Galenó fijó para unos mil quinientos años”, Koselleck, *Crítica y crisis*, *op. cit.*, p. 243.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 241 y 243.

distinguir” (*Sondern*), para entonces poder “resaltar aquello que es especial” (*das Besondere herausheben*);¹¹ mientras que Koselleck lo presenta como *krino* (κρίνω) –conjugación de *krinein* en la primera persona– que significa “yo separo, elijo, juzgo, decido”.

En lo que a este ensayo concierne, por *crisis* entenderé, básicamente, un *concepto temporal*. Esto es, un concepto que refiere a cierta delimitación de un periodo temporal específico como su objeto. Si bien el uso de la expresión “crisis” hoy día implica una variedad de significados, y por tanto una aplicación que es tildada por Koselleck como poco rigurosa o de escasa claridad y precisión,¹² lo que sí tienen en común dichos significados, desde 1780 más o menos, es su designación como “una nueva experiencia del tiempo, factor e indicador de una ruptura epocal”.¹³ La *crisis* siempre separa, desde el presente, un momento anterior e indica el advenimiento de un futuro diferente a dicho momento, sin saber si éste será “mejor” o “peor” que aquél.¹⁴

Si bien el concepto moderno de *crisis* ha permanecido, en su ambigüedad, similar en sus usos hasta hoy día, creo que habría que hacer una pausa y comentar cierta connotación negativa que el término recibe en su uso coloquial contemporáneo, que pareciera tener su origen en la manera en la que la teoría económica lo adoptó de su empleo en el ámbito histórico-político.¹⁵ Si en

¹¹ Martin Heidegger, *What is a Thing?*, apud Rodolphe Gasché, *The Honor of Thinking*, pp. 13-14 y 108-109. Las traducciones de citas de esta obra son mías.

¹² Esto es, con la excepción de ciertos contextos científicos en los que el uso de *crisis* se aplica con rigor categorial. Koselleck, *Crítica y crisis*, *op. cit.*, p. 271.

¹³ *Ibidem*, p. 241.

¹⁴ El pronóstico del cambio que vendrá después de que se sobrelleve la crisis aparece por primera vez en 1762, en Émile de Rousseau, donde el uso del término “se dirigía tanto contra una fe optimista en el progreso como contra una teoría cíclica de carácter estático”. Como primeros proponentes del uso “moderno” del concepto de *crisis*, Koselleck destaca –además de Rousseau– a Diderot, Paine y Burke. *Ibidem*, pp. 251-255.

¹⁵ Koselleck nota cómo, a partir del siglo XVIII, se comienza a usar la expresión “crisis política” con un matiz religioso –pero posteológico– que daba a entender que la crisis era una situación única cuya decisión sería definitiva, y tras la cual

los usos médicos y filosófico-históricos de la expresión, la ruptura que suponía con el pasado podía significar que la decisión tomada durante la *crisis* podía significar la llegada de una época mejor o peor, en el ámbito de la política y de la economía la posibilidad de un futuro mejor después de la *crisis* fue disminuyendo poco a poco. El desarrollo del capitalismo y del pensamiento económico clásico supuso el ascenso del concepto de *crisis* a un supraconcepto histórico con el cual nombrar a los desafíos del siglo XIX,¹⁶ concepto que respondía además a un contexto político en el que los juicios y las decisiones se encontraban cada vez más entrelazados con las realidades económicas de una sociedad capitalista. Si en los escritos de Marx y Engels *crisis* mantuvo una connotación positiva, esto tenía que ver con su papel en el camino del capitalismo hacia el encuentro de sus propios límites; si cada *crisis* sólo prepara “crisis más extensas y más violentas [con esta] interpretación económica se vincula la perspectiva de una autosuperación, finalmente visible, del sistema capitalista”.¹⁷ Pero pareciera que la capacidad del capital de desplazar sus propios límites *ad infinitum*, en conjunto con el desastre de la visión progresista-civilizatoria de Occidente, sumieron al concepto en lo que es hoy: una “demostración de la permanente novedad de nuestra época, que se interpreta en términos de transición”, en el que el interludio que comprende el momento de *crisis* significa “inquietud, conflicto, o revolución”, y en cuyo desenlace nada más esperamos, en el mejor de los casos, que las cosas no resulten peor que antes.¹⁸

todo sería diferente. Su empleo en el contexto de la guerra de independencia norteamericana agrega a la decisión un toque moral, que inscribe el concepto en el ámbito de una Historia Universal. El uso constante de la expresión en el siglo XIX posibilita que éste sea constituido como un concepto histórico-teórico; a fin de cuentas, con su inclusión en el ámbito de la economía clásica, el concepto se vuelve parte de la experiencia cotidiana. *Ibidem*, pp. 250-268.

¹⁶ *Ibidem*, p. 267.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 269-271.

¹⁸ *Idem*.

Ahora, si para efectos de este ensayo se entenderá *crisis* como el *concepto temporal* descrito, en lo que al uso del término *crítica* se refiere éste se entenderá como un *concepto operativo*; esto es: designa una acción o un proceso indeterminado que se lleva a cabo sobre un objeto, también indeterminado. En el caso de la *crítica*, la operación referida específicamente es la de un *juicio*, cuya realización depende de la posibilidad, por parte de quien juzga, de separar y distinguir del todo el objeto que se juzgará. En su subjetividad, este proceso permite ver cómo el espíritu del *krinein* griego permanece, a partir de la modernidad, más cercano a la crítica subjetiva que a la crisis objetiva.

En sus estudios sobre lo que es *pensar*, Rodolphe Gasché aborda la *crítica* a partir de una demarcación que le permite entender “maneras” de pensar distintas: el pensamiento teórico, crítico y filosófico.¹⁹ Su aproximación a la *crítica* como manera de pensar hace uso de la forma en que varios pensadores entienden lo que es “hacer” crítica, y se enfoca más en específico en el trabajo de Benjamin, Heidegger y Derrida. Sin menoscabar la importancia de las diferencias que de un mismo concepto tienen estos autores, quiero quedarme con aquello en lo que todos, incluyendo Gasché, coinciden en considerar parte necesaria de la *crítica*: la posibilidad del sujeto de separar(se) y distinguir(se).

En *Para una crítica de la violencia*, Benjamin enfatiza la importancia de definir con precisión qué entiende por crítica, antes de tratar aquello que será objeto de crítica. Para Benjamin, “un cuestionamiento crítico” (*eine kritische Fragestellung*) preciso está enraizado en una filosofía que permite una actitud discriminante y una aproximación asertiva, esto es: el principio de una verdadera crítica se encuentra en la posibilidad de *separar y deslindar* con autoridad el objeto de la crítica del todo al que éste pertenece

¹⁹ Debe notarse que Gasché enfatiza que la diferenciación no es limitativa, sino sólo un recurso para poder abordar lo incommensurable del “pensar”. Gasché, *The Honor, op cit.*, p. 2.

o en el que se encuentra inmerso.²⁰ Gasché nota que la operación *crítica* de Benjamin es de suma importancia por dos razones: la primera es que se cambia el lugar operativo desde el cual se hace la crítica. Si en su sentido kantiano la crítica era el juicio filosófico que se elabora desde un punto de vista trascendental, Benjamin “convierte la crítica en un principio, en la idea metafísica y ontológica” de la posibilidad de un “punto de partida”; la segunda razón es que a partir de este principio Benjamin puede establecer, a través de su crítica a la violencia, que la violencia *es* crítica, separación y decisión.²¹

Heidegger también tratará de precisar lo que para él es la crítica; sin embargo, lo hará mediante otro concepto: *Auseinandersetzung*,²² el término que usa para describir la separación, distancia y relación de adversidad que en la crítica “auténtica” se da entre dos posiciones. Un retorno al *krinein* es lo que diferencia la operación crítica de Heidegger de su contraparte kantiana, así como de la naturaleza negativa que adquiere en el siglo XIX en el contexto del arte y la estética: la crítica no es el método a través del cual la razón se conoce a sí misma ni la búsqueda del error en la reconciliación del particular con el universal; la operación crítica de Heidegger “se alimenta del sueño de una diferencia pura que garantice que lo cortado no sufra contaminación de aquello de lo que fue separado [...] en un reino libre de toda intrusión dentro de cual toda decisión es siempre clara y sin ambigüedad”.²³

De ahí que la crítica no solamente sea el separar y el discernir, sino la decisión de qué es lo que debe ser discernido del todo para después ser separado; Heidegger nota que aquello es “lo especial,

²⁰ Walter Benjamin *apud ibidem*, pp. 22-23.

²¹ *Ibidem*, pp. 23-24.

²² “El uso literal del término por parte de Heidegger enfatiza la *separación* de los dos tipos de pensamiento [el de Nietzsche y el suyo], y la *distancia* creada entre ellos, así como la relación de *adversidad* en que se encuentran, o bien, en las que son *puestos*”. *Ibidem*, p. 107.

²³ *Ibidem*, p. 108.

lo poco común y a la vez, lo decisivo”. Así, la crítica es al mismo tiempo un rechazo de los “lugares comunes y de lo inapropiado”.²⁴ La operación, entonces, no consiste en discernir y separar para aislar; más bien discierne y separa para *confrontar*. La crítica “auténtica” de Heidegger –dice Gasché– es puramente positiva, ya que se caracteriza no sólo por la separación, sino también por la “interrelación íntima de aquello que ocupa ambos lados de la división”.²⁵

¿Qué es entonces lo que tienen en común estas conceptualizaciones de la operación crítica? Desde el *krinein* griego hasta el *Auseinandersetzung* de Heidegger, el concepto siempre supone la posibilidad de un *lugar* otro desde el cual realizar la separación: el separar, deslindar, confrontar, etc., requieren de cierta posición externa al objeto tratado; necesitan de una posibilidad de distanciarse de aquello que será el objeto de la crítica. Incluso la metacrítica, la crítica de la crítica supone un lugar otro: “metacrítica es el término empleado [...] para referirse al *lugar* desde donde [se critica] a la *Crítica de la razón pura*”.²⁶ La pregunta sobre el lugar²⁷ se vuelve de vital importancia para las instancias en que la operación crítica tiene como fin un desvelamiento, tal y como sucede en la teoría crítica. Cuando Adorno afirma –con creencia certera del avance del monopolio cultural– que toda crítica social no es más que “crítica de la conciencia constitutiva

²⁴ “Así, la crítica es una separación y una elevación de lo especial, de lo que es poco común y al mismo tiempo decisivo (*des Massegebenden*); de esta manera, y sólo entendido como su consecuencia, es también un rechazo del lugar común y lo inapropiado”. Martin Heidegger, *What is a Thing?*, apud *ibidem*, p. 109. Aquí encontramos una relación entre violencia y crítica similar a la que elaboró Benjamin.

²⁵ *Idem*.

²⁶ Carlos Mendiola, “Metacrítica de la filosofía del inconsciente de Theodor W. Adorno”, p. 179. La cita hace referencia a las críticas realizadas por Hamann y Herder. Las cursivas son mías.

²⁷ Se entiende “lugar” como el ordenamiento de elementos en relaciones de coexistencia; “una configuración instantánea de posiciones [que] implica una indicación de estabilidad”. En el lugar impera la “ley de lo propio”, es decir, cada uno de los elementos tiene una posición que le es propia y que no puede ser ocupada por ningún otro elemento. *Vid.* Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, pp. 129-130.

misma”,²⁸ cuya tarea es siempre “demostrar el fraude [...] aun cuando acabe negando toda la esfera en que se mueve”,²⁹ ¿no supone la necesidad de un lugar propio, distinto y distanciado del objeto de la crítica como condición de posibilidad para poder ejercer sobre éste la acción de crítica, sea ésta una separación, juicio, deslinde o confrontación?, ¿es posible en realidad *hacer* crítica de la esfera en la que me encuentro inmerso?, ¿o es necesaria una separación, física o *imaginaria*, de dicha esfera?³⁰

Quizá la pregunta es más simple: ¿puedo criticar un lugar desde ese lugar? o, si el objeto de mi crítica es uno de los elementos que constituyen el orden de un lugar, ¿es posible separarlo positivamente para criticarlo? Al bordear la línea entre crítica y exclusión, también podemos preguntar si hay diferencia entre la separación de un elemento del orden, realizada por dicho orden, y la separación de un elemento del orden, realizada desde fuera, desde otro *lugar*. ¿Ambas son operaciones críticas?, y ¿la confrontación del elemento separado ante otro es igual en las dos situaciones? Cabe notar que proponer la posibilidad de una distancia que permita la separación tiene su propia problemática: Gasché expone cómo, al hacer una crítica de la crítica de Benjamin,³¹ Derrida parte del supuesto de que la separación y la distancia que pretendió la crítica de Benjamin no fue suficiente, ya que el orden desde el que ésta se hizo se fundamentaba en los mismos axiomas que el orden al que pretendía criticar, ignorando la singularidad que de modo paradójico sostiene y socava la decisión de separación implícita en la operación crítica.³²

²⁸ Adorno, *Dialéctica*, *op. cit.*, p. 144.

²⁹ *Ibidem*, pp. 186-187.

³⁰ Siempre consciente, claro, del riesgo tautológico de alienación que esto implicaría.

³¹ Lo que hace Derrida es en sí una deconstrucción de la crítica de Benjamin, en el entendido de que la deconstrucción no es crítica, sino “hipercrítica” o “crítica radical”, Gasché, *The Honor*, *op cit.*, p. 17.

³² *Ibidem*, pp. 32-37. Guardando toda proporción debida, al tratar las antinomias de la razón como condición de posibilidad de la crítica, Adorno abordó

Conceptos definidos. ¿A qué me refiero, entonces, cuando propongo hoy día una *crisis de la crítica*? Creo que nos encontramos inmersos en una cierta discontinuidad en la que se dificulta cada vez más la *imaginación* de lugares otros desde los cuales se pueda ejercer la operación crítica. Detrás de esta dificultad se encuentra el peligro que el concepto y la práctica de la *crítica* presentan ante todo proceso homogeneizante. En este caso, para ser más específico, el peligro que la *crítica* presenta ante el proceso actual de la *mundialización* de una democracia neoliberal que, entendida como *forma-de-ser*, se vuelve cada día más hegemónica. La operación crítica pone siempre en riesgo cualquier intento de monopolización, en este caso el de una cosmovisión resultante de la amalgama paradójica entre el neoliberalismo como lógica económica y una conceptualización de democracia que, como suplemento de un estado policiaco, se funda en el concepto de *libertad* no como una función relacional, sino como un derecho individual paradójico que, como lo nota Derrida,³³ para ser garantizado y protegido debe también poder ser negado.³⁴

El momento de crisis de la crítica actual tiene que ver, entonces, desde mi perspectiva, no sólo con el hecho de que la sustancia ética que constituye a las sociedades democrático-neoliberales como comunidades no es más que la homogeneización de una lógica social que, al recompensar la inmediatez, inhibe la

también el problema de los fundamentos o de las bases de la operación crítica. *Vid. Mendiola, “Metacrítica”*, *op. cit.*, pp. 179-196.

³³ *Vid. Jacques Derrida, La hospitalidad.*

³⁴ Lo que propone este modelo es, en efecto, la supresión total por parte de la *policía* de toda forma de *política*. *Vid. Jacques Rancière, Política, policía, democracia*. Sobre el concepto de *mundialización*, *vid. Jean-Luc Nancy, La creación del mundo o la mundialización*. Para la historia y los fundamentos del neoliberalismo, *vid. David Harvey, Breve historia del neoliberalismo*. En el caso latinoamericano, Villalobos-Ruminott entiende la democracia como el suplemento secular que permite “organizar la sociedad y humanizar el ya naturalizado capitalismo global”, Sergio Villalobos-Ruminott, *Soberanías en suspenso*, p. 70.

operatividad crítica; asimismo tiene que ver con la dificultad que experimenta el ciudadano de dichas sociedades de separarse de ella. Este giro perverso se da cuando el *ethos* de una comunidad es el que obstaculiza y trata de eliminar la posibilidad de separación; esto es, cuando las costumbres de una comunidad recompasan la inmediatez y tachan de *herejía* cualquier práctica que signifique la creación de un *lugar* otro desde el cual se pueda juzgar a la comunidad misma;³⁵ giro que, desde la década de los ochenta, las democracias neoliberales intentan completar. Consciente de la multiplicidad de factores que podrían determinar cualquier crisis, y con pleno conocimiento del límite epistemológico que presenta el concepto de *causalidad*, quiero enfocarme aquí en sólo uno de los elementos del orden actual que, considero, ponen en riesgo hoy día la posibilidad de crítica: el papel que juega la industria cultural en la creación y *mundialización* de una *racionalidad estético-instrumental* única, y cómo es parte del interés de ésta el limitar, si no es que imposibilitar, la posibilidad de constitución de lugares otros.

HACIA EL MONOPOLIO DE LA VOLUNTAD GENERAL

La percepción común que sobre la cultura tienen los expertos de hoy –si es que todavía existe tal cosa– va más o menos así: la pérdida de valores tradicionales ante la fuerza de los mercados sumada a la estratificación social y la especialización extrema han sumido nuestra cultura en un caos. Sin embargo, esta percepción se ve desmentida a diario por los hechos: lejos de caótica, la cultura marca hoy todo con un rasgo de semejanza. Cine y

³⁵ Sobre el concepto de *herejía* (paradoja que colapsa la interioridad del enunciado) como operación político-crítica, *vid. José Luis Barrios, “Geopolíticas de la herejía: mirada, discurso y emplazamiento”*; y acerca de *herejía moderna* como aquello que es excluido por medio de una creencia doctrinal, *vid. Alfonso Men diola, Michel de Certeau: epistemología, erótica y duelo*, p. 52.

televisión; internet, novelas y revistas parecen partes de un sistema uniforme dentro del cual cada sector está armonizado en sí mismo y con todos los demás. En este monopolio, toda cultura de masas es idéntica y su esqueleto conceptual comienza a revelarse en la medida en que el 1% del total ya no está interesado en esconder el monopolio, ya que su poder se refuerza cuanto más abiertamente se declara.

Quienes lucran con esta industria la defienden alegando que dada la participación de millones de personas es *necesario* el uso de ciertas técnicas de reproducción que, a su vez, harían inevitable que, en innumerables lugares, las mismas necesidades sean satisfechas con bienes estándares; añaden que dichos estándares se habrían basado, de origen, en las necesidades de los consumidores, de ahí que fueran aceptados sin oposición. El resultado es un círculo de manipulación y de necesidad retroactiva a través del cual la unidad del sistema se afianza cada vez más. En ello se oculta el hecho de que en el terreno sobre el que la tecnología adquiere poder sobre la sociedad, los más fuertes en lo económico tienen mayor poder sobre la sociedad. La racionalidad técnica es la racionalidad del dominio mismo; ha hecho de la técnica de la industria cultural el logro de la estandarización y la producción en serie. Éste es el resultado, no de una *ley del desarrollo* de la técnica como tal, sino de su *función* en la economía actual.

Los dos últimos párrafos presentados son paráfrasis de aquéllos con los que abre “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”, dentro de *Dialéctica de la Ilustración*,³⁶ de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, ensayo que, aunque escrito en 1944, no sólo describe con fantasmal exactitud el contexto

³⁶ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, en *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 165-166. Los párrafos presentados son una reescritura propia a partir de la traducción de Juan José Sánchez, que aparece en la versión en español publicada por Trotta, y la de John Cumming, autor de la versión en inglés editada por Continuum, así como ciertas aportaciones mías con el fin de actualizar los medios y los productos propios de la industria cultural actual.

cultural de hoy día, sino que quizá se entiende y se realiza con más claridad y fuerza hoy, siete décadas después. Para los autores, los distintos elementos que conformaban la “cultura” de la primera mitad siglo xx se habían consolidado en un sistema industrial marcado por la semejanza; a este sistema monopólico de producción estética le dieron el nombre de “industria cultural” (*kulturindustrie*). La manera en que según ellos se monopolizó la producción estética está vinculada con la *instrumentalización* de la razón y el monopolio que ésta ejerció en la política del siglo xix y principios del xx. Ambos procesos tuvieron un fuerte impacto en el desarrollo de la *crítica*, por lo que hay que hacer una pausa en esto antes de continuar.

En “Juliette, o Ilustración y moral”, otro de los escritos contenidos en *Dialéctica de la Ilustración*, los autores abordan –aunque indirectamente– el papel que la crítica había desempeñado en la modernidad occidental. Su estudio parte de la propuesta de que la Ilustración, más que un momento histórico, es una *lógica* –que vincula el *saber* con el *poder*³⁷ tan vieja como el mito: la idea de que mediante la acumulación o la progresión del saber el hombre aumenta su potencial de *dominio* no es exclusiva de la Ilustración, sino parte misma del desarrollo de la razón, y su principio operativo ha sido siempre de enajenación: separarse para observar y abstraer para entender. La *Odisea* –dirán los autores– es un proceso de ilustración; desde Homero tenemos la evidencia del hombre que cuanto más *conoce*, más *domina*.³⁸ El problema surge cuando el dominio se vuelve absoluto: el momento en que la razón se encuentra a sí misma como la única esfera con legitimidad para dar cuenta del mundo y la experiencia. Ausente la política en cuanto *disenso*, la razón se ve en la necesidad de *forzar* la reconciliación entre el universal y el particular, que en el caso de una

³⁷ La utilización de la razón como medio de dominación hace de éste un *instrumento*.

³⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica*, *op. cit.*, pp. 97-128; cf. François Hartog, *Memoria de Ulises*.

Razón que quiere dar cuenta de la sociedad como una totalidad toma la forma de una reconciliación forzada entre individuo y Estado. Estas formas son, según Horkheimer y Adorno, los fascismos del siglo xx.

La conceptuación e interiorización de la razón como *instrumento* fue un resultado directo de los ideales de la Ilustración. En teoría, la razón es un medio emancipador, instrumento a través del cual el individuo puede lograr la mayoría de edad (momento en el que es libre, *se separa*, de la tutela intelectual del otro), objetivo principal del proyecto ilustrado.³⁹ Liberarse de la tutela del otro significaba, en éste, separarse de y superar el dogma religioso y la superstición; de ahí que el poder emancipador de la razón provenga de la presuposición de que el hombre puede *conocer* y dar cuenta del mundo por sí mismo, sin la ayuda de terceros o de instituciones externas.

Horkheimer y Adorno enfatizan la naturaleza *ficticia* de todo conocimiento alcanzado a través del pensamiento ilustrado; y aseguran que todo fin objetivo logrado por la Razón es una mentira o una ilusión: una *racionalización*. Según ellos, el problema del sistema se encontraba en que la concordancia supuesta entre la naturaleza y nuestra facultad de conocer está basada en presupuestos *a priori*, concordancia que resulta ser el hilo conductor de un sistema conformado por una experiencia organizada donde coinciden universal y particular; sistema que surge y funciona en el laboratorio, pero que al salir entra siempre en conflicto con la *praxis* real.⁴⁰ Todos los sujetos portan, según la Ilustración, una sola y misma Razón –por lo menos en cuanto potencia–, pero en la práctica, los mismos sujetos viven inmersos en contradicciones

³⁹ Immanuel Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 130-132. Los autores defienden a Kant porque consideran que su sistema permitía la noción de la aporía racional. La culpa recae, entonces, sobre el sistema cerrado neokantiano. Un excelente análisis del sistema epistemológico kantiano y del papel que en él desempeña el juicio reflexivo puede leerse en Carlos Mendiola, *El poder de juzgar en Immanuel Kant*.

reales. Así, los autores pueden afirmar que el fin verdadero del proyecto ilustrado es la autoconservación: en cuanto sistema “auténtomo” de conocimiento, es la forma que “mejor domina los hechos, que ayuda más eficazmente al sujeto a dominar la naturaleza”. Cualquier sujeto que viva dentro de este sistema se da cuenta a la larga de que el dominio es lo único que le permite sobrevivir. Si existe la mayoría de edad, en teoría propuesta como *libertad*, es sólo porque la minoría de edad “se revela como la incapacidad de conservarse a sí mismo”, es decir, la incapacidad del menor de sobrevivir al dominio de quien hace mejor uso del *instrumento* de la razón. El sujeto que domina ha sido siempre un sujeto ilustrado: “El burgués, en las sucesivas formas de propietario de esclavos, de libre empresario y de administrador, es el sujeto lógico de la Ilustración”.⁴¹

El único obstáculo al dominio total de la Razón era la moral decimonónica: el miedo burgués de recaer en la barbarie evitaba que se tomara una decisión racional pero inmoral en favor de una decisión irracional pero moral. Sin embargo, en la medida en que, en el imaginario, se iban desvaneciendo cada vez más las diferencias que separaban al hombre burgués de los pobres y de los salvajes, más se iban convirtiendo la razón y la moral en simples *ratio*.⁴² Si históricamente los modelos de sociedad estratificados dependientes de la figura de la tutela, basados en Hobbes y Maquiavelo, dieron lugar a modelos de asociaciones entre hombres libres, como los de Rousseau, una vez que la utopía que inspiró a la Revolución francesa falló en su materialización, el ordenamiento de burgueses libres y dominantes procedió a “funcionalizar” la razón y la moral, convirtiéndolas en *ratio*: en un sistema de relaciones semejante al que determinaba el valor de las mercancías

⁴¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica*, *op. cit.*, p. 131.

⁴² La *ratio* latina significaba tanto cálculo como razón, y en aritmética refiere a una relación comparativa entre dos elementos; el uso de *ratio* para referirse a una razón absoluta significa que ésta nada más piensa en términos de relaciones de intercambio. Es una razón capitalista.

donde la razón y la moral se vuelven funciones-en-sí, sin otro fin más que su funcionalidad. La Ilustración moderna desligada de la utopía como su fin hace del perfeccionamiento del sistema su criterio, y este sistema, a su vez, puede ser ajustado a cualquier fin. De la misma manera como sucede con las mercancías, los valores de la moral burguesa y los fines de la razón se van convirtiendo en relaciones. En el curso del ascenso de la burguesía al dominio, los vínculos tradicionales necesarios para la existencia misma del orden burgués, tal y como lo era una moral diferenciada de la política del Estado absoluto, se vieron despreciados a fin de cuentas:

El instrumento gracias al cual la burguesía había llegado al poder: liberación de fuerzas, libertad general, autodeterminación, en suma, Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión [...] Así, después de la virtud civil y el amor hacia los hombres, para los que ya no tenía razones válidas, la filosofía proclamó también como virtudes la autoridad y la jerarquía cuando éstas hacía tiempo que se habían convertido en mentiras justamente en virtud de la Ilustración.⁴³

Podrá preguntarse el lector: ¿qué tiene que ver esto con la cultura y la crítica hoy día? Bien, Horkheimer y Adorno dejan muy claro que la Ilustración no se detiene. La institución de un orden burgués dominante sólo señala el momento en que la Ilustración se vuelve en contra de la burguesía, que en algún momento necesitó de ella como condición de representación. Cuando la Razón hace del orden objetivo de la naturaleza un mito, lo único que queda de la naturaleza es la materia, y el intelecto reconoce en esa materia cierta regularidad y la racionaliza como la ley del más fuerte. Despojada de cadenas metafísicas, la razón puede dar cuenta entonces de la existencia de débiles y fuertes, de soberanos

⁴³ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica*, *op. cit.*, p. 140. Cf. Koselleck, *Crítica y crisis*, *op. cit.*

y súbditos, como algo dado por la naturaleza y reconocido por la razón, de ahí que el fuerte que no manda y el débil que no obedece cometan errores; no atienden a la razón. Este culto de la fuerza es elevado a una lógica propia de la historia universal y, con base en una razón absoluta, la piedad, el remordimiento y la compasión –antiguo parte de un orden burgués basado en la moral– se convierten en absurdos; irracionales que sobreviven como deformaciones narcisistas filantrópicas.⁴⁴

¿No parecen éstas las raíces de nuestra realidad neoliberal? ¿De la idea del mundo libre como mercado y el ideal del mercado como aquél que está libre de toda intervención, ambos justificados en el concepto racional de la libertad misma? “Bondad y beneficencia se convierten en pecado; dominio y opresión en virtud.” En un sistema así, la cultura misma sucumbe ante la *ratio* del capitalismo: todo producto del sentir –desde el arte hasta la religión– es separado de la posibilidad de ser *conocimiento*; la cultura, entendida como sentimiento y expresión humana, queda “exonerada de la responsabilidad ante el pensamiento [y con ello se transforma] en elemento neutralizado de la *ratio* omnicomprensiva del capitalismo”.⁴⁵ La determinación del valor de la cultura pasa a ser una función más del mercado.

EL CAMINO AL *ESTADO-SERRALLO*

Común tanto al Estado revolucionario francés como a los fascismos del siglo XX fue la existencia de un *consenso* popular que limitaba y excluía, casi en su totalidad, la posibilidad de separarse para poder dissentir. Si en *Crítica y crisis* Koselleck hace del Terror el límite temporal de su objeto de estudio, en *Dialéctica de la Ilustración* la Revolución marca el inicio de un periodo propuesto

⁴⁴ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica*, op. cit., pp. 146-149.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 138.

por los autores que comprenderá hasta 1944.⁴⁶ Haciendo uso de este afortunado nexo cronológico, propongo una extensión de dicho vínculo: la *industria cultural*, tal y como la elaboran Adorno y Horkheimer, no sólo tiene sus raíces legitimadoras en la victoria *conceptual* de la soberanía del pueblo a través de la idea de una *volonté générale*, sino que produce su cenit práctico, teórico y *material* hoy día; parte de dicho éxito se basa en el hecho de que a lo largo del proceso de consolidación de un monopolio cultural *mundializado* se hayan ido perdiendo, uno a uno, los lugares desde los cuales se podía desplegar la operación crítica; con ello se limitó la posibilidad de separación, condición necesaria para *imaginar* cualquier posibilidad de nuevos órdenes desde donde hacer crítica.

Leer los primeros párrafos de “La industria cultural” y sentir que describen con inquietante exactitud el ámbito cultural de las primeras décadas del siglo XXI debe tomarse con la misma medida de excitación y cautela. Establecer relaciones de similitud entre una situación social descrita en un texto académico escrito hace setenta años y una situación social contemporánea podría ser tachado como irresponsable o superficial, pero lo que propongo no es linealidad ni paralelismo, sino cierta fuerza de retorno. El *monopolio cultural*⁴⁷ que devino de las políticas de una democracia neoliberal no es más que una reencarnación del monopolio cultural fascista, fortalecido a través de lógicas sociales que encontraron la manera de velar las debilidades ideológicas que impidieron el dominio completo de los monopolios culturales que operaban como parte de aquellos fascismos. Horkheimer y Adorno son cuidadosos

⁴⁶ Tres de los cinco capítulos de *ibidem*, “Excursus II: Juliette, o Ilustración y moral”, “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas” y “Elementos del antisemitismo, Límites de la Ilustración”, exploran el periodo que lleva de finales del siglo XVII hasta 1944.

⁴⁷ Por *monopolio cultural* hay que entender *cultura* como un denominador común que “contiene ya virtualmente la captación, la catalogación y clasificación que entregan a la cultura en manos de la administración”. De ahí que la cultura en-sí no sea más que una herramienta de dominación. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica*, *op. cit.*, pp. 175-176.

en recordar al lector que el juicio de la élite intelectual de su tiempo, que pintaba a la industria cultural como una barbarie estadounidense resultado del retraso cultural de la conciencia norteamericana, era una ilusión. “Era, más bien, la Europa prefascista la que se había quedado por detrás de la tendencia hacia el monopolio cultural. Pero precisamente gracias a este atraso conservaba el espíritu un resto de autonomía.” Si a principios del siglo pasado las vanguardias obstaculizaron la tendencia hacia la consolidación del monopolio, hacia finales de la guerra Horkheimer y Adorno percibían como perdida dicha batalla. Sin embargo, el duopolio ideológico que configuró el orden mundial de la posguerra resultó ser también una fuerte resistencia ante el avance del monopolio cultural. Lo que vivimos setenta años después de *Dialéctica de la Ilustración* es el mundo que en 1944 sus autores sentían muy próximo, pero no fue hasta la caída del Muro cuando se declaró victorioso un *modo de ser* sobre el otro, para erigirse como único,⁴⁸ y permitir con ello el proceso de consolidación del monopolio.

Una vez entendida la complejidad de los acontecimientos, vuelvo a dibujar límites: lo que me importa aquí es el efecto que esto tiene sobre la operación crítica y, en específico, el efecto que una monopolización del ámbito estético ejerce sobre la imaginación y constitución de *lugares otros*. El orden de la posguerra, que dividió al mundo en lo ideológico, trajo como consecuencia la constitución de los órdenes opuestos como *lugares otros de facto*, y con éstos una posibilidad, hasta cierto grado permanente, de operación crítica: la idea de un *modo de ser* sensiblemente diferente a aquél que se profesaba en el orden al cual uno pertenecía siempre encontraba garante en la materialidad presupuesta del *lugar otro*. La simple existencia de órdenes diferentes fue condición y

⁴⁸ Incluso en su prólogo de 1969 los autores dicen: “La evolución hacia la integración total, analizada en este libro, se ha interrumpido, pero no quebrado”. *Ibidem*, p. 50. Tesis similares presentan, cada quien a su manera y guardando toda proporción debida, Nancy a partir del concepto de *mundialización* y Rancière con la noción del *reparto de lo sensible* en el mundo de la posguerra fría.

catalizador para la separación crítica en cuanto a la legitimidad que éstos otorgaban a la creación de imaginarios distintos a los que dominaban cada uno de los órdenes; de manera que la ideología dominante en cada orden estaba a menudo confrontada por *lugares* de resistencia que cuestionaban la manera en la que se distribuían los elementos de significación y se relacionaban los unos con los otros, esto es, que cuestionaban el orden mismo. En los años de la Guerra Fría, las universidades, imprentas y revistas, así como las organizaciones sociales y civiles podían cuestionar los datos mismos:⁴⁹ el lenguaje en cuanto axiomático y las retóricas con las que éste construía el orden. La crítica era separación, juicio y decisión sobre el cuerpo, al que designaba como enfermo, no sobre sus síntomas; crítica que tenía como garante el imaginario real del otro cuerpo.⁵⁰ Si en efecto, los *lugares otros* eran órdenes cuyos axiomas eran en verdad diferentes entre sí, o compartían los mismos cimientos y, por lo tanto, su oposición no era más que una puesta en escena, no es relevante aquí. La pregunta sobre el *lugar otro* es si en efecto éste potencia la posibilidad de *imaginar*, desde mi orden, órdenes distintos; y viceversa, si su cancelación significa el inicio de un proceso de olvido creciente que, con el paso del tiempo, afianza la imposibilidad de imaginar *lugares otros* al descartarlos como delirios.

El monopolio cultural actual es de la semántica. Se logra mediante la legitimación de una manera única de representar la realidad; un monopolio del sentido-del-sentir y del cómo-sentir ante el sentido. Tanto en 1944 como hoy, el lenguaje que se

⁴⁹ En el caso latinoamericano, el contrato social que “articulaba al Estado nacional con la sociedad civil y, particularmente, con las instituciones culturales (con la Universidad nacional, específicamente)” se ve desarticulado por los procesos de “modernización” neoliberales. Villalobos-Ruminott, *Soberanías, op. cit.*, p. 76.

⁵⁰ Jacques Rancière, *Sobre políticas estéticas*, abre justo con la pregunta sobre el mundo posterior a 1989, en concreto sobre las promesas que suponía la victoria de un modo de ser. Rancière también aborda las consecuencias que la caída del Muro tiene sobre la noción del concepto moderno de *democracia* en *El odio a la democracia*.

presenta como dominante es el de una razón cuya función es la legitimación de la acumulación: un lenguaje que “no hace sino suscitar la impaciencia de llegar rápidamente al fin comercial que se supone persigue en práctica”; el monopolio de este lenguaje tiene el poder de hacer que “la palabra que no es medio o instrumento [aparezca] sin sentido”,⁵¹ esto es: la potencia del monopolio permite y a la vez surge de la nulificación del disenso, eliminando así la posibilidad de la operación crítica.

Entre los incontables factores que posibilitaron poner en marcha de nuevo el avance de un monopolio cultural que hasta cierto grado se vio estancado en las décadas de la posguerra, quiero enfocarme en dos “victorias” que, considero, desempeñaron su parte: la de la democracia moderna en 1989, y la del neoliberalismo como ideología de dicha democracia.⁵² Entre estos sucesos existe una relación simbiótica: la realidad de la democracia moderna, alejada por completo tanto de su conceptuación antigua como ilustrada, no refiere a una forma de gobierno, sino al suplemento que legitima a los Estados oligárquicos contemporáneos (todos los Estados contemporáneos que se dicen democráticos).⁵³ La retórica que se construye para explicar el porqué de una victoria de

⁵¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica*, *op. cit.*, p. 192.

⁵² El Estado democrático de políticas económicas neoliberales es llamado “Estado neoliberal” por David Harvey, y lo define como cualquier “aparato estatal cuya misión fundamental [es] facilitar las condiciones para una provechosa acumulación de capital”. La tesis de Harvey es que el fin último de las políticas neoliberales es la restauración de una *elite* oligárquica que perdió poder en las décadas de la posguerra. El *Estado neoliberal* encarna “las libertades que reflejan los intereses de la propiedad privada, las empresas, las compañías multinacionales, y el capital financiero”. Harvey, *Breve historia*, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁵³ Se entiende, desde un principio, que la democracia no es una *arché*, un principio de mandato, sino una lógica de distribución del poder (*kratos*): “Vivimos en sociedades y Estados que se llaman ‘democracias’, a los que este término distingue de las sociedades gobernadas por Estados sin ley o por la ley religiosa [...] Estrictamente entendida, la democracia no es una forma de Estado [...] es el fundamento igualitario necesario del Estado oligárquico [y a la vez] la actividad pública que contraría la tendencia de todo Estado a acaparar la esfera común y a despolitizarla. Todo estado es oligárquico”. Ranciére, *El odio*, *op. cit.*, p. 103.

Occidente sobre el bloque socialista (y no viceversa) se apoyó de modo rotundo en el despliegue práctico, muy específico, del concepto de “libertad absoluta”, donde el triunfo de las democracias sobre los totalitarismos⁵⁴ no fue la consecuencia de un Estado que aseguraba la libertad del individuo como libertad para participar en la *cosa* pública, sino de un Estado que garantizaba la libertad como *libertad individual*, la cual en la práctica se tradujo en el derecho del individuo a quedar libre de toda intervención del Estado.⁵⁵ Si el capitalismo es la lógica económica propia de

⁵⁴ La floja dicotomía entre democracia liberal y totalitarismo “que ha caracterizado al discurso de las ciencias sociales desde comienzos de la Guerra Fría” no hizo más que ocultar la –ahora evidente– flexibilidad de la lógica capitalista que le permite “articularse con procesos de modernización autoritarios y con nuevas formas de micro-fascismos más allá del orden liberal republicano”. Villalobos-Ruminott, *Soberanías*, *op. cit.* p. 82.

⁵⁵ Una vez nulificada la opción de cualquier Estado que *no sea* el democrático-neoliberal, la democracia moderna se vuelca contra su propio ideal “igualitario” al no poder justificar en la existencia de estados alternativos, y en el riesgo que éstos presentan para la democracia, la necesidad de un *título* para gobernar. Éste es el problema principal que trata Rancière en *El odio*, *op. cit.* pp. 29-32. En cuanto al concepto de derechos humanos, Rancière se refiere a la objeción de Arendt en el sentido de que éstos son “una ilusión”, puesto que son los de ese hombre desnudo que carece de derechos”. En el contexto del individuo libre de las democracias modernas, creo interesante mencionar el argumento de Žižek sobre los derechos humanos, quien desde una perspectiva lacaniana encuentra en ellos una *legitimación*, una “libertad”, si quiere decirse así, para el individuo que quiere violar la Ley: “Pablo [de Tarsio] lo sabía muy bien cuando en su famosa epístola a los romanos describe cómo la ley hace surgir el deseo de violarla. Como la estructura de nuestras sociedades todavía gira en torno a los Diez Mandamientos –la ley a la que se refería Pablo– la experiencia de nuestra permisiva sociedad liberal confirma la observación de Pablo: diariamente queda demostrado que nuestros queridos derechos humanos, en el fondo, son simplemente derechos de romper con los Diez Mandamientos. El ‘derecho a la privacidad’; el derecho al adulterio, cometido en secreto cuando nadie me ve o porque nadie tiene el derecho de meterse en mi vida. El ‘derecho de buscar la felicidad y de tener bienes privados’; el derecho a robar (a explotar a otros). La ‘libertad de prensa y de opinión’ –el derecho de mentir–. El ‘derecho de todo ciudadano libre de tener un arma’ –el derecho de matar–. Y, finalmente, ‘la libertad de creencia religiosa’ –el derecho a adorar falsos dioses.” Slavoj Žižek, *Cómo leer a Lacan*, pp. 50-53, las cursivas son mías.

una democracia moderna, el neoliberalismo encuentra, en el concepto de libertad individual que manejan dichas democracias, correlación y sustento de la lógica no-intervencionista que lo fundamenta. Una libertad definida por Karl Polanyi como “libertad para explotar a los iguales; para obtener ganancias desmesuradas sin prestar un servicio conmensurable a la comunidad; libertad de impedir que las innovaciones tecnológicas sean utilizadas con una finalidad pública, o la libertad para beneficiarse de calamidades públicas tramadas en secreto para obtener una ventaja privada”.⁵⁶

Una vez más, el relato de libertad que ofrece Polanyi parece describir con exactitud la manera en que este concepto opera en nuestras sociedades democráticas contemporáneas: legítima, por un lado, las acciones de quienes lucran con la libertad de explotar y acumular, y, por el otro, la retórica de quienes postulan que esta libertad es precisamente la fuente del egoísmo responsable del mal que nos aqueja. De nuevo sorprende que el objeto de crítica de Polanyi sea nuestro neoliberalismo, ya que *The Great Transformation* se publicó ¡en 1944!⁵⁷ Polanyi notaba que las economías que posibilitan el tipo de libertad citada son las mismas que permiten las libertades que enorgullecen a Occidente, tales como “la libertad de conciencia, expresión, reunión, asociación”, de manera que lo que denuncia es un sistema que produce tanto sus beneficios como sus perversiones.

El problema es que al ponerse en práctica, resulta que el sistema *en sí* es el perverso: detrás de las “bondades” que produce la democracia está siempre la máxima rousseauiana que sustenta nuestras democracias modernas: “sea cual sea el motivo, un pueblo conserva siempre el señorío de cambiar las leyes; pues si es su deseo hacerse mal a sí mismo, ¿quién tiene el derecho de

⁵⁶ Karl Polanyi, *The Great Transformation*, apud Harvey, *Breve historia*, op. cit., p. 43.

⁵⁷ Mismo año, por cierto, en que se publicó la primera versión de *Dialéctica de la Ilustración*.

impedírselo?”⁵⁸ Si esta máxima es, como lo planteaba su autor, la solución a la paradoja del ordenamiento estatal (que establece un orden en el cual todo hombre está vinculado con todos los demás, pero debiendo obediencia sólo a sí mismo),⁵⁹ entonces no existe nadie que impida que el *guía* de dicha voluntad, el conductor necesario en el que recae el *arché* que la voluntad común legitima, sea en la práctica quien imagine y administre la voluntad y, por consiguiente, adquiera *título* para gobernar por dicho medio. La tarea del conductor de las democracias modernas es imaginar la identidad del pueblo que alimenta, y a su vez se alimenta de, la voluntad común.⁶⁰

En la idea de *pueblo* de Rousseau, éste siempre desea el bien, pero no sabe cómo llegar a él, necesita de un *líder* que encarne la voluntad objetivada. La contrapuesta de Horkheimer y Adorno a dicha utopía ilustrada es que la voluntad general, entendida como abstracción de carácter universal, no puede ser encarnada; el *líder* democrático es siempre un espejismo.⁶¹ De manera que el proceso

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social, o, principios del derecho político*, capítulo XII, libro II.

⁵⁹ Koselleck, *Critica y crisis*, op. cit., pp. 142-143.

⁶⁰ “El pueblo, incapaz incluso en su mayoría de reconocer su verdadera voluntad, necesita del *guide*, del *chef*. El caudillo no impone en virtud de su propia decisión, sino porque se halla mejor y más profundamente ilustrado sobre la voluntad general objetivada que todos los individuos que integran el pueblo [quizá Adorno diría que es esto el poder que el *saber* otorga].” En el párrafo parafraseo la frase de Koselleck: “La tarea del conductor es crear la identidad ficticia entre moral y política”. *Ibidem*, pp. 144-145.

⁶¹ El *líder* es quien a partir de un interés propio y mediante la instrumentalización de la imaginación logra hacer que su voluntad *aparezca* como la voluntad de todos. Está entonces siempre en el interés de este caudillo mantener la ilusión y acallar cualquier posibilidad de disenso, de que alguien *sienta* que quizás la voluntad común no es, al final del día, tan común. El problema del caudillo para lograr la perpetuidad de su dominio, según la fórmula de Rousseau que le otorgó el poder, resulta de necesitar que la voluntad sea encauzada y dirigida de modo constante, así como también deben serlo las acciones y opiniones de quienes la conforman; el Estado legitimado por la *volonté générale* es, en realidad, un Estado total, siempre frágil en cuanto a que es blanco continuo de revolución. Las democracias modernas se vuelcan en contra de dichos estados totales, y a

por el cual el neoliberalismo –de la mano del concepto de democracia y libertad– se convierte en la ideología monopólica de las décadas de los ochenta y los noventa no es otra cosa que lo que David Harvey, apoyándose en Gramsci, llama una *construcción de consentimiento*: la construcción de un “sentido común” entendido como un “sentido poseído en común”⁶² que surge de un consenso mayoritario; en este caso, un consenso sobre la validez de la libertad absoluta individual, construido por necesidad sobre un envilecimiento de la noción de “lo común”.⁶³

Harvey enfatiza, siguiendo a Gramsci, que el sentido común, que dio legitimidad a la implementación de políticas neoliberales, de ninguna manera debe entenderse como un “buen juicio”, cuya construcción se logra “a partir de la implicación crítica con las cuestiones de actualidad”.⁶⁴ Al contrario, en la constitución del sentido común pueden desempeñar una parte las creencias y los miedos, así como los prejuicios y valores culturales y tradicionales, mismos que “pueden ser movilizados para enmascarar otras realidades”.⁶⁵ En la voluntad común de Rousseau, la libertad de

fin de cuentas fincan su victoria contra ellos en una libertad del individuo que aparece como jamás encauzada ni dirigida por ninguna autoridad o institución. Esta libertad ante la intervención estatal es en realidad el resultado de un marco de políticas neoliberales que sólo son desplegables por un Estado cuya única responsabilidad es garantizar dicha libertad; políticas que a la vez justifican la validez de un Estado que supedita la libertad individual al bienestar colectivo. Esta simbiosis legitimó ante la población la abyección “democrática” de toda estructura cuya lógica se basara, paradójicamente, en la defensa del *demos* (sindicatos, Estado de bienestar, el derecho a huelga, etcétera).

⁶² Antonio Gramsci *apud* Harvey, *Breve historia*, *op. cit.*, p. 47.

⁶³ El neoliberalismo consensuado como la “única” alternativa se desplegó como herramienta coercitiva. Los ejemplos que desarrolla Harvey son la supresión de los sindicatos y del Estado de bienestar llevados a cabo tanto por Thatcher como por Reagan en los ochenta, ambos posibilitados por la construcción de un consenso mayoritario que ubicaba en estas estructuras, y los derechos de las que gozaban, la culpa del malestar económico del país. *Ibidem*, pp. 47-72.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 47. Las cursivas son mías.

⁶⁵ La manera en la que los estadounidenses entienden la palabra “libertad” –por ejemplo– “resuena tan ampliamente dentro del sentido común que se convierte en un ‘botón que las élites pueden pulsar para acceder a las masas’ con el fin de

hacerse daño a sí mismo existe como derecho del pueblo porque éste siempre desea el bien aunque no sepa llegar a él; la construcción del sentido común en las democracias modernas se basa en una perversión “ilustrada” de dicha libertad: el pueblo tiene el derecho de mantenerse inmerso en el sentido común, pues si es su deseo mantenerse en la minoría de edad, es decir, si su deseo es renunciar a la construcción del “buen juicio”, ¿quién tiene el derecho de impedírselo? Queda claro que quien enuncia siempre este derecho es quien se beneficia de modo directo de él: la oligarquía cuyo *arché* deriva del suplemento democrático. La deslegitimación del derecho del Estado de interferir en la libertad del individuo significa *de facto* la cancelación de la responsabilidad de la *cosa* pública de sacar a *todo* ciudadano de la minoría de edad, y de proteger como igual al menor de edad del adulto.

Un comentario lanzado hace poco en las redes sociales decía algo así: “Si defendieran ‘lo público’ con la beligerancia con que defienden lo privado, este país hubiese cambiado hace mucho”. El comentario recibió muchas respuestas, de las cuales la más común fue: “Cada quien defienda lo que quiera”. Ya lo veían Horkheimer y Adorno en 1944: la Razón que se vuelca sobre sí no puede encontrar máxima que prohíba el asesinato. De la misma manera, cuando el sentir común de la democracia moderna se erige como único, se vuelve una libertad que se vuelca sobre sí: una democracia cuya única responsabilidad es garantizar la propiedad del individuo no puede encontrar máxima que proteja a quien de modo libre renuncia a la propiedad de su cuerpo en tanto potencia de trabajo. Si la lógica del neoliberalismo es en realidad la ley de la Naturaleza,⁶⁶ donde el fuerte manda sobre el débil,

justificar prácticamente todo”. *Ibidem*, p. 48. La cita utilizada por Harvey es de J. Rapley, *Globalization and Inequality*, p. 55.

⁶⁶ “Al desenmascarar fines objetivos como poder de la naturaleza sobre el espíritu, como menoscabo de su propia legislación autónoma, [la razón] queda, en su formalidad, a disposición de cualquier interés natural.” Horkheimer y Adorno, *Dialéctica, op. cit.*, pp. 134-135.

entonces su sustento democrático es: si el débil desea mantenerse así, ¿quién tiene el derecho de impedírselo? La *mundialización* de la democracia-neoliberal no pretende más que la creación de *Estados-serrallo*⁶⁷ con la única responsabilidad de garantizar la Ley Sádica, cuya máxima única, sustentada en el “sentido común”, dice: “Tengo derecho a [explotar] tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me tenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él”.⁶⁸

EL MONOPOLIO DE LA BANALIDAD

La ampliación hegemónica del sentido común que refiere Harvey es el fenómeno que, propongo, presenta hoy día una amenaza a la posibilidad de la operación crítica. Si el propósito del sentido común creado en los setenta y ochenta era volverse el consenso de una mayoría electoral que le otorgara al Estado el poder con el fin de aprobar las leyes necesarias para la implementación de las políticas neoliberales, una vez lograda la mayoría electoral y declarado el *fin de la historia* los presupuestos neoliberales se montaron sobre su victoria ideológica para aparecer ante la población mundial como el único *sentir lógico*. Los canales a través de los cuales el sentido común construyó una mayoría electoral –corporaciones, universidades, escuelas, iglesias, asociaciones profesionales y, por supuesto, medios de comunicación–⁶⁹ se volcaron entonces hacia una monopolización de un sentido común que hasta entonces sólo era mayoritario.

⁶⁷ La referencia es al serrallo de la Cofradía de los Amigos del Crimen y a los estatutos de ésta que aparecen en D. A. F. de Sade, *Juliette o las prosperidades del vicio*.

⁶⁸ Jacques Lacan, *Escritos 2*, pp. 747-748; cf. Horkheimer y Adorno, *Dialéctica, op. cit.*, pp. 129-164.

⁶⁹ Harvey, *Breve historia, op. cit.*, p. 48.

Con miras a continuar con la propuesta, pido al lector que me permita un salto un tanto reductivo: en cuanto a que la creación de un monopolio cultural es la hegemonización de un *sentir-en-común* específico, su mayor obstáculo es la *krinein*, o, para ser más específico, la *legitimidad* del hacer crítico. La oposición “democrática” a la crítica podría calificarse de maquiavélica si no fuera enteramente consensuada; la victoria de la democracia sobre el totalitarismo se considera como un triunfo de la libertad, cuya retórica va más o menos así: la libertad de prensa, de opinión y de asamblea es una libertad de *crítica*, de separarte para juzgar y decidir; y es una libertad que, propia de Estados democráticos, los hacía más fuertes que sus contrapartes totalitarias, que encauzaban y dirigían por medio de la represión y la censura. En dicho entorno dicotómico el *krinein* se presentaba como potencia, pero, ¿qué pasa con ella en un monopolio? Cuando la democracia moderna se encuentra a sí misma como *lugar* único, debe volcarse en contra de aquello que le permitió erigirse como única, debe tornarse en contra de sí misma. El éxito del monopolio democrático no se encuentra en la libertad sino en la censura, pero al cambiar el lugar desde el cual se ejerce y se la convierte en *auto-censura*,⁷⁰ triunfa donde los totalitarismos fracasaron. Es en este punto donde la amalgama de democracia y capitalismo neoliberal rinde fruto: la democracia dejó de ser el suplemento del *arché* político para convertirse en el suplemento de un *arché* económico: el *líder* deja de ser quien logra incorporar el *imaginario* de la voluntad general y ahora es el mercado quien lo fabrica con lúgubre perfección. La reconciliación entre el universal y el particular se atomiza; los *líderes* son la audiencia, y el título para gobernar es de quien sabe instrumentalizarla.

Este *arché* económico se encuentra oculto detrás de toda explicación simplista, que reduce cualquier problema contemporáneo al “mercado que coopta todo”, y toda solución a un rechazo a la

⁷⁰ Pierre Bourdieu, *Sobre la televisión*, pp. 57-97.

democracia. Lo que ignoran las explicaciones simplistas es que el mercado es sólo *síntoma* de un monopolio del sentir, cuya fuerza emana, no del concepto democrático, sino de la puesta en práctica neoliberal de éste. “La desatada economía de mercado [es] al mismo tiempo la figura real de la razón y el poder ante el cual ésta fracasó”.⁷¹ Banalizar la discusión significa ignorar que el *arché* económico es justamente eso, un *arché*: un mandato que es origen de mandato y un principio que es mandato por principio; es la lógica del *intercambio* como axioma que funda al lenguaje mismo. Monopolizar ese lenguaje significa hacerlo parte del sentido común, volverlo dogma, creencia y miedo para así extraerlo del circuito de desacuerdo y discusión.

El mercado obedece a una ley “que se conoce a la perfección: cuanto más amplio es el público que un medio pretende alcanzar, más ha de limar sus asperezas, más ha de evitar todo lo que pueda *dividir, excluir*”,⁷² pero ha de evitar todo aquello que pueda ser objeto de una operación *crítica*. El camino hacia el monopolio es el consenso. Colocar los cimientos para la construcción de un sentido común que le es propio en tanto que es de todos, para después favorecer y apoyar su diseminación. Un sentido común que beneficia al mercado en cuanto a que es parte de una totalización cuya *naturaleza* constituye al mismo tiempo una resistencia “democrática” a la construcción de “buenos juicios”.

Las democracias modernas elaboran su propio sistema de “crítica” inserto en el monopolio cultural, donde aparecen como naturales y legítimas las “críticas” que ubican la responsabilidad de una supuesta “decadencia de la cultura y de la moralidad” en los *líderes* de las democracias modernas, sean políticos, artistas o intelectuales; *es sentido común*, dirían los expertos, velando el hecho de que, al no separarse del monopolio para juzgar axiomas de éste, es decir, al renunciar a imaginar la posibilidad de un lugar

⁷¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica*, *op. cit.*, p. 192.

⁷² Bourdieu, *Sobre la televisión*, *op. cit.*, 64. Las cursivas son mías.

otro desde el cual desplegar una crítica, lo terminan fortaleciendo. Hablando en 1997 de la televisión como medio de comunicación, Pierre Bourdieu notaba cómo “todos nuestros presentadores de telediarios, nuestros moderadores de debates, nuestros comentaristas deportivos, se han convertido, sin tener que esforzarse demasiado, en solapados directores espirituales [...] que dicen ‘lo que hay que pensar’ de lo que *ellos* llaman ‘los problemas de la sociedad’”.⁷³ ¿Solapados por quién? La respuesta fácil es siempre la que objetiva (y que, por tanto, vela): “por quienes ostentan el poder”. Pero ¿qué responder cuando el poder *es*, y a la vez *provive-de*, un *arché* económico que se sustenta en la legitimidad del sentido común? El sacrificio del chivo expiatorio no es más que el *ritual* que permite que el orden continúe. La discusión y el “debate” son parte del orden dado que, siempre y cuando exista un *consenso* sobre el lenguaje con el que percibimos los datos, podemos interpretarlos como queramos.⁷⁴ En el monopolio cultural democrático, el *desacuerdo* no sólo se permite, sino que se estimula... siempre y cuando no exista la más mínima posibilidad de *disenso*.

Entender que las democracias modernas ofrecen sacrificios expiatorios como “soluciones” que en verdad no hacen más que *desplazar* el problema en aras de mantener intacto al sistema, revela la cara *religiosa* de su estructura.⁷⁵ El crimen de las *polis*

⁷³ *Ibidem*, 66-67. Las cursivas son mías.

⁷⁴ Rancière, *Sobre políticas estéticas*.

⁷⁵ El reciente incremento de poder de los grupos conservadores religiosos dentro del gobierno de Estados Unidos, a través del apoyo que éstos gozan en el *sentir común*, dibuja un escenario alarmante. En los últimos años se han tratado de aprobar varias leyes que pretenden otorgar la *libertad* a un individuo para discriminar, al negar derechos constitucionales a otro, por motivos religiosos (la propuesta de ley “Arizona SB 1062” tuvo que ser vetada por la gobernadora de Arizona en febrero del 2014, después de haber sido aprobada por la Cámara de representantes; al momento del veto, existían otros 17 estados con proyectos de leyes similares). Cobijado en la retórica de “estimular el pensamiento crítico”, Louisiana aprobó en 2008 una ley que permite a maestros de escuelas públicas usar materiales didácticos que contradigan teorías científicas “establecidas”,

democráticas fue haber asumido la naturaleza trágica de su existencia para poder declararse *autónomas*, libres de todo vínculo con los dioses como pastores del rebaño humano, que en resumidas cuentas fue una renuncia a la legitimidad de cualquier título que otorgara el mandato con fundamentos metafísicos. Más fácil dicho que hecho, Platón encontró en la “bella mentira” la ficción “perfecta” para el retorno del Dios pastor, una mentira que lo velaba como principio fundante mientras que éste retenía su legitimidad de otorgar título de mandato a unos pocos sobre otros muchos.⁷⁶ Tendríamos que esperar más de dos mil años para que la oligarquía desplegara de nuevo la utilidad de la democracia presentada como bella mentira: la libertad absoluta, de cada individuo de una sociedad, como el principio que vela la legitimidad del mandato de 1% sobre todos los demás...⁷⁷

tales como el evolucionismo o el calentamiento global, al tiempo que aprueba que el creacionismo, o “diseño inteligente”, sea parte del currículum escolar público. En un caso reciente, los libros escolares de historia que Texas imprime para sus escuelas públicas presentan información religiosa no sustentada por ningún historiador oficial pero aceptada como consecuencia del cabildeo de grupos cristiano-conservadores. Un caso reportado por Kurt Eichenwald para *Newsweek* muestra que un libro de texto para enseñar historia en las escuelas públicas de Texas expone que Moisés fue parte fundamental en la escritura de la Constitución estadounidense por contribuir al concepto de que “una nación necesita de un código escrito de comportamiento”. Un detalle agrava este caso: dado que la impresión de libros escolares en Estados Unidos se privatizó, y como Texas es el estado que más libros de texto requiere imprimir, a veces resulta más barato para algunos estados comprar los libros de texto tejanos y ofrecerlos en sus escuelas públicas: la educación en los tiempos del mercado. *Vid.* Kurt Eichenwald, “Textbook Case of Bad Textbooking in Texas”, en <newsweek.com>. Consultado el 23 de septiembre de 2014.

⁷⁶ Rancière, *El odio, op. cit.*, pp. 53-74.

⁷⁷ En enero del 2014, *Oxfam* reportó que los 85 individuos más acaudalados del mundo poseían una cantidad de riqueza acumulada equivalente a la que posee en conjunto 50% de la población mundial más pobre, es decir, 3.5 mil millones de personas. “Rigged rules mean economic growth increasingly ‘winner takes all’ for rich elites all over the World”, publicado el 20 de enero de 2014 en <oxfam.org>. Existen múltiples estudios sobre la distribución inequitativa de la riqueza en los últimos 30 años; además de los estudios de Harvey ya citados, para una aproximación conservadora *vid.* Thomas Piketty, *Capital in the xxi century*, y

LA PRECARIEDAD DEL DEMOS (CONCLUSIÓN)

Si bien *Divergente* se escenifica en un lejano futuro, la estructura social que presenta como *eutópica* es, en realidad, de modo radical, cercana a la que conforman nuestras democracias neoliberales. “El sistema de facciones es un ser vivo compuesto de células: todos ustedes” –predica la *líder* erudita ante los jóvenes que se encuentran a punto de elegir “libremente”⁷⁸ su facción–, “y sólo puede sobrevivir y desarrollarse si cada uno de ustedes reclama el lugar que merece”. En esta *eutopía*, todo funciona porque cada individuo conoce, por sí mismo y sin la tutela de nadie más, su función dentro del sistema. Este conocimiento hace aparecer como innecesario al *líder* que encarne la voluntad del pueblo, y lo suplementa con una simple *administración* del mismo. La facción abnegada tiene el título para gobernar, no como *líder* sino como *pastor*. Si el pueblo desea hacerse daño a sí mismo, la responsabilidad del *pastor* consistirá en guiarlo hacia ese fin. Esto, sin embargo, no es una posibilidad, ya que la tensión del drama se lleva a cabo a partir del primer principio, tanto de las democracias neoliberales como de la *eutopía* de *Divergente*, que establece que la naturaleza del hombre es, de modo inherente, buena.

Y es ahí donde se lleva a cabo la trama de la película, en el intento de la facción erudita de reemplazar en el gobierno a los abnegados. Pero lo que hace interesante la trama es que estas dos facciones luchan entre sí sustentando su caso no en la Verdad,⁷⁹ sino en la eficiencia: ninguno de los dos plantea tener título para

el reporte de 2011 de la OCDE, *Divided We Stand: Why Inequality Keeps Rising*. Críticas más radicales, así como algunas de línea marxista, pueden encontrarse en Matías Eskenazi y Mario Hernández (comps.), *El debate Piketty sobre “El capital” en el siglo XXI*.

⁷⁸ Antes de elegir, cada joven recibe una “prueba científica” que le hace saber cuál es, según sus aptitudes individuales, la facción a la que pertenece. La “libertad absoluta” de escoger la facción a la que uno pertenecerá está, entonces, de alguna manera influenciada o limitada por este conocimiento.

⁷⁹ Ésta existe, independiente, como producto de la facción Verdad, encargada del sistema legal y judicial de La Ciudad.

gobernar con base en una *proyección* de Estado, sino en una *autoconservación* del existente. Los eruditos sostendrán entonces que la naturaleza humana es el problema a resolver, que el hombre roba, miente y roba por naturaleza, algo que ellos pueden demostrar empíricamente; mientras que los abnegados temen al gobierno erudito pues creen que el conocimiento nada más es herramienta para manipular. Recuerdo al lector que, en la ficción de *Divergente*, el conocimiento está separado de la verdad; de lo que se sigue que la tensión dramática en la ficción se desarrolla entre dos maneras, opuestas y contradictorias, de *conocer* el mundo. Erudición propone que la mejor manera de conocer al mundo es *separarse* de él para observar, distinguir y comprender las diferentes células que conforman al organismo; plantea la *mediación* como la manera más eficiente de administrar el sistema. Abnegación, por su parte, propone que la mejor manera de conocer al mundo es “conociéndote a ti mismo”; cada célula debe saber qué es lo mejor para sí misma, propone la *inmediatez*, en tanto ésta significa una autoadministración, como la opción más eficiente del sistema. En una reducción que quizá sea un poco irresponsable por reduccionista, lo que se opone es *cultura* y *naturaleza*. Y la *eutopía* divergente presenta la *inmediatez* no sólo como la opción más eficiente, sino como aquélla que rescató al hombre de un apocalipsis causado por la *cultura*, y que ahora se ve amenazada una vez más por ella.

Lo seductor de la propuesta abnegada, y por supuesto la de las democracias neoliberales, radica en una supuesta ausencia del *kratos* tiránico, la inexistencia de *interés* y *pasión* individuales sustituidos por la simple administración de una *voluntad general*, compuesta por la multiplicidad de libertades absolutas. El hombre democrático que compone la *eutopía* divergente “se impacienta ante cualquier saber especializado, incluidos los del médico o el abogado, que cuestione su propia soberanía”.⁸⁰ Sin embargo, lo que

⁸⁰ Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle, apud Rancière, El odio, op. cit.*, p. 32.

la propuesta abnegada y las democracias neoliberales velan —a través de la *voluntad general*— es que en ellas la libertad individual siempre se encuentra bajo una tutela velada: la sistemática *naturalización* de la lógica capitalista del trabajo.

Un *arché* fundamentado en el “sentido común” de lo *natural*, tanto de la división de labores como de la lógica del mercado, ya no necesita ser “ejercido” en contra de la institución o el individuo que decida resistirse. En una realidad construida sobre un “sentido común” *darwinista* no necesito regular, disciplinar o coaccionar a la universidad,⁸¹ al medio de comunicación, partido político o padre de familia; si éste no se adecua a la *ley de la naturaleza* terminará siendo devorado por sus propios pares.⁸²

⁸¹ El caso de las universidades hoy día me parece interesante: solemos idealizar y luchar por la *autonomía* de instituciones como la UNAM, de manera que sea la universidad ese *lugar* desde el cual se puede ejercer la operación crítica. Pero ¿qué hacer cuando, cada vez más, esa *crítica* se vuelve, ante el resto de la población, ante el monopolio que no deja de expandirse, un *rebuzno*, un grito animal que no es considerado como lenguaje por nadie más que por aquella minoría que grita desde la universidad? ¿Qué hacer cuando dicha minoría se vuelve cada vez más pequeña dado que opera dentro de las lógicas mismas de la democracia moderna? Ya no hace falta que el gobierno censure la crítica, dentro de una lógica donde la *precariedad* de la vida humana es un tipo de suerte divina, y la supervivencia de dicha precariedad, una cuestión de responsabilidad individual. Basta con que el saber crítico no tenga *utilidad* de vida, con que la palabra *crítica* no sea entendida, y que la operación crítica sea *aprehendida* por el sentido común como violencia animal, para que el *lugar* crítico se vea forzado a tomar una decisión: adaptarse o morir.

⁸² “Cuando la sociedad latinoamericana se muestra totalmente penetrada por las dinámicas flexibles de la acumulación capitalista contemporánea, las ciencias sociales vuelve a cumplir un rol normativo y normalizador, en un plano aún más sutil, pero no por ello menos efectivo: la presentación de la facticidad actual del capitalismo global como destino inexorable de la historia regional y como bienvenida a la tan esperada modernidad, amenazada por delincuentes, micro-traficantes y ‘narcoterroristas’. *Lo que está en el corazón de esta filosofía de la historia es la representación naturalizada del orden social*, basada en una antropología neoliberal que reduce lo humano a una función de consumo y, consecuentemente, reduce las humanidades a un nostálgico lastre del pasado que se hace innecesario en un mundo configurado por dinámicas flexibles y formas profesionalizadas del saber.” Villalobos-Ruminott, *Soberanías, op. cit.* p. 93.

Las democracias modernas ponen la responsabilidad del lado del individuo o de la institución, que son libres de “adaptarse o morir”; el *lugar* desde donde uno pueda separarse para elaborar juicios *críticos* no tiene, valga la redundancia, lugar en la ley de la jungla. El erudito es quien no posee “sentido común”, quien al *separarse* de la inmediatez natural se desconecta de la realidad. En una sociedad donde el “sentido común” dicta la administración de la inmediatez, quien *proyecta* delira.

El ciudadano de una democracia moderna no encuentra entonces razón o sentir alguno que legitime la idea, o la puesta en práctica, de la *operación crítica*: pensar *críticamente* es una “competencia” que no tiene demanda en el mercado laboral; la voz *crítica* es válida sólo bajo la modalidad de “crítica constructiva”, es decir, de quien comparte los datos y quiere elaborar *consensos*. Por su parte, el lugar crítico es siempre el lugar de la Otredad, de quienes, por paradoja, son vistos como enemigos de un *pueblo* inmerso en la inmediatez de una *sustancia ética* “democrático-neoliberal”. Las democracias modernas se benefician muchísimo, y en todos sus niveles, de un *demos* con una estética común, producto de la instrumentalización de la estética, de un *todo* que comparte *una* manera-de-ser. No es nada más quien tiene el título para gobernar el que se beneficia de un *sentir común* constituido en su gran mayoría por adultos en minoría de edad. Compartir dicho sentir es consuelo para esa mayoría que ante la inutilidad del *pensar* encuentra *goce* en el respaldo que el imaginario único y compartido otorga a la inmediatez de sus juicios y sus acciones.⁸³

⁸³ ¿Qué pasa cuando la *volonté générale* consiente la instauración de un Estado de excepción *de facto*, tal y como sucedió durante el sexenio de Felipe Calderón? Basta con visitar la sección de “comentarios” de cualquier periódico en línea para ver cómo el *sentido común* apoyaba que a cualquier ciudadano sospechoso de estar involucrado en actividades criminales se le presentara como *homo sacer*. Antes de determinar, *y más allá de si los sospechosos son culpables o no de quebrantar alguna ley*, los medios lograron volcar la voluntad general en contra del criminal (guerra en contra del narcotráfico), del extranjero (caso Florence Cassez), o del disenso (sindicato de electricistas, maestros, caso Atenco y

La democracia moderna no ofrece justificación al ciudadano para dedicar parte de su tiempo y, con él, parte de su *cuerpo*, a dudar. Si propongo que la *crítica* está en crisis, no es porque se encuentre en riesgo al poner en peligro ningún poder establecido, sino porque, en el contexto de un monopolio del sentir, hay una (auto)exclusión conceptual y práctica inherente al despliegue del *krinein*. Esto es: hay una crisis de la crítica desde el momento en que la unión del sentir-del-individuo al sentir-común se confirmó en la pregunta: ¿de qué me sirves? La crisis se agudiza cuando el lenguaje de la operación crítica se vuelve, para el sentir común, un *grito animal*, una violencia en contra de su razón. El reto no está en responder a la pregunta ¿de qué me sirves? con el lenguaje mismo del sentido común. Eso no haría más que velar el sistema que trata de inscribir a la “crítica” en su lógica; el reto está en encontrar la manera en la que, poco a poco, en las calles, los salones, las pantallas y en la palabra escrita, se desvele lo *absurdo* de la pregunta hasta que ésta se deje de preguntar. ■

FUENTES

Bibliografía

Adorno, Theodor W. *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2005.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998.

Barrios, José Luis. “Geopolíticas de la herejía: mirada, discurso y emplazamiento”, en Luis Guerrero Martínez (coord.), *Ensayos para una crítica de la cultura contemporánea*, México, Uia, 2011, pp. 129-146.

Bourdieu, Pierre. *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997.

Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano*, v.1, *Artes de hacer*, México, Uia/ITESO, 1996.

Acteal). Se logró, así, que el mismo sentido común ignorara el poder del montaje mediático, negara los derechos de los acusados y velara por la naturaleza de un sistema que se propaga y fortalece fomentando un monopolio estético. Para el concepto de *homo sacer*, vid. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*.

De Sade, Donatien Alphonse François (Marqués de Sade). *Julieta o el vicio ampliamente recompensado*, México, Editorial Tomo, 2002.

Derrida, Jacques y Anne Dufourmantelle. *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.

Eskenazi, Matías y Mario Hernández (comps.). *El debate Piketty sobre "El Capital" en el Siglo XXI*, Buenos Aires, Metrópolis, 2014.

Guerrero Martínez, Luis (coord.). *Ensayos para una crítica de la cultura contemporánea*, México, Uia, 2011.

Harvey, David. *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta, 2009.

Koselleck, Reinhart. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Editorial Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, 2007.

Lacan, Jacques. *Escritos 2*, México, Siglo xxi, 1984.

Mendiola, Alfonso. *Michel de Certeau: epistemología, erótica y duelo*, México, Ediciones Navarra, 2014.

Mendiola, Carlos. "Metacrítica de la filosofía del inconsciente de Theodor W. Adorno", en Luis Guerrero Martínez (coord.), *Ensayos para una crítica de la cultura contemporánea*, México, Uia, 2011, pp. 177-196.

_____. *El poder de juzgar en Immanuel Kant*, México, Uia, 2008.

Nancy, Jean-Luc. *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003.

Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, Mass., 2014.

Rapley, John. *Globalization and Inequality. Neoliberalism's Downward Spiral*, Boulder, Lynne Reiner, 2004.

Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

_____. *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Macba, 2010.

Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social, o, principios del derecho político*, México, Porrúa, 2010.

Villalobos-Ruminott, Sergio. *Soberanías en suspenso: imaginación y violencia en América Latina*, Lanús, La Cebra, 2013.

Hemerografía

Brinkman-Clark, William. "Ciudad Gótica, *ciudad concepto*: una historia de dos ciudades", *Historia y Grafía* 41, julio-diciembre 2013, pp. 149-184.

Recursos en línea

“Rigged rules mean economic growth increasingly ‘winner takes all’ for rich elites all over World”, en <<https://www.oxfam.org/en/pressroom/pressreleases/2014-01-20/rigged-rules-mean-economic-growth-increasingly-winner-takes-all>>. Consultado el 10 de febrero 2015.

ocde. “Divided we stand: why inequality keeps rising”, en <<http://www.oecd.org/els/soc/49170768.pdf>>. Consultado el 10 de febrero 2015.