

POSTDICTADURA Y REFORMA DEL PENSAMIENTO

Revista de Crítica Cultural Nº 7, mayo 1993

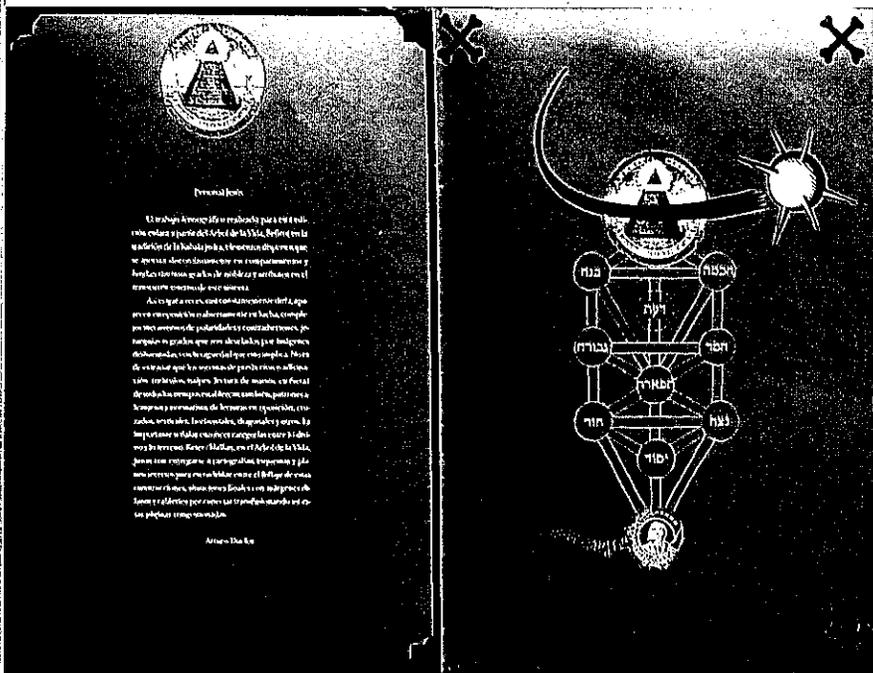
Alberto Moreiras

Me interesa insistir en la especificidad de la situación postdictatorial como forma de abordar el tema de la reforma del pensamiento. Reformar el pensamiento no es sin duda un proyecto nuevo: el pensamiento, también en su calidad de pensamiento crítico, que no es la única ni tampoco necesariamente la más interesante de sus formas, está en continua reforma en el sentido de reformación: es decir, la forma del pensamiento mismo depende de su estructura repetitiva. No hay pensamiento sin repetición, pero a su vez esa repetición del pensar depende en su misma manifestación de un proyecto heterogéneo, de una necesidad de pensar otra cosa. En ese sentido, lo mismo se piensa o se repite siempre en trance o en tránsito. El pensamiento es reforma: continua reforma de sí mismo.

La postdictadura contemporánea impone una condición peculiar a esa reforma del pensar, que quizá no ha sido aún suficientemente reconocida. En la postdictadura el pensamiento piensa lo mismo en condición de duelo. Marcado por la pérdida de objeto, el pensamiento en la postdictadura piensa desde la depresión, o incluso piensa antes que nada la depresión misma. La reforma del pensamiento en la postdictadura es siempre un pensamiento de duelo en trance de constituirse como tal: lo cual significa, no sólo pensamiento de duelo, sino también duelo del pensamiento. El duelo, por supuesto, no sólo conmemora, sino que también olvida, y en esa doble y contradictoria especificación está su más estricta determinación.

De manera en extremo paradójica, todavía por ser pensada y comprendida, en la postdictadura el pensamiento es sufriente más que celebratorio. Y el sufrimiento del pensar es tanto más interesante cuanto que más monótono y anodino: el pensar sufre porque no puede abandonar, o parece no poder abandonar, unas condiciones de manifestación que lo coartan y lo limitan, y no lo dejan volar, como lo intentaba la imposible paloma kantiana, en el vacío. El campo intelectual de la postdictadura incluye como una de sus características, al mismo tiempo más salientes y más ignoradas, la de estar sometido a una determinación afectiva extrema, que yo propongo considerar en términos de duelo.

Es precisamente este fenómeno de reforma en duelo el que lleva al pensamiento a manifestarse socialmente siguiendo una estructura en extremo simplificada. Como el duelo debe fundamentalmente al mismo tiempo asimilar y expulsar, el pensamiento trata de asimilar lo pasado buscando reconstituirse,



PERSONAL JESÚS

El trabajo iconográfico realizado para esta edición enlaza a partir del Árbol de la Vida, Sefirot en la tradición de la Kábala judía, elementos dispersos que se asocian discontinuamente en compartimentos y fundan distintos grados de nobleza y atributos en el transcurrir interno de este sistema.

Así es que a veces, casi constantemente diría, aparecen en oposición o abiertamente en lucha, complejos mecanismos de polaridades y contradicciones, jerarquías o grados que son devolados por imágenes desbaratadas, con la vaguedad que esto implica. No es de extrañar que los sistemas de predicción o adivinación (oráculos, naipes, lectura de manos, etc.) de todos los tiempos establezcan también, patrones aleatorios y normativas de lecturas en oposición, cruzados, verticales, horizontales, diagonales y otros. Es importante señalar entonces categorías entre lo divino y lo terreno, Keter/Malkut, en el Árbol de la Vida, junto con entregarse a cartografías, esquemas y planos secretos para escudriñar entre el follaje de estas construcciones, situaciones finales con márgenes difusos y cablerlos por conectar transfusionando así estas páginas congestionadas. / ARTURO DUCLOS (R. C. C. Nº 3, contratapa)

reformarse, siguiendo líneas de identidad con su propio pasado; pero trata también de expulsar su cuerpo muerto, de extroyectar su corrupción torturada. Entre asimilar y expulsar aquello que lo marca directamente pero que pertenece a un pasado que se aleja, el pensamiento sufre en silencio, cualquiera que sea el tono de su expresión o el cariz de su palabrería.

Para el vencimiento de la depresión afectiva que mantiene al pensamiento en un silencio torturado, no bastan ni recetas de celebración postmoderna ni jarabes de palo automortificatorio. Las primeras, insistiendo en una constelación de fármacos cuya recurrencia debería alertar sobre su ineficacia de fondo, aconsejan dejarse mecer por el "vértigo, la ligereza, lo intersticial, lo pasional, lo estético" (Hopenhayn 43) como forma de combatir el peligro de muerte ocasionado por el abandono del imaginario revolucionario: "Abandonar la imagen de una revolución posible es también una mutación cultural: una peculiar forma de morir" (37). Estoy citando unas palabras aisladas de Martin Hopenhayn, pero creo que es claro para todos que lo que Hopenhayn expresa en ellas es una de las dos posibles polarizaciones generales del pensar en la postdictadura contemporánea, y no necesariamente una opción personal. El abandono de la utopía revolucionaria como horizonte del pensamiento es en cierto sentido la entrada en el reino de la muerte, puesto que supone un abrazo resignado a la miseria, esto es, a la dimensión miserable de la cotidianidad en cuanto tal. La celebración afirmativa de la otra dimensión de lo cotidiano, que es su carácter de posibilidad permanente, de acontecimiento por pasar, la celebración de ese vértigo intersticial del tránsito en cuanto tal, del paso del instante en cuanto tal, no consigue ocultar en su misma formulación el miedo al tedio del tiempo tedioso, al vértigo de la falta de vértigo, al intersticio como ratonera y no como lugar de éxtasis.

La otra polarización se manifiesta frecuentemente como jarabe purgatorio que quiere devolver al pensamiento la impoluta calidad de militancia emancipadora que quizá nunca tuvo, pero que el recuerdo del horizonte revolucionario del pensar impone como nostalgia o ilusión retrospectiva. Este es un intento de repetición utópica, en el sentido de que lo que busca repetirse es la vivencia anticipada de la posibilidad utópica, que, si bien reconoce que el temor a la utopía atribuible a la polarización contraria del pensar es en sí un fenómeno aberrante y ciego a su propia génesis, por otra parte no logra trascender su propia historia: hundido en el duelo, permanece anclado en el intento de recuperar el horizonte utópico como posible, en lugar de planear su reforma, su reformatión como pensamiento de futuro.

Un tema insistente en la crítica chilena contemporánea, y por lo demás en la crítica de otras latitudes, es el de la reconstrucción del sentido de la historia. Norbert Lechner, por ejemplo, ha insistido en que la supuesta liberación o pérdida de ilusiones iluministas en la cultura postmoderna acarrea la pérdida de toda idea de emancipación, que es una pérdida de sentido de la historia, de "capacidad para elaborar un horizonte de sentido", en la que lo que está en juego es la recuperación y despliegue del sentido de las reivindicaciones sociales concretas como su propio triunfo. En las postdictaduras contemporáneas,

la lucha cultural no es tanto una lucha entre sentidos ideológicos opuestos como una lucha por el establecimiento o restablecimiento de la posibilidad misma de sentido. Esta lucha por el sentido, en su formulación más radical, está inevitablemente condicionada por procesos de introyección más o menos aberrantes que acompañan en las sociedades postdictatoriales la transición política desde un régimen basado en la represión sangrienta a una democracia liberal; lo cual también puede decirse: desde una cultura del miedo a una cultura cuya más fuerte determinación es su propio legado en el terror, y su necesidad de intro/extroyectarlo.

La introyección, que es una transferencia de deseo o carga afectiva del exterior al interior del sujeto, tiene como meta vencer la angustia ocasionada por una pérdida de objeto —por ejemplo, es el proceso de repliegue libidinal que acompaña la muerte de una persona amada, o la muerte de un ideal querido.

Las recientes transiciones democráticas en el Cono Sur están vinculadas a fuertes procesos de modernización neoliberal cuya condición de posibilidad es el olvido de la violenta depuración del cuerpo social realizada por las dictaduras en los primeros años de su constitución. La doctrina de Seguridad Nacional en esos años fue una práctica sacrificial de reconstitución del espacio público. El espacio público reconstituido, del que inevitablemente parten las postdictaduras transicionales tal como se van dando históricamente, es así ejemplificación de introyección a escala colectiva. Que esa introyección desemboque en una consumación y acabamiento del duelo sacrificial, es decir, que llegue al fin del proceso afectivo de asimilación y expulsión o que, por el contrario, ciega a su propia aberración de base, desarrolle trastornos depresivos potencialmente catastróficos está, sin duda, todavía por decidirse, si es que es en todo caso una cuestión decidible. De cualquier forma vivimos, en Chile, en Argentina, en Brasil, en Uruguay, en Paraguay, en España, en Nicaragua, en Portugal, en El Salvador, un período transicional en el que esa cuestión, reconocidamente o no, es una de las cuestiones cruciales y organizadoras del campo intelectual.

Vencer la depresión afectiva del cuerpo social como tarea del pensamiento —sin duda una tarea para la gaya ciencia nietzscheana, que parte del presupuesto de que la filosofía no es más que un entendimiento, un malentendimiento, de signos corporales. Vencer: no derrotar militarmente, no superar dialécticamente, no destruir políticamente, sino más bien vencer como el cuerpo vence una enfermedad, como el espíritu llega a aceptar la muerte del otro querido. La reforma del pensamiento depende trivialmente de eso, por supuesto, pero no tan trivialmente puede decirse que la calidad de esa reforma depende de cómo el proceso de duelo se entienda a sí mismo.

1. Localizaciones intermedias, posiciones vestibulares

Teorías influyentes sobre la cultura contemporánea, como las de Fredric Jameson o las de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, mencionan el debilitamiento



o la imposibilidad de historicidad, agobiada hasta la consumación por el poder simbólico del capitalismo transnacional, como el elemento central del *impasse* de la postmodernidad. Ambas teorías tienen cuidado en establecer una distinción entre la postmodernidad metropolitana y la postmodernidad en los países o zonas periféricas. La heterogeneidad periférica radicaría, no en una preservación de esencias culturales inspiradas en la diferencia, sino en el hecho de que en las zonas no metropolitanas coexisten diversos modos de producción; es decir, en esas zonas el capitalismo que David Harvey llama "de acumulación flexible" no ha conseguido saturar totalmente el campo económico, aunque tendencialmente ésa sea su meta. Como ha mostrado Michael Taussig, la diferencia ideológica salvaguardada en la disyunción entre dos modos de producción permite resistir la creciente o absoluta fetichización del producto y, por lo tanto, la reificación de las relaciones entre personas, y así permite mantener vivo el sentido de un cauce de la historia. La historicidad, en su sentido más radical, benjaminiano, es aquello que los oprimidos tratan de salvar, y que los opresores borran. La posibilidad de historicidad estaría, por lo tanto, menos agotada en la periferia de lo que está en el centro.

El centro es de hecho un lugar utópico-distópico, de naturaleza irrepresentable y por lo tanto sublime, donde reina la pura intensidad de goce de plusvalía, sin afecto, sin tiempo, sin espacio: un lugar extático definido como el apocalipsis de la historicidad, en el doble sentido de acabamiento y revelación fulgurante. Precisamente porque el centro es un lugar donde toda posibilidad de historia está borrada, la ausencia de esa posibilidad se sustantiviza: la ausencia de historicidad es la revelación extrema de la historicidad como horizonte único de sentido. En el centro, como reconoce Jameson, no habría naturaleza ni inconsciente, y todo en él queda sometido al imperativo de la disolución descentralizante: es decir, de la pérdida pura de sentido, que organiza entonces su más extrema demanda. No sé si Jameson o Laclau/Mouffe estarían dispuestos a aceptar mi lectura en este punto. Mi impresión de cualquier modo es que llegamos a una situación altamente paradójica y definidora de otro *impasse* postmoderno al que quizá no se ha prestado todavía suficiente atención.

Si el sentido humano de la historia depende fundamentalmente de la no reificación, es decir, de la resistencia a la fetichización del mundo como mercancía, de la resistencia a la tecnologización del mundo como reserva disponible para la explotación, entonces parecería inescapable la conclusión de que a mayor periferia, mayor potencia de historicidad. Es decir, la historicidad, y con ella la presencia de sentido de la historia, subsiste hoy en lugares, reales o mentales, donde la acumulación flexible no ha tenido todavía recurso de entrada o ha sido resistida y rechazada, por más que temporalmente.

Por otro lado, sin embargo, y dado el apocalipsis reificante del centro inexistente pero concebible de la postmodernidad, la historicidad retorna como posibilidad con más fuerza allá donde puede percibirse su más extrema negación. En otras palabras: la falta de sentido de la historia organiza su más extrema demanda, como quedó dicho, y por lo tanto el centro matricial de la acumulación flexible, el vórtice de asimilación y diseminación cuya alegoría más

precisa es efectivamente la formulada en las diversas distopías del *cyberpunk*, el receso mismo de la historia y del sentido es el lugar donde se prepara una nueva apoteosis que no podrá menos que ser revolucionaria, en el sentido de que dará una vuelta radical a los prejuicios y modos de vida corrientes.

El *impasse* al que me refiero es el que parece darse en el punto de máxima divergencia entre centro y periferia: tal punto de máxima divergencia es imposible y paradójicamente el punto de coincidencia donde la falta de sentido se transmuta en su opuesto, y donde se prepara el nuevo advenimiento, el nuevo avatar histórico cuya precondition es la disolución del mundo como fetiche mercantil, el vencimiento de la alienación, la ruptura de la angustia —o por lo menos el camino hacia ello, en lugar del camino contra ello.

En palabras frecuentemente citadas e influyentes, Laclau y Mouffe establecen una diferencia entre las condiciones de lucha emancipatoria para regiones cercanas al centro y regiones periféricas, que recoge implícitamente esta forma particular de *impasse* postmoderno al que me estoy refiriendo.

Según Laclau y Mouffe, "en los países (avanzados), la proliferación de puntos de antagonismo permite la multiplicación de luchas democráticas, pero estas luchas, dada su diversidad, no tienden hacia la constitución de un "pueblo", es decir, ... hacia la división del espacio político en dos campos antagonicos. Por el contrario, en los países del Tercer Mundo, la explotación imperialista y el predominio de formas brutales y centralizadas de dominación tienden desde el principio a dotar la lucha popular de un centro, de un elemento único y claramente definido. Aquí la división del espacio político en dos campos está presente desde el principio, pero la diversidad de las luchas democráticas es más reducida (131)". El centro, entendido como foco de sentido, pertenece según Laclau/Mouffe a países tercermundistas, únicos lugares donde la lucha genuinamente popular, por oposición a múltiples (pero menores) luchas democráticas, es todavía posible. Es el ámbito del capitalismo avanzado el que no tiene posibilidad de centro, y el que reacciona contra tal déficit en la multiplicación de luchas democráticas en las que lo que primeramente está en juego es la lucha por el establecimiento de su sentido mismo. Por supuesto esta división, reminiscente de la conocida tesis de Jean-François Lyotard sobre metarrelatos y postmodernidad, permanece fluida y meramente regulativa para el pensamiento, y ello por una razón poderosa: si el Tercer Mundo vive todavía en el metarrelato y el Primer Mundo en la proliferación compensatoria de microrrelatos, en el Primer Mundo hay postmodernidad y en el Tercero no. Sin embargo, la tesis en sí, que dota al Tercer Mundo de centro, que convierte al Tercer Mundo en centro donde la lucha popular y así el verdadero sentido de la historia son todavía posibles, funciona para el Primer Mundo como metarrelato fundacional y organizativo del campo intelectual. Siguiendo esta lógica, si el Tercer Mundo es modelo del Primero, es decir, si el centro del Primer Mundo está en el Tercero, y viceversa, si el Tercer Mundo tiende a mimetizar las condiciones del Primero, entonces la posibilidad de postmodernidad se ha invertido, no sé si dialécticamente.

Pero hay otra razón igualmente fuerte: en el límite, ¿cómo establecer una

diferenciación clara entre países de lucha popular y países de luchas democráticas? ¿No hay luchas democráticas en países del Tercer Mundo? ¿Está perdida la posibilidad de lucha popular en el Primero? Etc. ¿Cuál es cabalmente el lugar fronterizo? De hecho, lo concludible es que lo que se entiende como zona de contacto, como zona vestibular en la que la diferencia entre ambas categorizaciones se decide en base a su identidad, ese vestíbulo, ese punto límite entre países avanzados y países periféricos, tiene una existencia tan fantasmal como la del centro.

Según Laclau y Mouffe, hay más centro en la medida en que hay menor descentralización del sentido. Hay más claridad de propósito en la medida en que hay mayor necesidad de resistencia a la explotación directa. Lo que está en juego es un modelo fluido de interpretación global. Según él, es la localización del agente en uno u otro punto de la serie de coordenadas lo que marca la necesidad específica de su posición crítica. Pero lo que permanece oscuro es la racionalidad específica para la acción respectiva: por ejemplo, dada la máxima cercanía al centro, es decir, la máxima cercanía a la pérdida de sentido, la reacción crítica postula la necesidad de rescate de la historicidad allí donde todavía sea posible encontrarla; dada la máxima lejanía del centro, es decir, la mayor perifericidad, habrá también mayor conciencia histórica, pero ésta estará máximamente oscurecida por el deseo social de modernización y ajuste al modo de producción de acumulación flexible. Los extremos tienden a encontrarse imposible y conflictivamente.

Las postdictaduras del Cono Sur constituyen sin duda, dentro de estos modelos, una localización intermedia. Estarían entonces cerca de la posición vestibular entre luchas democráticas y luchas populares (Laclau/Mouffe 137), entre cultura significante y cultura designificada. A mayor cercanía a la posición vestibular, mayor tensión dialéctica. El centro, entendido como el lugar de conflicto y superación de tesis y antítesis, no estaría entonces perdido en lo sublime irrepresentable (en la red global del capital en su tercer estadio), sino que en un sentido específico el centro es el lugar vestibular donde el capital encuentra la descapitalización, donde el sinsentido dominante lucha contra el sentido oposicional. Aunque diversamente y en diferente medida, Chile, Argentina, Paraguay, Brasil y Uruguay son entonces lugares paradigmáticos del *impasse* postmoderno; lugares, por lo tanto, donde la paradoja que Santiago Colás ha trazado en el pensamiento de Jameson cobra su mayor fuerza de despliegue: "cuando el sujeto primermundista de Jameson mira más allá de sus fronteras, él o ella ven al mismo tiempo una extensión de la homogeneidad primermundista donde solía haber diferencia tercermundista y una heterogeneidad de fuerzas opositivas donde podía esperarse meramente una asimilación tendencial del espacio tercermundista por el capitalismo multinacional" (264).

Parece importante recapitular el argumento fundamental que estoy tratando de desarrollar en este punto mientras al mismo tiempo avanzo en lo que resulta, más que una tesis *mfa*, una mera consecuencia inescapable de todo lo dicho: si el triunfo global del capitalismo tardío consiste en la eliminación tendencial de modos previos de producción, y si esos modos de producción

guardan no sólo profundidad histórica sino heterogeneidad cultural y capacidad de articulación de resistencia política a la hegemonía del capital en su tercer estadio, entonces el lugar privilegiado de resistencia a la globalidad homogeneizante y deshistorizante no es la más extrema periferia ni la mayor cercanía metropolitana, sino, cabalmente, la posición vestibular de las colectividades intermedias. Sólo en las colectividades intermedias o vestibulares es posible entender la simultaneidad de homogeneización transnacional y resistencia nacional, de asimilación tendencial y de heterogeneidad de hecho. En ese sentido, estas colectividades intermedias guardarían el futuro mismo del pensamiento crítico.

No sé si atreverme entonces a proponer el dudoso estatuto utópico de lo real postdictatorial como región del pensamiento: el lugar donde la reforma del pensamiento procede en el límite vestibular: un lugar que, en cuanto lugar de encuentro, es también por definición y por necesidad el lugar privilegiado de lo real; no el lugar donde lo real está, sino el lugar donde el acceso a lo real adviene.

II. Símbolo dictatorial y pérdida de sentidos

Las dictaduras recientes del Cono Sur, después de un primer período de carácter represivo-defensivo, avanzan hacia una "refundación capitalista" inspirada por el llamado principio de mercado (Brunner, Barrios, Catalán). En el orden de las prácticas simbólicas, ese primer período, inspirado en la doctrina de Seguridad Nacional, organiza la posibilidad misma de una consolidación disciplinaria cuya clave está en el rapto por parte del aparato estatal de los mecanismos culturales productores de sentido. En palabras de Nelly Richard, la dictadura "disfraza su toma de poder de corte fundacional y hace de la violencia (bruta e institucional) un instrumento de fanatización del Orden que opera como molde disciplinario de una verdad obligada" (*Signo* 102). En este período, pues, la renuncia a la historicidad diverge de la postmodernidad en que no se produce como pérdida de sentido, sino al contrario, como fundación o dotación de un Sentido Único, que, sin embargo, prohíbe todos los demás.

Para Brunner, Barrios y Catalán, tal operación inaugura o fuerza una contracción social que es vivida afectivamente como pérdida simbólica en la medida en que el Sentido, en la definición impuesta por el aparato estatal, se concretiza tendencialmente hacia un decir único, una única posibilidad de decir. La dictadura ocasiona así, por la postulación totalizadora de Sentido, la misma pérdida de sentido que Jameson o Laclau/Mouffe diagnostican en el centro postmoderno. En las sociedades sometidas "hay un generalizado retraimiento hacia la esfera privada de la vida; una pérdida, por tanto, del carácter intensamente comunicativo y plural del espacio público que ahora pasa a ser dominado casi exclusivamente por la circulación de sentidos administrativamente producidos" (Brunner 54). La dominación, sin embargo, no es total,

sino casi total, de la misma forma que en el centro postmoderno el vacío de historicidad producía también el lugar de su demanda. Contra el Símbolo, y aún dentro de la situación afectiva de pérdida simbólica, hay una posibilidad de resistencia, aunque marcada inevitablemente por la situación de pérdida misma. Según Richard, lo que ella llama "el polo victimado", es decir, el sujeto social en cuanto afectado por la dictadura, logra "rearticular las voces disidentes en circuitos alternativos al formato reglamentario", pero ese mismo polo padece "el reduccionismo de (una) visión unificante, cautiva ella misma del dualismo impuesto por la sobredeterminación de una polaridad negativa (la dictadura) que condicionaba todo el juego de los antagonismos" (102). En este primer período represivo-defensivo, las dictaduras encuentran una resistencia asociable a la que Laclau y Mouffe llamarían prevestibular: dada la partición del espacio político en dos campos antagónicos, todo se reduce a saber en qué campo estás tú.

En la segunda fase de refundación capitalista, las dictaduras, sin perder su acción represivo-defensiva, entran en un neoliberalismo funcional cuyo objetivo expreso es la modernización, según patrones impuestos a la periferia por el capitalismo transnacional de acumulación flexible. Esta segunda fase, aunque altamente traumática para amplios sectores de la población, logra en general sus objetivos, aliada como está a poderosas fuerzas económico-financieras y geopolíticas, y hace posible la suavización del régimen y la transición, más o menos dirigida según los países, hacia formas de gobierno representativo dentro de esquemas políticos demócrata-liberales. En el orden simbólico, las élites intelectuales y los grupos de oposición que habían podido de una manera o de otra mantener durante la fase dura una posición activamente contestataria deben reorganizar sus planteamientos. En el nuevo contexto, que debemos entender como contexto postvestibular, ya no basta entenderse y autorrepresentarse como simple disidencia, puesto que la instrumentalidad tardocapitalista goza de la disidencia y no cesa de incorporar para sus propios designios los espacios libidinales a que la disidencia apunta. (Si en las sociedades basadas en modos de producción previos al capitalismo tardío la naturaleza era la representación objetiva del inconsciente, y el inconsciente la introyección de la naturaleza, la postmodernidad transnacional vacía el inconsciente al circunscribir cada vez más estrechamente la naturaleza a una función no sólo tributaria sino pura y simplemente objetal. En palabras de Fredric Jameson: "Este capitalismo más puro de nuestro tiempo... elimina los enclaves de organización precapitalista que había hasta aquí tolerado y explotado de forma tributaria. Es tentador hablar en este aspecto de una penetración y colonización nuevas e históricamente originales de la Naturaleza y del Inconsciente: así la destrucción de la agricultura precapitalista del Tercer Mundo por la Revolución Verde, y el auge de la industria publicitaria y los media [Jameson citado por Colás 260].)")

A medida que el Símbolo dictatorial diluye sus aristas y se encripta en la mera administración de la pérdida de sentidos dentro del marco tardocapitalista, la situación de pérdida simbólica y retraimiento libidinal que el "corte

fundacional" impuesto por la dictadura había determinado no desaparece, sino que tiende máximamente a incrementarse.

Lo que permanece enigmático pero merecedor de pensamiento es: las llamadas transiciones democráticas en las postdictaduras del Cono Sur, ¿suponen el inicio de una reversión de tal retraimiento libidinal, o por el contrario su institucionalización última? ¿Cuál es el estatuto del Símbolo dictatorial de las postdictaduras, ¿corren el riesgo de incorporar aberrantemente ese símbolo abyecto, de encriptarlo como muerto vivo, y así de zombificarse en un proyecto de sociedad incapaz de consumir su duelo? En otras palabras, ¿es realmente posible la reforma del pensamiento en las postdictaduras?

III. Deseo histórico, deseo esquizoide

Pueden distinguirse en general tres opciones dominantes dentro de las tonalidades afectivas del campo intelectual en las postdictaduras del Cono Sur. Permítanme referirme primero a dos de ellas, según las cuales el sujeto simbólico o bien *desea* el espacio social que le ha sido reasignado dentro de la industria cultural liberalizada; o bien *desea* mantenerse en una posición liminal, sacrificial, radicalizando tácticas contestatarias que necesitan la producción incesante de contraespacios marginales. Si la primera forma de deseo, al que podemos llamar deseo histórico, es dominante en un sujeto específico, entonces para ese sujeto la función intelectual pierde su fuerza crítica en pro de una mera funcionalidad autopoiética, o autorrepresentativa. Esta es por supuesto la opción fundamentadora no sólo para los trabajadores en medios de cultura de masas, sino también para los analistas simbólicos que se ocupan en la preparación de bienes culturales de producción/reproducción en universidades, institutos de investigación y organizaciones no gubernamentales.

Si domina el deseo de radicalización contraespacial, al que podemos llamar esquizoide, entonces la función intelectual se condena a una presencia meramente sintomática, es decir, a ser traza o vestigio de una posibilidad utópica incorporable socialmente. Los neocontestatarios, vestigios del goce esquizoide, son también funcionalizados por el aparato estatal en tanto "signos heterodoxos" que marcan un límite social más allá del cual sólo el yermo crece. En la frontera fármaco-sacrificial del desierto, la neodisidencia incorpora un remanente simbólico de protesta que guía la fuerza funcionalizadora e instrumentalizadora del aparato estatal porque le da a ésta un límite dentro del cual, o desde el cual, orientar su potencia asimilativa.

Deseo histórico y deseo esquizoide no son obviamente patrimonio de los países vestibulares. Sin embargo, es posible que la distribución específica de ambas clases de deseo en estos países sí sea, no patrimonial, sino característica. Sugiero que el estudio detallado de cómo y qué grupos de productores simbólicos han efectuado una transición de uno al otro deseo —en general del deseo esquizo al deseo histórico, pero también al revés—, de por qué lo han hecho,

y de en qué medida esa transición es una transición asumida y por lo tanto libre de resentimiento será quizá uno de los más reveladores a propósito de la pregunta fundamental de esta propuesta: cómo el duelo por la asumida o supuesta pérdida del sentido histórico, entendido como el proyecto de construcción social desde una racionalidad emancipatoria, motiva variedades afectivas de respuesta, y por lo tanto formas de autoentendimiento y autoproyección cuyo conjunto puede dar la medida de futuro en las transformaciones del pensamiento bajo condiciones de postmodernidad vestibular.

La posibilidad extrema es que el *impasse* libidinal —ni el deseo histórico ni el deseo esquizoide permiten otras satisfacciones que las sustitutivas— lleve el duelo a condiciones de melancolía radical. La retirada consiguiente de afecto con respecto a la posibilidad misma de inversión libidinal en un proyecto comunitario llevaría el campo intelectual a una total ruina desde el punto de vista político. La cuestión de fondo es cómo lograr rescatar, dentro del *impasse* mencionado, la posibilidad misma de un pensamiento crítico que conjure tanto las trampas históricas como las trampas esquizoides.

Conscientes de ambas trampas, ciertos analistas culturales latinoamericanos tratan de teorizar la posibilidad de pensamiento crítico a base de la postulación o repostulación voluntarista de una proliferación de agencias opositoras que guardarían el secreto de la emancipación comunitaria. Los llamados "nuevos movimientos sociales", no necesariamente en su práctica política, sino en su teorización, que es de lo que quiero hablar aquí, serían unidades locales, empíricas, postvestibulares en el sentido de Laclau y Mouffe, dado que pertenecerían a las luchas llamadas democráticas, habiéndose abandonado la posibilidad de luchas populares, y estarían fundamentalmente abocadas a la articulación de una identidad resistente con respecto a la malignidad destructiva de la máquina tardocapitalista. Contra el desarrollismo tecnocrático y su contrapartida revolucionaria (ambas instancias dependientes de una teleología posibilitada por un modo de producción previo al actual), los analistas de los "nuevos movimientos sociales" piensan que el imperativo emancipatorio de la modernidad ilustrada está hoy relegado en la praxis autopoiética de microgrupos opositoras en busca incesante de posibilidades de articulación libidinal con sus homólogos en otros sectores sociales. Así, idealmente, las comunidades de vecinos podrían aliarse, en base a una supuesta convergencia de intereses, con comunidades cristianas de base, con colectivos feministas, con grupos indígenas, con asociaciones de estudiantes.

Tales alianzas prescinden de toda formulación teórica para afirmarse en el terreno de la práctica cotidiana. Una proyección emancipatoria, una pulsión parcial de emancipación, converge con otra, y ambas se suman y van al encuentro de una tercera. La emancipación es así, fragmentaria, parcial, y procede aritméticamente. La nueva utopía de los creyentes en la política basada en prácticas cotidianas (por oposición, claro es, a los que por condiciones concretas deben entregarse al activismo de protesta o resistencia, quienes presumiblemente no buscan tanto la emancipación o la identidad como el puro logro de necesidades existenciales básicas) consiste en la creencia de

que la suma de fragmentos emancipatorios es posible. Para ellos, lograda cierta masa en la acumulación de microrreivindicaciones, supuestamente la catálisis redentora operaría fulgurante y apocalípticamente. El espacio de emancipación es aquí la suma de localidades críticas.

Los nuevos movimientos sociales son, a su pesar, ellos mismos síntoma de una disgregación comunitaria que se presenta incompatible en su fundamento. Reducidos o condenados a pelear con efectos, la labor política fundamental de esos movimientos corre el riesgo ineludible de hundirse o afantasmarse en la conciencia de una precariedad superlativa, dentro de la cual el juego y su precio no es ya la emancipación global de la comunidad, sino tan sólo lo que eufemísticamente se viene llamando "preservación de la identidad" —como si preservar una identidad de antemano y por definición alienada fuera en sí algo deseable. Si las "nuevas agencias" —lugar de refugio de la nostalgia por el sujeto de la historia— ejercen su opción política preferencial en el campo de la vida cotidiana, la "concientización" popular que buscan se agota, o tiende a agotarse, en el momento en que sus reivindicaciones concretas son reconocidas como legítimas, es decir, protolegitimadas por el aparato estatal. En la ausencia de una perspectiva teórica fuerte, no puede haber más que reivindicaciones sintomáticas. La articulación de los síntomas no conduce a la cura, sino al mero diagnóstico, tanto más impotente cuanto más ciego a su postulación implícita de que la emancipación consiste en simple "virtus emancipativa".

No se trata, insisto, de criticar movimientos políticos de base, sino de criticar a quienes hacen pasar la apelación a la labor de esos movimientos por práctica política y responsabilidad teórica efectivas. La apelación a la agencia de nuevos grupos opositores, supuestamente la política postmoderna de resistencia por excelencia, no elimina la situación de pérdida simbólica que amenaza al pensamiento crítico en los tiempos postdictatoriales del presente. Tal apelación, si bien no inmediatamente catalogable bajo los rótulos de deseo histórico o deseo esquizoide antes definidos, no se libra tampoco de constituir una pulsión aberrante en la medida en que es expresión de un síntoma y no trabajo de vencimiento etiológico. El que delega la emancipación social a múltiples agencias autopoiéticas hermanadas por la convergencia opositora, y media a través de su delegación explícita su propia función como representante intrainstitucional de tales agencias supuestamente exteriores, podríamos decir que padece, para seguir con la retórica clínica, una neurosis de representación, que es obviamente índice de un trastorno paranoide del deseo.

¿Son el deseo histórico, el deseo esquizoide y el deseo paranoide, por sí solos o en cualesquiera de sus combinaciones, suficientes para agotar el análisis del campo deseante del pensamiento crítico en las postdictaduras? ¿Existe la posibilidad de un deseo no aberrante, y es ese deseo deseable? ¿Cómo se inscribe esta propuesta de trabajo dentro del campo que trata de determinar?

Si el capitalismo transnacional fundamenta su dominación global en la constitución de una red simbólica que reduce al extremo toda posibilidad de un Afuera, si lo real se retira hasta el punto de que la naturaleza y el inconsciente no son ya más que en la medida en que la industria cultural los produce

como simulacros, si estamos reducidos a la indignidad de tener que pensar la historia a partir de la ausencia de historia, ¿cuál es entonces el sentido que pueden guardar las diferencias locales? ¿Qué hace al Brasil diferente de Francia o a Uruguay de España? ¿Cómo complejiza el *impasse* postmoderno una condición de postdictadura? ¿Es el campo deseante de la producción simbólica reciente del Cono Sur en absoluto diferente al mismo campo deseante de otras latitudes geopolíticas? Quizá sean estas determinaciones, con su intimación de una tarea sustantiva para el pensar, las que en realidad guarden el futuro de una praxis intelectual posible. La utopía queda como resto experiencial. Interpretar el mundo es ya siempre reformarlo.

Obras citadas

- Brunner, José Joaquín, Alicia Barrios y Carlos Catalán. *Chile: Transformaciones culturales y modernidad*. Santiago: FLACSO, 1989.
- Colás, Santiago. "The Third World in Jameson's *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, *Social text* 31-32 (1992: 258-70).
- Hopenhayn, Martín. "Esbozo de un incendio ligeramente refrigerado". *David y Goliath* 19.56 (1990: 36-43).
- Jameson, Fredric. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke UP, 1991.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985.
- Lechner, Norbert. "La democratización en el contexto de una cultura postmoderna". *Revista de Crítica Cultural* N° 5 (julio 1992: 39-40).
- Richard, Nelly. "El signo heterodoxo", *Nueva Sociedad* 116 (nov.-dic. 1991: 102-11).