

Acontecimiento y narración

Sergio Rojas

Una viñeta: el “primer acontecimiento” del siglo XXI

Muchos son los hechos mediáticos que se podrían mencionar para iniciar una reflexión acerca de qué sea hoy un acontecimiento, en la era de la planetarización. Es decir, acontecimientos que no sólo han sido registrados y transmitidos por los medios, sino que comunican *algo que está ocurriendo en el planeta* (colmo de una realidad máximamente prepotente y abstracta a la vez). Pero caben pocas dudas de que el ejemplo ejemplar lo constituye la destrucción de las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001. Las torres se derrumbaban una y otra vez en la pantalla del televisor, y el acontecimiento propiamente tal consiste, por un momento, en esta catástrofe arquitectónica que parece afectar parte del paisaje mundial de la “civilización planetaria”, en cuestión de horas un fragmento de Occidente, por todos “conocido”, quedará reducido a escombros. Pero la destrucción de las torres no se reduce a un instante, sino a una serie de acontecimientos sucesivos, y entonces el telespectador incrédulo *sigue lo que está ocurriendo*. Asistimos, pues, a la relación mediática del acontecimiento, como si se hubiese tratado de un guión cinematográfico (sin duda sus autores lo han tenido presente). El acontecimiento resulta en cierto sentido subsumido en la imagen, y las diversas “tomas” van construyendo una experiencia visual “completa” de lo ocurrido. Pero lo que vemos es la destrucción de las torres, no la muerte de personas. Llama la atención la importancia gravitante que adquieren las “torres” en todo esto, de modo que el acontecimiento circula como un hecho de *destrucción*, antes que de *muerte*, si cabe hacer la diferencia. Y es precisamente la edición de los hechos la que nos sugiere esta diferencia como algo todavía por pensar.¹

Asistimos también a una producción y *edición del otro*. Algo así como una *estética del enemigo*, como personajes que existen también a partir de su representación, combatiendo en el planeta como su campo de batalla. La revista *Rocinante* ilustra bien este punto cuando con el título de “integristas sueltos”, en una portada, presenta enfrentados a página llena a Bin Laden y a George W. Bush como si se tratara de un temible beduino enfrentado a un Cowboy. Estética de la alteridad,

¹ Este es uno de los elementos que desatiende el crítico Enrique Lynch cuando, contra la explosión semiológica desencadenada por el hecho en cuestión, escribe: “ponga usted un centenar de cámaras en medio del bombardeo de Dresde o, si pudiera ser, en el saqueo de Roma o la caída de Troya, y con toda seguridad su mirada quedará arrobada por la destrucción y saldrá usted hablando de implosiones retóricas y de fractales y de la volatilidad del icono.” Artículo “Contra la semiología”, publicado en la Revista de Cultura *Clarín* N° número 30, Buenos Aires, Argentina, sábado 24 de abril de 2004.

malos de película. ¿Es posible entender de esta manera los conflictos en la era de la globalización? Si la diferencia de las fuerzas en conflicto se presenta como un conflicto entre lógicas absolutamente irreductibles entre sí, entonces necesariamente la diferencia se dará en términos de *principios supremos* (lo cual es también condición de la espectacularización y desorientación con respecto a la “actualidad”).

Se trataría, en todo caso, de la visualización momentánea del conflicto radical, una especie de afuera absoluto, un afuera del lenguaje, de la imaginación, de la política (contratos), y en último término *un afuera del pensamiento*. Es en este sentido que el acontecimiento en cuestión se presenta como digno del pensamiento, que lo exige a éste por entero. Un acontecimiento que acaso sólo puede ser asunto del pensamiento: cuando se trata de pensar lo otro y cuando esa alteridad es *todo*, que no ha dejado de ser analizado. “El mundo es otro que el que pensábamos”. *Pensar esto es pensar el mundo*. Es así que el hecho seduce al pensamiento. La inteligencia militar penetra la vida cotidiana, la palabra *seguridad* nombra los deseos más profundos de la población. El enemigo se ha redefinido y puede estar en cualquier parte. La revelación opera como algo irreversible. El mundo parece ser hoy un solo objeto. A eso es a lo que se denomina el “planeta”.

La proliferación mediática de los “acontecimientos”

¿Qué es un acontecimiento? Por cierto, el solo enunciado de la pregunta delata de inmediato su intención retórica, porque su sentido abre múltiples significaciones posibles, portadoras de paradojas y aparentes contradicciones. De hecho, hoy el desarrollo de las redes comunicacionales, inherentes a los procesos de globalización, producen el efecto de que ya no existen acontecimientos, pues éstos habrían sido desplazados por la noticia misma; o, por el contrario, que sólo hay acontecimientos (precisamente eso que denominamos “las noticias”), lo cual resulta de inmediato tan extraño como proponer que sólo hay “excepciones” a la normalidad. En efecto, tenemos habitualmente (quiero decir, como cosa cotidiana) el presentimiento de que siempre está aconteciendo algo, y los “periodistas estrellas” de los noticieros nos convencen en cada *análisis* de franja nocturna que ha ocurrido algo fundamental, precisamente ese día, cada día. Pero percibimos en ello un contraste, entre la intensidad de cada día y el carácter evanescente que la jornada adquiere con su informatización, como si nuestro tiempo fuese –contrastado con el pasado glorioso de las “edades”- a la vez el más histórico que ha existido y también el menos histórico. Por cierto, en esa inmediatez los acontecimientos parecen no tener espesor narrativo, están “ahí”, todavía disponibles y se trata por lo tanto de *analizarlos*, para el espectador. Ese es su espesor, los acontecimientos tienen la densidad del análisis. Pero, ¿qué clase de gravedad es la que el análisis presta a los hechos? ¿Existe entre el acontecimiento y su análisis una relación interna? ¿Qué es el acontecimiento periodístico sin el análisis? No deja de ser muy curioso el que estando el acontecimiento allí presente, todavía disponible, requiera en su misma disponibilidad inmediata, el análisis, cómo si éste fuese recién el cuerpo de su presencia mediática. Y entonces, el acaecer de cada día es también un *enigma*, una especie de Real lacaniano, que sólo se manifiesta como distorsión de nuestros hábitos de comprensión. Con las noticias no se trata sólo de informarnos, sino también, y ante todo, de “comprender” lo que está pasando, no sólo de comprender aquello de lo que se nos informa, sino que informarse es precisamente comprender

e interpretar, porque lo Real sería algo que manifestándose cada día, permanece también en una reserva permanente. “Como individuo superinformado –escribe Sloterdijk–, registro que vivo en un mundo de noticias hipertrofiado y que ante la mayoría de las cosas yo sólo puedo encogerme de hombros, ya que mi capacidad de participación, de consternación, de reflexión, es relativamente minúscula en comparación a aquello que se me ofrece y que apela a mí.”² En cierto sentido, podría decirse que el análisis, esto es, la interpretación que hace acontecer la noticia, colabora con esa especie de “secreto” que el mundo es *cada día*, sin embargo implica también la presuposición de que el mundo marcha aceleradamente *hacia el futuro*, en los titulares de los periódicos y en las pantallas de la televisión que pretenden reflejar el sello *irreversible* de cada día. Entendemos el sentido de la cita de Sloterdijk, pero en esa banalidad del acontecimiento nos llama la atención el afán por alcanzar ese tiempo lineal, que marcha hacia delante *para todos*, que habla de una suerte de democratización de la historia, ¿y no implica también una catástrofe en ese mismo futuro, que no cesa de comenzar para volverse a terminar una y otra vez?, como si el día fuese un vacío permanente disponible, para las jornadas de una historia que ya no avanza. Porque, en efecto, el acontecimiento periodístico es un acontecimiento *consumado*, separado de todo comienzo y final, su disposición diaria lo ha recortado con respecto a cualquier narrativa (desplazada por el análisis). Se nos impone, pues, repensar qué sea hoy eso del acontecimiento, cuestión que nos exige también a lo menos esbozar cuál habría sido su sentido hasta ahora.

El “realismo” de la ficción: la gravedad del acontecimiento es lo que se resta en su representación.

Reparamos desde un comienzo en una aparente paradoja. La idea de *acontecimiento* implica un ingrediente de “realidad”, mas no en el sentido de la mera correspondencia a demandas de verificación, sino en referencia más bien al carácter *irruptivo* de lo Real. En este sentido, la realidad de la cual es portador el acontecimiento se diferencia en principio, radicalmente, de la *ficción*. La gravedad del acontecimiento “intempestivo” implica algo *irreversible*, sobre la cual la historia no cesa de recomponerse una y otra vez. No sólo ha remecido una historia, sino que además es la manifestación de una lógica más allá de las tramas del sentido que articulan el devenir. El acontecimiento es, pues, la fuerza de una *necesidad*, como una llamada de atención que proviene siempre desde el flanco que teníamos descubierto. Sin embargo, el carácter catastrófico del acontecimiento histórico, que radicaliza lo irreversible, supone la *linealidad* del tiempo, pues la necesidad que irrumpe sólo narrativamente puede ser experimentada.

Ahora bien, al desarrollar la función poética del lenguaje, el modernismo pone en cuestión la simple oposición entre hecho y ficción y de esa manera colabora en cierto sentido con la disolución del acontecimiento. O mejor dicho, se cuestiona lo que el acontecimiento tenía de simple “hecho”, y se redefine a partir de su dimensión narrativa: el *acontecimiento se reconoce en una historia*. No hay acontecimiento sin *representación*, pues ésta cumple una función manifestativa, que consiste precisamente en re-inscribir el acontecimiento en el devenir lineal de lo irreversible. He aquí el trabajo de la *interpretación* (lejano antecedente del análi-

2 Peter Sloterdijk: *Crítica de la Razón Cínica*, volumen II, Taurus, Madrid, 1989, p. 126.

sis periodístico). Pero esto no significa disolver la facticidad del acontecimiento, sino que, por el contrario, es su inalcanzable facticidad como un irreductible *fuera* de la representación, lo que exige y, en ocasiones incluso exacerba el trabajo de la representación (el modernismo trabaja no sólo una nueva manera de sentir, sino también la *manera de sentir lo nuevo*). Como señala Hayden White, advirtiendo dos circunstancias ante cualquier pretensión de objetividad con respecto a los acontecimientos: “el número de detalles identificables en cualquier acontecimiento singular es potencialmente infinito; y la otra es que el contexto de cualquier acontecimiento singular es infinitamente extenso o al menos no objetivamente determinable.”³ En este sentido, el afán objetivista, que denominamos más bien *presentativo*, está incorporado en aquella concepción del acontecimiento histórico que sabe de antemano de su cuerpo representacional, e incluso, retórico. Porque resulta forzoso pensar que el acontecimiento, en tanto que manifestación o irrupción de lo Real, es portador de un en-sí (de lo contrario se disolvería en un puro espejismo), y entonces el problema es cómo la representación entra en relación con ese *su* afuera, que es a la vez su interior. Como si el sentido estuviese astillado y diseminado en una facticidad intrascendente. Es cierto, como señala Ricoeur, que la narración al servicio de la imaginación, incorporando elementos de ficción, no se contradice necesariamente con el trabajo de la disciplina histórica, especialmente cuando se trata de acontecimientos de gran horror “que no se deben olvidar jamás” (también en los que son motivo de admiración). La ficción colabora en acotar la singularidad histórica del acontecimiento.⁴ Sin embargo, ese horror sin duda que tiene que ver también, esencialmente, con el tejido cotidiano de la existencia violentada. Y entonces la narración debe hacerse *escenográfica* en su afán de reconstitución. “Qué curiosa existencia tiene eso que denominamos la “vida cotidiana”. En plena actualidad, atravesados por nuestros usos, hábitos y rutinas, ella se nos hace transparente, la inercial e irreflexiva materialidad de las jornadas nos parece carente de todo significado. El sentido nunca logra llegar hasta ella e inundarla. Ninguna narración la recoge de otra manera que no sea como escenografía o ambiente epocal. Al cabo de los años, sobre todo después de muchos años, *sólo ella queda* para darnos alguna noticia acerca del *paso* del tiempo, y sin embargo sigue careciendo de sentido.”⁵

En el curso del año 2000 el artista visual Rodrigo Bruna desarrolla el proyecto “Redoméstica”. Trabaja con cuatro “casos” de personas que padecieron en carne propia, con resultado de muerte o desaparición, la violencia represiva de los organismos de seguridad de la dictadura militar en Chile. Estas cuatro personas eran dueñas de casa, y las circunstancias criminales de sus muertes se encuentran consignadas en el Informe Rettig, desde donde Bruna ha extraído estos cuatro relatos como, al decir del propio artista, “excusa *formal* del proyecto”. Emperatriz Villagra (38) fue secuestrada cuando llevaba, como todos los días, el almuerzo a su marido en el trabajo; Adriana Dote (27) fue baleada desde un helicóptero cuando se encontraba lavando ropa en el interior de su hogar; Sonia Norambuena (34) fue baleada en la calle cuando regresaba de hacer unas compras; Lila Valdenegro (48), modista, fue secues-

3 Hayden White: *El texto histórico como artefacto literario* [1978-1999], Paidós, 2003, p. 228.

4 “La función de la ficción, en esta memoria de lo horrible, es un corolario del poder del horror, como de la admiración, de dirigirse a acontecimientos cuya unicidad expresa importa.” Paul Ricoeur: *Tiempo y Narración*, volumen III: *El tiempo narrado* [1985], Siglo XXI, 1999, p. 911.

5 S. Rojas: “Materialismo Secular” (sobre la instalación “Crónicas de la Materia”, de la artista visual Josefina Fontecilla), en *Las Obras y sus Relatos*, Arcis, Santiago de Chile, 2004, p. 141.

trada desde su hogar, la casa fue allanada y saqueada. Debido precisamente a esa pretensión de fidelidad a los hechos, el informe pone las condiciones para la reconstrucción de lo nimio, haciendo posible un cierto *pathos* de lo insignificante, una pasión por lo intrascendente. ¿Qué había cocinado Emperatriz para su marido ese día en que fue secuestrada? ¿Qué ropa lavaba Adriana cuando dispararon desde el helicóptero sobre su casa? ¿Qué había comprado Sonia en el almacén cuando fue baleada? ¿En qué prenda de vestir trabajaba Lila cuando entraron sus raptos en la casa? ¿No ocurre acaso que toda mirada excesivamente atenta y concentrada en los detalles es también, y por lo mismo, una mirada distraída? Esta es precisamente la mirada que, provocada por el horror que subyace a la higiene burocrática del informe, busca los retazos de una historia cuya materialidad yace oculta por la trágica gloria del sentido. Entonces, la infinitud de detalles, que son el cuerpo mismo del acontecimiento en su facticidad irreductible, hacen del acontecimiento una ausencia, que sólo puede ser rememorado como un hecho de lenguaje.

No se trata sólo de un afán por saber-ver lo que aconteció. Sino también de acceder al sentido, de comprender su necesidad narrativa y en eso su fatalidad. Entiendo por fatalidad la irrupción de aquella necesidad en el tiempo circular de lo cotidiano, precisamente porque esa circularidad, la de la cotidiana sobrevivencia, no es narrativa. Tampoco es el tiempo circular un tiempo originario, sino que se construye contra el caos de la máxima contingencia, en el imperio de las necesidades, anterior a toda economía. El tiempo que corresponde a la producción material de la vida, es un tiempo cíclico, sin conflicto, en la medida en que dicha producción está en una relación muy directa con la escasez y, en ese sentido, con las propias necesidades. En situación de sobrevivencia, la temporalidad marcha adherida a la existencia, se agota en cada tarea, pero esto es también la condición de su pertenencia a un mundo, su inscripción en una economía general de la materia.

¿Cómo abandona la existencia de los hombres el tiempo circular y se hace a la historia? En cierto sentido, la pregunta podría ser la siguiente: ¿cómo es que comienza el hombre a abandonar el reino de la pura necesidad material e ingresa en una historia? Pero, en buena medida, la historia como narración ha sido precisamente la historia de esa salida desde el tiempo circular. Es lo que conocemos como *emancipación*. Si toda historia, en su sentido moderno, narra la progresiva humanización del devenir temporal, entonces la historia narra *la progresiva historización del tiempo*, esto es, el abandono del reino de la necesidad. Pero, esto implica a la vez el ingreso en una *necesidad* narrativa, en virtud de la cual el tiempo circular de la sobrevivencia entra en relación con una temporalidad que viene a colmar la ausencia. La expectativa de acontecimiento (portador de una cierta plenitud), sólo sería posible por la previa desocupación del presente que inaugura un futuro incierto. Lo que queremos decir es que la historia no se inaugura simplemente con el advenimiento de la narratividad de la existencia (cosa que, por lo demás, sería en esos términos absolutamente inexplicable), sino por *una catástrofe en el tiempo circular*. En esta circunstancia es posible pensar que el acontecimiento histórico no sólo es portador de un real “en-sí”, sino que es ante todo un proceso de *realización*. He aquí su necesidad, en que la trascendencia parece penetrar la facticidad, en un acontecimiento fechado, dándole curso al devenir. Pero, insistamos, la historia “vívida” no es de buenas a primeras una narración, sino la violenta apertura del tiempo vacío, hacia un futuro infinito. Antes de la historia, acontece un tiempo que es demasiado. La historia es, ante todo, *demasiado tiempo*.

Historia y destierro: encontrarse arrojado en el tiempo

Heidegger ha desarrollado en su filosofía esa relación originaria del hombre con el tiempo en el que acontecerá la historia, esa relación a la que cabe denominar más propiamente como *apertura*. La apertura del hombre al ser, esto es, la condición de ser el hombre mismo el claro del ser, el *aquí* de su manifestación, de su des-ocultamiento, esa apertura, decimos, implica en el hombre un *proyectarse*. Es decir, el encontrarse el hombre *arrojado* (como un recién llegado, como una criatura que se ha despertado en medio de lo que pasa) resulta “asumido” por éste como un proyecto, una *preocupación* que se articula en un horizonte temporal. Pero esto no significa que el hombre sea sujeto de su proyectarse, porque *proyectarse* no es algo que decida el hombre. Este se encuentra *arrojado*, y es ese mismo arrojado el que *acontece en el tiempo*, que no es por cierto un tiempo “cronológico”, porque el arrojado es la apertura del hombre al “peso”, a la trascendencia del ser, el arrojado es, pues, también, su condición de “recién llegado”, pero esa trascendencia no se impone en el espacio sino que se proyecta en el tiempo. Podría decirse que el hombre se encuentra *arrojado en el tiempo*.⁶

El proyecto no es la lucidez del hombre que como sujeto se “recupera” desde su condición de expuesto, pues si pudiera decirse que al hombre se le escapa su existencia, lo cierto es que eso ocurre justamente en el proyecto al que ha sido arrojado. Es decir, es precisamente en el existir proyectado que el hombre se desorienta y podría entonces reclamar un sentido.⁷ Por el contrario, si el proyecto fuera obra del hombre que como sujeto decide su existencia, su horizonte temporal se iluminaría por obra de una voluntad práctica, “con propósitos”, pero no es este el sentido del proyecto al que el hombre ha sido arrojado por el ser (por el des-ocultamiento del ser). El existir del hombre arrojado en la existencia hace de esta un encargo para el hombre, una tarea. El hombre debe, por decirlo de alguna manera, *hacer algo con su existencia*, y esto es precisamente lo que vendría a develarse para el hombre moderno. El hombre necesita orientarse en medio de la trascendencia que como tal trascendencia se manifiesta, el *proyecto* no satisface esa necesidad, sino que, por el contrario, señala el hecho de que es en el *tiempo* que el hombre se abisma ante la trascendencia, y es a ese devenir trascendente del tiempo lo que nombra en principio el término *destino*.⁸ Retomemos, entonces, la pregunta que dejamos enunciada más arriba. ¿Cómo abandona la existencia de los hombres el tiempo circular y se hace a la historia?

6 “El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser. (...) el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto su esencia.” *Carta sobre el Humanismo* (Alianza, Madrid, 2000, p. 49). No se trata, pues, de una elección “libre” en el sentido del existencialismo sartreano.

7 “(...) el hombre es porque ha sido arrojado [Geworfenheit], es decir, ex-siste contra el arrojado [Wurf] del ser y, en esa medida, es más que el *animal rationale* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser.” *Ibid.*, p. 57.

8 Para aclararlo en términos de la subjetividad que en este caso resulta totalmente desbordada, podría decirse que en mi propio tiempo algo fundamental se (me) escapa, lo cual significa que no se trata entonces de “mi” tiempo o que la historia en curso no es la historia propia o que mi historia es la puesta en curso de algo que no soy yo.

La democratización de la historia irreversible

Sólo con lo incierto y la expectativa de acontecimientos inéditos adviene al mundo el tiempo irreversible, pues se trata, en efecto, de la idea misma de *acontecimiento*. Entendemos aquí el acontecimiento como aquello que no sólo “ocurre”, sino que ante todo le ocurre a “alguien”; es decir, el acontecimiento es por entero un hecho de la historia *humana*. Pero esto supone que lo humano se ha recortado y destacado del devenir cíclico de la naturaleza, que se ha distanciado de sus propias necesidades y, en general, de su finitud. El tiempo irreversible comienza por lo tanto, necesariamente, como el tiempo del poder. “El tiempo irreversible -escribe Debord- es el tiempo de aquel que reina; y las dinastías son su primera medida.”⁹ La imagen es interesante, porque señala el hecho de que el soporte de la temporalidad propiamente humana (la historia) es el tiempo cíclico de aquellos cuya existencia permanece sometida a la producción material de la existencia, no sólo de ellos mismos, sino también de los señores. Pero también señala que el advenimiento del tiempo histórico está sujeto al régimen de la escasez, y que la “historia vivida” es por lo tanto un bien de consumo de las clases privilegiadas. Se entiende entonces que esa temporalidad de lo inédito transcurre lejana e indiferente al sufrimiento de los cuerpos del tiempo circular: “Los *poseedores de la historia* han puesto en el tiempo un sentido: una dirección que es también una significación. Pero esta historia se despliega y sucumbe a parte; ella deja tal cual la sociedad profunda, pues ella es justamente lo que queda separado de la realidad común.”¹⁰ Entonces, la democratización de la historia, esto es, del carácter “aconteciente” del devenir, corresponde a la democratización del tiempo irreversible. Cabe preguntarse, sin embargo, si acaso el hecho de que el tiempo histórico transcurra separado y distante del cuerpo social y de la producción material de la existencia, nos indica desde ya que eso que podría denominarse como la “existencia histórica” es siempre asunto de una representación. Por lo tanto, el problema consiste en la producción social de esa representación (como espectáculo).¹¹

Con el monoteísmo se introduce la idea de un acontecimiento que *origina el tiempo* irreversible, esto es, la historia propiamente tal. Porque ya no se trata de un tiempo mítico, sino de aquel acontecimiento en virtud del cual Dios se ha dado a los hombres en una experiencia y un saber propiamente humanos.¹² Se trata, con

9 Guy Debord: *La Sociedad del Espectáculo* [1967]. Traducción Rodrigo Vicuña Navarro. Ediciones Naufragio, 1995, párrafo131, página 86 (se indican en este orden en adelante).

10 *Ibid.*, par. 132, p. 87. Queda “separada” precisamente porque el devenir irreversible no puede incorporar a su serie de acontecimientos el tiempo circular sin que éste pierda su condición de soporte “natural” de la existencia de los señores del tiempo. La soberanía de los señores implica la conciencia de una relación soberana (originariamente desde sí) con el tiempo histórico, cuya condición es precisamente la escisión de la existencia del señor, pues descansa materialmente en *otro*, al que no puede ver.

11 Como señala Le Goff: “Convendría preguntarse principalmente sobre una cierta impotencia de la humanidad para pensar realmente el futuro.” *El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*. Paidós, Barcelona, 1982., p. 84. Habitualmente la representación del futuro se realiza sobre la base del pasado como modelo.

12 “En esta categoría [las “religiones del futuro”], que es la del judaísmo y del cristianismo, se encuentran las grandes religiones reveladas, el zoroastrismo (y el parsismo) y el islamismo. Tales religiones consideran la historia como una revelación en el curso de la cual Dios, por medio de sus profetas, anuncia y guía la realización de su reino: ‘La historia es parangonable con un drama que corre hacia su fin inevitable’ [citando a Bleeker].” J. Le Goff, *op. cit.*, p. 60.

todo, de un tiempo “semihistórico”, en la medida en que la historia -todavía no secularizada por la idea del progreso- se orienta hacia el advenimiento de una plenitud fuera de la historia: “La religión semihistórica establece un punto de partida cualitativo en el tiempo, el nacimiento de Cristo, la fuga de Mahoma, pero su tiempo irreversible (...) está de hecho invertido en el pensamiento religioso como *una cuenta hacia atrás*: la espera, en el tiempo que disminuye, del acceso al otro mundo verdadero, la espera del Juicio Final. La eternidad salió del tiempo cíclico.”¹³ Es decir, ahora la eternidad no corresponde a la totalidad del ciclo que se repite una y otra vez, no se trata ya del “eterno retorno”, sino que es aquello que está *más allá del tiempo*, como promesa de reunión al cabo de los siglos. Debord habla de una religión “semi-histórica” en cuanto que el tiempo que transcurre es lo que resta para al acabamiento del tiempo, para su consumación. En este sentido, podría decirse que es la revelación monoteísta el primer paso en la historia hacia una temporalidad exclusivamente humana, por cuanto la primera forma del sentido es la de un acabamiento del tiempo.

Memento mori

El desarrollo de la historia de la individualidad y más tarde de la idea del progreso, se debe en buena medida a la catástrofe que sufre la ordenada subordinación de la tierra al cielo, cuando, por ejemplo, la muerte hace su aparición *espectacularmente* descarnada en la “peste negra”. “Al ocaso de la Edad Media, el tiempo irreversible que invade la sociedad es sentido, por la conciencia adherida al antiguo orden, bajo la forma de una obsesión de la muerte. Es la melancolía de la disolución de un mundo, el último en el que la seguridad del mito equilibraba aún la historia; y para esta melancolía toda cosa terrestre se encamina solamente hacia su corrupción.”¹⁴ La subjetividad moderna se constituye en parte con esta conciencia del tiempo lineal, en que el hombre se encuentra en la intemperie, entregado a fuerzas que no pudo controlar, una fatalidad que no deviene conforme a un sentido, sino más bien sumido en una “naturaleza” de cuyo ciclo restaurador el hombre ha sido expulsado, porque éste se descubre completamente histórico.¹⁵

Entre el fin de la Edad Media y el inicio del Renacimiento el hombre se descubre en universo terrible, en el que prima el temor a la muerte. Es la época de las representaciones de la danza macabra, en las que se ve de alguna manera anunciando el humanismo renacentista, que emerge de un mundo cuya fatal materialidad se ha mostrado en toda su desnudez. “La danza macabra hace pensar en la muerte a los que viven desocupados, sin pensar en su salvación, entregados al juego de las pasiones terrenales [el significado de la danza macabra es el *Memento mori*] (...) En la danza de la muerte participan todos: el papa y emperador, caballero y villano, mendigo y vagabunda, hidalga y ramera, representantes de todas las capas sociales

13 *La Sociedad del Espectáculo*, op. cit., par. 136, pp. 89-90.

14 *Ibid.*, par. 138, p. 91.

15 “En esta diversidad de la vida histórica posible, el tiempo irreversible que arrastraba inconscientemente a la sociedad profunda, el tiempo vivido por la burguesía en la producción de mercancías, la fundación y la expansión de las ciudades, el descubrimiento comercial de la Tierra -la experimentación práctica que destruyó para siempre toda organización mítica del cosmos- se reveló lentamente como el trabajo desconocido de la época, cuando la gran empresa histórica oficial de este mundo hubo fracasado con las Cruzadas.” *Ibid.*, par. 137, p. 91.

y todas las edades.”¹⁶ Podría conjeturarse en este sentido que el origen del tiempo “disponible” para sí, las primeras formas sociales del tiempo “libre”, nacen precisamente de esta resignación frente a la fatalidad, tiempo vacío, des-ocupado, caído de la bienaventuranza predestinada, entregado el hombre a lo incierto y al mal, y también a la tarea de llenar ese tiempo que por primera vez se devela como un tiempo propio, un tiempo, por decirlo de alguna manera, personal, subjetivo.

Pero entonces, el tiempo humano es aquel que cae de la circularidad como desde la plenitud, y el hombre se entrega a la tarea de representar esa fatalidad: “[La Danza Macabra representaba, además del horror a la omnipotencia de la muerte] la absoluta igualdad de todos ante la muerte. (...) única igualdad en un mundo que descansaba política, social y económicamente en la desigualdad considerada divina.”¹⁷ Es decir, la igualdad es ante todo igualdad ante la fatalidad, en un mundo desjerarquizado en el que la totalidad de los seres humanos resultará admitida en el reino terrenal, que en este contexto ha devenido en un universo de la escasez, de la finitud, de la carencia y la inseguridad. Los hombres y mujeres de carne y hueso se perfilan, literalmente, en las imágenes. En efecto, al irse “democratizando” la idea de la muerte “la representación –escribe Debord– cobra un carácter más realista: en lugar de los tipos, un tanto abstractos, aparecen hombres y mujeres de carne y hueso, observados en sus peculiaridades características. Con esto la danza macabra se vuelve crítica social, una crítica social que deja profunda impresión en los ánimos, precisamente por salir de la desdentada boca de la Muerte, la imparcial e insobornable. Y a medida que esta crítica va abarcando los vicios y debilidades de un mayor número de clases sociales, el público, cada vez más heterogéneo, acrecienta su interés por las obras de este tipo.”¹⁸ Esta admisión se realiza también incluyendo a la gente humilde, incluso los pícaros y hampones, pues, en efecto, la admisión universal de los tipos humanos en su singularidad implica la emergencia de la diversidad y heterogeneidad del género humano, mirado con ojos terrenales.

El futuro de la subjetividad desterritorializada

La democratización de la historia estaría internamente relacionada con los procesos de emancipación, en la medida en que estos procesos son también procesos de constitución de subjetividad, y cuya temporalidad, precisamente por originarse conforme a lógicas de la emancipación, es lineal e irreversible. Sin embargo, es claro que los procesos de globalización ponen radicalmente en cuestión las histo-

16 Paul Westhein: *La Calavera*, Fondo de Cultura Económica, tercera edición, México, 1983, p. 52.

17 *Ibid.*, p. 69. “[Según Paul Buchheit] las danzas macabras son esencialmente una manifestación de las tendencias democráticas que surgieron en la última Edad Media, sobre todo en las ciudades y vinieron a transformar una situación falta de alientos vitales.” *Ibid.*, p. 72. Hay que señalar que un autor como Jean Divignaud no comparte esta tesis: “No puede decirse que la ‘Edad Media’ haya propuesto una ‘imagen del hombre’ unitaria y común si medimos la distancia entre los esfuerzos de la mística teatral y la diversidad de condiciones sociales e individuales.” *Espectáculo y Sociedad*, Tiempo Nuevo, Caracas, Venezuela, 1970, p. 73. Esto se debe, según Divignaud, a que la *individualidad*, condición histórica fundamental de toda forma de universalización, en la medida en que implica un tipo antropocentrismo (que concibe al hombre en cada caso como núcleo generador común de sus comportamientos subjetivos) que no existía en la Edad Media. Pero antes de medir la validez de ambas tesis, debemos desarrollar la tesis “materia- lista” de Debord.

18 *Ibid.*, p. 73.

rias narrativas, en la medida en que los “sujetos” históricos se desterritorializan, poniendo de antemano en cuestión cualquier forma de necesidad narrativa.¹⁹ Permitásenos al respecto, y para finalizar, considerar una de las tesis del polémico libro de Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*. Se trata de entender el hecho de que la época en la que prima el orden internacional sobre lo nacional, la época en que la paz perpetua opera como el horizonte de un estado de excepción bélica permanente, la época de la mayor conflictividad nunca acontecida (pues se realiza a escala planetaria), es la época en que el estado de paz está tan cerca como nunca antes lo había estado, de hecho, es casi como si ya se hubiese realizado, y por ello el uso de la fuerza en el imperio no requiere más legitimidad que su efectividad. La tesis de Hardt y Negri en este punto es tan compleja como interesante: “En este proceso [de nacimiento de la cristiandad y expansión durante el Imperio Romano] se construyó y consolidó un enorme potencial de subjetividad representado por la profecía de un mundo que vendría, un proyecto milenarista. Esta nueva subjetividad ofrecía una alternativa absoluta al espíritu del derecho imperial: una nueva base ontológica. En esta perspectiva, el imperio fue aceptado como ‘la madurez de los tiempos’ y la unidad de toda civilización conocida, pero fue combatido en su totalidad por un eje ontológico y ético por completo diferente. En el momento actual estamos ante una situación semejante (...).”²⁰ Es decir, se trata de una subjetividad que se constituye en conformidad con un *tiempo porvenir*, y por lo tanto en el presente sólo puede ver el porvenir que se anuncia y que, incluso, en cierto modo ya ha llegado.

El “potencial de subjetividad” es la producción de subjetividad en el tiempo, es decir, una subjetividad que se constituye en conformidad con el tiempo futuro y por lo tanto cabe denominarla como un “potencial”, porque no tiene su centro de gravedad, en sí misma, sino en lo que vendrá. ¿Cómo se constituye históricamente ese “potencial”? ¿Cómo es que en algún momento de la historia de Occidente el tiempo se transforma en “futuro” y proyecta la subjetividad hacia un devenir *a priori* carente de contenido? La concepción y la “vivencia” de un tiempo “vacío”, un tiempo que se despliega desde el presente como fuente de incertidumbre y, por ende, como objeto de temores y expectativas, resulta ser un elemento muy importante para comprender la multiformidad de lo humano. Aquella se nos aparece como una condición *sine qua non* de la humanización del tiempo, en que *lo humano lo llena todo*. Es precisamente lo que aquí cabe entender por *subjetividad*. No se trata simplemente de la ilusión de la soberanía de la individualidad, en la que el sujeto permanece libre conforme a la espontaneidad de su “fuero interno”, sino, por el contrario, de la posibilidad de que la vida humana pueda ser articulada desde el “exterior”, y no sólo de una sino de múltiples maneras. El proceso de constitución de la subjetividad moderna permite describir la historia de la constitución de los mecanismos del poder en la modernidad.

En efecto, dada la humanización del tiempo en la figura de la historia (como historia humana), que describe un progresivo y acelerado proceso de secularización en la modernidad, se desarrolla un complejo proceso en el que se articulan,

19 Como señala Joseph Fontana: “El mero regreso a la forma narrativa tradicional resulta ser una falsa solución a un problema al que hay que enfrentarse asumiéndolo en toda su complejidad: el de la necesidad de recuperar una visión global, lo que exige plantea seriamente el análisis de los criterios de ordenación que ha de definir esta globalización.” *La historia después del fin de la historia*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 20.

como en una espiral, la individualidad, la democracia (entendida especialmente como el acceso cada vez mayor a los bienes, en una sociedad en que la mercancía invade todas las dimensiones de la vida social), el poder y el sometimiento. Foucault, a quien Negri y Hardt siguen en este punto, distingue dos momentos en el desarrollo del poder en la sociedad moderna.²¹ Primero, el momento que corresponde a lo que Foucault denomina la *sociedad disciplinaria*: “La sociedad disciplinaria es aquella en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas.”²² Es decir, el poder opera en el comportamiento de los sujetos y, en este sentido, en el ámbito de una cierta exterioridad de los cuerpos con la que al sujeto se le impone, por así decirlo, “colaborar”. La disciplina supone una resistencia, pues se ejerce contra la “desviación”, cosa que no podría ocurrir si no fuera porque se supone precisamente esa tendencia o potencia de desviación. En este sentido señala Deleuze que “el único objeto de la fuerza [esto es, del poder como fuerza disciplinante] son otras fuerzas, y su único ser la relación: es ‘una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, futuras o presentes’ (...), un conjunto de acciones sobre acciones posibles”.²³ El individuo corresponde, pues, a una fuerza de resistencia que es necesario someter. En este sentido, el poder no ha ingresado totalmente a la vida misma, no opera a partir de ella, sino contra ella. El poder conforma una realidad biopolítica porque opera sobre los cuerpos. El poder no actúa simplemente sobre la conciencia o sobre la ideología, lo cual supondría allí una esfera de autonomía soberana que habría que conquistar “primero”, sino que esa esfera resulta también conformada por el disciplinamiento de los cuerpos. Por lo tanto, si el asunto del poder como fuerza disciplinante es la resistencia del individuo, entonces su efecto podría ser denominado como de *territorialización*. Mas no simplemente porque normaliza y determina externamente el comportamiento de los individuos, sino ante todo porque en esa operación produce una identidad en los cuerpos, incluso en aquellos que se asumen a sí mismos como “resistentes”, aquellos a los que la resistencia les da un “sí mismo”. En efecto, el ejercicio brutal del poder represivo impone una idea “ingenua” del poder, más aún, una *imagen* del poder: como si se tratase de un cuerpo tentacular, como una estructura piramidal, como algo que podría ser denominado todavía con el término “sistema”, como una siniestra racionalidad instrumental que se ejerce desde el “secreto de estado” y el delirio de un dictador. En esas condiciones, resulta casi necesario pensar el poder como un *sujeto*, y en eso pensarse a sí mismo por entero a partir de esa resistencia, imaginándose a la vez afuera del poder que, como prepotente transcendencia, se me opone desde un lugar que siempre está más allá, pero que está. Desmantelar críticamente esa representación totalizante del poder será un trabajo con el lenguaje.

“En la sociedad disciplinaria, la relación entre el poder y el individuo continuaba pues siendo una relación estática: la invasión disciplinaria del poder correspondía a la resistencia del individuo. En cambio, cuando el poder llega a ser completa-

20 *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 33.

21 Los autores señalan que su lectura de Foucault con respecto al proceso del poder en la modernidad, de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control, está orientada por la exposición de Deleuze en su libro sobre Foucault (*Foucault*, Paidós, Buenos Aires, 1987).

22 *Ibid.*, p. 35.

23 *Ibid.*, p. 99.

mente biopolítico, la maquinaria del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrolla en su virtualidad.”²⁴ El rendimiento del poder es en ambos casos *relacionar* individualidades en el cuerpo de una red cuya realidad trasciende las subjetividades en juego. Podría decirse que en el caso de la sociedad disciplinante, el poder se ejerce en el espacio (el tiempo está “capturado” en la reglamentación de los cuerpos), siendo el panóptico su modelo arquitectónico ejemplar. En cambio, en la sociedad del control, en el que el poder termina por hacerse totalmente biopolítico, el poder se despliega en el tiempo, y por lo tanto la operación de relacionar se realiza como *integración*, sin solución de continuidad en el tiempo.

24 *Imperio*, p. 37.