

Eduardo Maura

De la “reproductibilidad técnica” al “retweet”. Estética y política en la era de su RT

Eduardo Maura*

Universidad Complutense de Madrid

eduardo.maura.zorita@gmail.com

La defensa de lo mortal es lo contrario de estar enojado a causa de ello.

G. W. F. Hegel

1. En el marco de qué crisis de régimen...

En las últimas décadas, tanto en el campo del pensamiento filosófico como de la teoría social, han proliferado numerosos diagnósticos de amplio espectro sobre las consecuencias del nuevo modo de regulación post-liberal y sobre la necesidad de pensar las profundas transformaciones de los modos de movilidad social e individualización de los estilos de vida que ha acarreado. Muchos de estos diagnósticos se ocupan de la importancia creciente que tiene el intercambio de información a través de las redes sociales.

* Este texto amplía una intervención el primero de julio de 2014 en la jornada ¿QUÈ VOL DIR POLITITZAR-SE AVUI? DE LA POLÍTICA A LA FILOSOFIA I DE LA FILOSOFIA A LA POLÍTICA en la Universitat Pompeu Fabra (Barcelona), organizada por Sonia Arribas (UPF) en el marco del proyecto de investigación MINECO FFI2012-36339 ("Vida dañada y marcos de lo sensible").



Asimismo, en el contexto español, entre otros que no consideraré en estas páginas, los nuevos repertorios políticos han partido, muy particularmente tras y a través de los movimientos 15-M (movimientos sociales, voces intelectuales cada vez más numerosas, nuevos partidos, etcétera), de la idea de una profunda crisis de régimen, en referencia al régimen del 78, y de la hipótesis de un ciclo social, político y económico cuya potencia de ruptura sería mucha o poca en función del diagnóstico (no es lo mismo pensar la crisis de régimen desde el punto de vista de la ventana de oportunidad, siempre estrecha, para acceder a las instituciones, que pensarlo en pura clave de movimiento o de contracultura, o desde el punto de vista de alguna aleación, alianza o cooperación posible entre diferentes posiciones y prácticas), pero potencia de ruptura al fin y al cabo. En torno a estos procesos gravitan también los estudios sobre la Cultura de la Transición (CT), en los que se trata de analizar los efectos políticos, creativos, afectivos y culturales de la peculiar conexión entre arte, cultura, economía y Estado en el marco de la gestación de la institucionalidad democrática española.

Aunque estos debates son fundamentales y merecen toda la atención que la filosofía sea capaz de ofrecer, hay un tercer aspecto, más transversal, que me interesa considerar antes: ¿cuáles de estos intercambios en condiciones de “sociedad de la información” tienen consecuencias políticas para los sujetos? O mejor al revés, ¿en qué sentido la construcción social de la subjetividad puede politizarnos? En condiciones de crisis de la política tradicional y de auge de las nuevas formas de penetración política en las realidades individuales y colectivas, ¿qué significa politizarse hoy? Manuel Sacristán sugería en una ocasión que “la profundidad no se alcanza más que desde algún lugar de la superficie”. Pues bien, en las condiciones descritas, un buen lugar de la “superficie” de lo político son las redes sociales. Trataré, por tanto, de aproximarme al problema de qué

significa politizarse a partir de una reflexión más general sobre los procesos de subjetivación en red.

Comienzo por dos lugares comunes: (1) entre activistas y expertos en comunicación política hay un acuerdo total en que las redes sociales son esenciales para cualquier actividad política (lo sabemos por Egipto o Túnez, por Siria, Nueva York, Madrid, Barcelona, Fortaleza o Río, lo sabemos por las retransmisiones en *streaming* de grandes concentraciones y movimientos sociales o por el protagonismo de Julian Assange y Edward Snowden); y (2) toda sociedad, además producir bienes y servicios, “crea igualmente un gran número de construcciones simbólicas” a través de las cuales “elabora una representación de sí misma y del mundo en la cual está inserta y propone, o impone, a sus miembros unas identidades y unos modos de comportamiento. Dependiendo de las circunstancias, la producción de sentido puede desempeñar un papel igual o mayor que la satisfacción de las necesidades primarias”¹.

En nuestros días se impone una peculiar construcción simbólica de nuestra relación con la realidad de acuerdo con la cual las nuevas técnicas comunicativas son fundamentales: por ejemplo, los dispositivos de la industria cultural 2.0 nos permiten, con apenas un móvil y una conexión WiFi, construir una subjetividad exitosa en un mundo abierto, e incluso convertirnos en nuestro propio aparato de ventas. Generan formas de estar en el mundo, de expresarse y emitir continuamente juicios sobre el mundo que nos autorizan a decir que nunca antes en la historia tantas personas habían compartido tanta información en tantos niveles diferentes, desde el más fragmentario hasta el más vinculante, desde el hipervínculo de consumo rápido hasta la política de imágenes más compleja.

¹ Jappe, Anselm (2012), *Crédito a muerte*, Logroño, Pepitas de Calabaza, p. 224. Trad. Diego Luis Sanromán Peña.



2. Interactividad e interpasividad

En todo caso, es difícil no sentir un cierto malestar ante esta marejada de datos e imágenes: como mínimo, el malestar que produce que tantas personas tengamos la oportunidad de posicionarnos ante el mundo señalando qué algo “nos gusta” o “ya no nos gusta” en Facebook, o retuiteando aquello que más nos gusta o más nos indigna, con la única salvedad de que ese “poder decir todo que lo que pensamos” parece construirse a costa de que no tenga consecuencias. Si Turquía prohíbe Twitter, nos indignamos legítimamente, igual que si la Ley de Seguridad Ciudadana del ministro Fernández Díaz persigue a quienes retransmiten abusos policiales con su teléfono móvil. Y tenemos razón, porque se trata de ataques flagrantes a la libertad de expresión. Sin embargo, siempre queda ese resto de inquietud: ¿de verdad tiene consecuencias lo que hacemos y decimos en redes? Sabemos perfectamente que “no va de suyo que el conocimiento de una situación implique el deseo de cambiarla”², y, en ese sentido, nos preguntamos: ¿qué relación existe entre la red social y la realidad socioeconómica, política, afectiva y psicológica de los individuos que la componen? ¿Cómo construir una voz y una posición propia en el mundo si, ante la magnífica oferta de contenidos, en el fondo las opciones siguen siendo solamente “Me gusta”, “Ya no me gusta” y “Compartir”?

A este respecto, puede servirnos algo que Žižek comenta en uno de sus libros sobre Lacan. Generalmente consideramos que vivimos en una era *interactiva*: tocamos la pantalla de nuestro teléfono, vemos cine en 3-D y televisión a la carta en nuestros ordenadores, hablamos con nuestros amigos a

² Rancière, Jacques (2010), *El espectador emancipado*, Castellón, Ellago, pp. 33-34. Trad. Ariel Dillon.

través de redes sociales que nos permiten señalar, en todo momento, si algo nos gusta o no nos gusta, etc. Los partidarios de la nueva configuración social de la comunicación suelen señalar que el tipo del espectador pasivo ha caducado: ya no hay observadores pasivos, sino sujetos activos que expresan sus preferencias de consumo y disfrute³.

Žižek propone, siguiendo al teórico social Robert Pfaller, la idea de la *interpasividad*: el reverso de la interacción es el hecho de que el objeto se apropia de mí y de mi situación de pasividad y actúa por mí (no me estoy riendo, pero la risa enlatada al fondo de la comedia que veo por televisión ríe por mí). Nunca hay tiempo para hacer las cosas, pero sí para grabarlas o descargarlas, de tal manera que uno acumula montones de cosas en su ordenador (películas, música, libros) que no podrá disfrutar, pero que de alguna manera el ordenador disfruta por nosotros. Por mucho que nunca vaya a escuchar toda esa música, el hecho es que mi colección me produce satisfacción. No gozo de la experiencia de escuchar música, sino que se la cedo a otro (en este caso, a mi ordenador). Obviamente, en este caso, la interpasividad es una forma de falsa actividad, exactamente igual que cuando hablamos mucho o no paramos de movernos porque no queremos que llegue el momento de sentarnos frente a nuestro interlocutor, de quien sabemos que está enfadado con nosotros y de quien esperamos muy pronto una pregunta incómoda.

³ Žižek, Slavoj (2008), *Cómo leer a Lacan*, Buenos Aires, Paidós, pp. 32-40.



3. Políticas del narcisismo

Ni la ciencia oficial ni la conciencia cotidiana logran imaginar algo diferente de lo que ya conocen.

A. Jappe

Asimismo, algunos teóricos críticos han señalado los intensos vínculos que se establecen entre la economía material y la economía psíquica y libidinal (Benjamin, Adorno, Dahmer, Bourdieu, Jappe, etc.). Anselm Jappe apunta hacia el vínculo entre las nuevas formas sociales de comunicación y una potencial regresión al narcisismo y al infantilismo. El lactante, en un etapa inicial a la que Freud aludirá con la expresión “sentimiento oceánico”, siente una unión indisoluble y potencialmente eterna con la madre, libidinal, material, psíquica y corporal. El niño debe superar esta fase de tranquilizadora fusión (narcisismo primario) y acceder a la realidad: solo así podrá llevar una vida adulta razonablemente normal, tener “una valoración realista de sus fuerzas y de sus límites, y [...] renunciar a los sueños infantiles de omnipotencia”.⁴ Este proceso tiene que ver con la educación, con el principio de realidad, etcétera, así como con todos los posibles casos de evolución no satisfactoria de la vida psíquica (donde entran en juego las neurosis e incluso las psicosis). Obviamente, el niño no avanza solo en este camino: necesita apoyo, necesita criterios que muchas veces son proporcionados, no siempre de manera adecuada, por el conjunto de construcciones simbólicas al que nos referíamos antes y entre las cuales destacan la cultura, la religión y la familia.

⁴ Jappe, Anselm, *Crédito a muerte*, ob. cit., p. 232.

¿Qué relación se establece entre el narcisismo y la red social, además del hecho social innegable de que la red opera como dispositivo de diseminación global de uno mismo y de sus opiniones? Lo interesante es el tipo de relación que se establece entre una realidad inestable y cambiante y un sujeto que la gobierna a golpe de clic de ratón. ¿Qué relación establece con las cosas sociales y con los productos artísticos una subjetividad intensamente expresiva, pero en cierta medida mutilada por la dicotomía, a todas luces insuficiente, entre “me gusta” y “ya no me gusta”?

Se trata de una relación narcisista, en la medida en que esta subjetividad considera que las cosas existen solo en tanto que susceptibles de gustarle, o ya no gustarle, o peor aún, que las cosas solo existen si pueden gustar o no gustar: en la formulación freudiana clásica, el niño desarrolla sus primeras satisfacciones sexuales autoeróticas “a remolque de funciones vitales que sirven a la auto-conservación”⁵, por ejemplo tomar el pecho, de ahí que sus primeros objetos sexuales sean habitualmente la madre o las personas encargadas de su cuidado. De esta manera, señala Freud, las pulsiones sexuales se *apuntalan*, es decir, toman pie en las pulsiones yoicas, de tal manera que auto-conservación y libido (de objeto) se solapan. Por otro lado, está la *elección de objeto* de amor posterior (a la madre) *de acuerdo con el ideal de uno mismo*, no de la madre. La búsqueda de uno mismo como objeto de amor da pie a Freud a proponer la hipótesis del narcisismo. Entre sus múltiples expresiones se hallan las dinámicas de amar toda la vida a quien nos da de comer, de buscar objetos de deseo a los que no necesitemos amar para evitar cualquier parecido con aquel amor nunca superado (a uno mismo y la madre por igual, en tanto que inseparables), de degradar

⁵ Freud, Sigmund (2008), “Introducción del narcisismo” (1914), *Obras completas XIV*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 84. Trad. José Luis Etcheverry.



psíquicamente nuestros objetos sexuales, de enamorarnos solo de quien es capaz de protegernos, de desear a las personas que tienen lo que nos gustaría tener, y, muy notoriamente, la dinámica del amor de los padres a sí mismos a través de unos hijos que habrán de colmar todas las expectativas de sus progenitores: amor, en suma, por aquello que le permite al sujeto cumplir con el ideal del yo que se había atribuido (familiar, laboral y socialmente) aunque solo sea a través de otra persona.⁶

De vuelta en las redes sociales, ¿en qué sentido es narcisista la relación entre el sujeto y el hecho social que comparece ante él? Podría decirse que la forma de la experiencia del objeto es narcisista en tanto que: (a) la relación de objeto “se haya cumplido sobre una base narcisista, de tal suerte que la investidura de objeto pueda regresar al narcisismo si tropieza con dificultades”⁷, esto es, al decir de algo que “me gusta” establezco con el objeto una relación tan poco mediada, y necesito tan poco tiempo y tan poco objeto para decir que “me gusta”, que podría decirse que no es que el objeto “me guste”, sino que “me gusto” o me “disgusto” (yo) a través del objeto: el objeto es compatible con mi mirada, con las cosas que habitualmente “me gustan” y que definen mi campo de acción en red (mi personalidad, mis gustos, mi condición humana) y el de mis amistades.

⁶ Freud, Sigmund (2000), “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (Contribuciones a la psicología del amor, II) (1912), *Obras completas XI*, Buenos Aires, Amorrortu, pp. 176-177.

⁷ Freud, Sigmund, “Duelo y melancolía” (1915), *Obras completas XIV*, ob. cit., p. 247. El mecanismo que opera en la melancolía, aunque en principio no guarda analogía con la actividad en red, comparte con ella el hecho de que la identificación narcisista con el objeto sustituye al vínculo de amor con él. Si en la melancolía “la sombra del objeto cae sobre el yo” (p. 246), en el acto de decir “me gusta” es la propia autonomía del objeto, su especificidad, la que es remitida al yo, que puede a partir de ese momento ser juzgado (igual que la instancia crítica censura al yo melancólico) como un objeto más (en red, el yo es juzgado de acuerdo meramente con el criterio de lo que le gusta). La relación con el objeto, tanto melancólica como en red, es siempre ambivalente, mientras que en el duelo, por contraste, es explícita.

En este sentido, al hacer clic en “me gusta” no digo nada sobre el objeto, sino solamente sobre mí. Porque no necesito experimentarlo para que me guste, porque el objeto no me exige nada, ni tiempo ni esfuerzo, porque no tiene que sorprenderme ni señalarme algo desconocido, sino que me basta con reconocer en él algo familiar o relativamente afín, este objeto apenas consiste en una reduplicación del yo al que le gusta, que es tal “yo” y puede decir “yo” precisamente porque le gustan las cosas que le gustan, y no otras.

Esto significa (b) que el conocimiento que adquirimos en red no tiene habitualmente la forma de una adquisición de saberes, sino de un reconocimiento de algo que ya sabíamos (y que de hecho hemos llegado a re-encontrarnos en la red gracias a un conjunto de algoritmos que operan precisamente con nuestras interacciones pasadas, con nuestras búsquedas, con nuestros contactos de correo electrónico, etc.). Cada “me gusta” es una ocasión no para experimentar el placer o displacer de un objeto, una imagen, un vídeo o una historia, sino para reduplicar el yo que, en dicho encuentro, se experimenta un y otra vez a sí mismo. Esto ocurre incluso cuando aprendemos algo que no sabíamos, por ejemplo una cita llamativa de un autor: es extraordinario comprobar cómo determinan la experiencia de lectura las miles de citas curiosas de escritores, personajes históricos, etcétera, que inundan las redes sociales, hasta el punto de que, en mi experiencia como lector e investigador de la obra de Benjamin, que se presta muy bien a esto, he podido comprobar cómo muchísimos lectores no pueden evitar perseguir las citas que ya conocían por las redes, de tal manera que la experiencia de leer por primera vez a alguien, de conocer su obra, se asemeja peligrosamente a la experiencia de re-conocer precisamente las palabras ya conocidas, en un ejercicio de afirmación de lo (siempre) igual en lo (siempre) diferente.



Pero no queda claro si esa transformación del mundo en prolongación de un clic, si esta virtualización de una libertad de expresión irrestricta pero sin consecuencias, realmente implica alguna clase de experiencia, de exigencia para el sujeto, de reconocimiento de las propias capacidades y limitaciones, de asombro, es decir, si implica alguna de aquellas cosas que nos hacen ver que no puede haber yo sin otro, o por decirlo hegelianamente, no está claro en qué sentido esta ampliación de la libertad de expresión es capaz de reconocer algún derecho que no sea el propio, de *reconocer la libertad de los objetos*. Adorno y Jappe sugieren algo importante: la red social alienta los deseos infantiles de omnipotencia y no permite superar ese deseo primario narcisista según el cual no existe ni debería existir ninguna separación entre el sujeto y sus objetos de deseo: “exactamente en esto consiste el rechazo narcisista de entrar en una *verdadera relación objetual* con un mundo distinto del yo”⁸.

4. Las transformaciones de la sociedad en la era de su RT

Solo cuando lo que es se puede cambiar, lo que es no lo es todo

Th. W. Adorno.

Hemos trazado un panorama relativamente sombrío, pero lo peor, o quién sabe si lo mejor, llega cuando nos preguntamos: ¿qué significación política tiene esto para una política transformadora? ¿Tienen razón quienes ven en la red social el futuro de la política? ¿Es cierto, como puede leerse en Twitter, que una de las claves del 15-M fue precisamente que canceló una lógica política televisiva, pasiva, unilateral, dando paso a otra lógica política, de redes, más interactiva, en

⁸ Jappe, Anselm, *Crédito a muerte*, ob. cit., p. 243.

la que el sujeto puede ser más activo que frente al televisor? Por un lado podría decirse que sí, pero por el otro hay aspectos que merece la pena comentar.

Ante esta cuestión hay dos posiciones muy básicas que se aplican también, por cierto, a la relación entre el arte político, las imágenes que nos rodean por doquier y la realidad que pretenden ayudar a transformar: según la primera, la verdadera política, que tiene algo de ciencia social crítica en acto, nos señala una realidad que no queremos o no podemos ver. El marxismo tradicional defiende esta “solidez de lo real”⁹, así como las personas que apelan a los hechos para intentar movilizar las conciencias. Defiende que a la “realidad virtual” hay que oponer la “realidad real”. Esta posición clásica suele conducir a bloqueos sensibles (“yo veo lo que tú no ves”, o quizá “con la que está cayendo, ¿cómo no ves la lucha de clases? ¡Pero si vives en un apartamento con vistas a la lucha de clases!”) y a falsos debates que nunca explican, ni reconocen, que no existe un *continuum* entre lo que uno puede ver en la calle, o en la televisión, o en una obra de arte (la precariedad, la miseria moral y económica, el hecho de que cada vez hay más gente que no sirve ni siquiera para ser explotada), y las decisiones y afectos individuales: la imagen pedagógica, el teatro político que amplía la realidad como una lupa, iluminando lo que no puede o no quiere verse, el arte o la imagen destinada a convertir a los espectadores pasivos en agentes activos del cambio social, etcétera, parece no funcionar. Donde uno ve, en virtud de su conocimiento más o menos científico de la estructura profunda de la sociedad, la injusticia más enorme, otro ve el despliegue imperturbable de la normalidad, injusta pero inmutable, de las leyes naturales de la vida social. E incluso si las dos personas vieran lo mismo, su respuesta política sería impredecible, y no respondería a criterios éticos (el políticamente activo es altruista y el que se

⁹ Cfr. Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*, ob. cit., p. 36.



queda en casa es egoísta) ni a criterios económicos (a uno le va bien, a otro mal).

El problema quizá no sea uno moral o cognitivo, sino de dispositivo: las formas tradicionales de conciencia política que transmiten mensajes (marxistas, anarquistas, pero también liberales y conservadoras) y ofrecen modelos alternativos o ayudan a descifrar representaciones ideológicas, no parecen tener grandes efectos, aunque sea difícil medir esto. Con ello emerge la melancolía de izquierda¹⁰, unas veces con nostalgia, otras con desesperación y rabia ante los repertorios blandos de los movimientos sociales y los nuevos partidos. El argumento es bien conocido: la crítica de la sociedad consiste, en el fondo, en un repertorio de los motivos por los que desde Lenin no hay crítica posible. O peor aún, en su versión más crepuscular, consiste en un repertorio de motivos por los cuales solo queda “la lucha”, o también, en una peculiar inversión del diagnóstico radical en la tranquilidad de ánimo típica del pesimismo, el voto útil.

La segunda posición plantea que “todos nuestros deseos de subversión obedecen una vez más a la ley del mercado y que, con ello, no hacemos más que complacernos en el nuevo juego disponible del mercado global”.¹¹ O lo que es igual, ser crítico está de moda y por ese mismo motivo es estéril. A esta posición, que tiene muy diferentes versiones, corresponde no pocas veces el diagnóstico según el cual ya no hay realidad, sino construcción de ficciones con efectos reales, una de las cuales ficciones podría llegar a sustituir a la realidad y a presentarse como tal. Hay tejidos de imágenes, polimorfos de lenguajes visuales, y por tanto es absurdo creer que puedan oponerse los hechos a las imágenes: no hay un afuera de la ideología, sino que “lo que parece acontecer en las afueras de la ideología (exactamente en la calle) acontece en realidad en la ideología. Lo que

¹⁰ Benjamin, Walter (1980), “Linke Melancholie”, *Gesammelte Schriften III*, Frankfurt/M, Suhrkamp, pp. 279-283.

¹¹ Rancière, Jacques, *El espectador emancipado*, ob. cit., p. 38.

sucede en realidad en la ideología parece acontecer, por tanto, fuera de ella”.¹² La ideología no es, por lo tanto, un conjunto de representaciones deformadas de las condiciones reales de los individuos, no es una fantasía interesada cuya existencia solo sería pensable intelectual y espiritualmente, sino que toma pie en la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción a fin de reproducirlas: en suma, su contenido no es mental-imaginario-espiritual, sino práctico-material, consiste en conjuntos de prácticas humanas concretas y en procesos de reconocimiento de uno mismo y de los demás, así como del orden del mundo. La ideología existe, y de hecho es omnipresente y eterna. Así lo plantea la tradición de Althusser, y también, por otro lado, *La sociedad del espectáculo* de Debord, donde la cuestión se aborda en términos de separación e inversión de la relación entre la realidad cotidiana de la dominación y la imagen: “en el mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso”¹³.

Esta posición ha tenido representantes de toda clase y condición, muchos de ellos pensadores extraordinarios, pero ha generado un pequeño monstruo de izquierdas: ese tipo de diagnóstico según el cual la maquinaria capitalista es tan poderosa, es tan constitutiva de mundo y de sujeto, que no solo hace pasar por naturales cosas que obviamente no han existido siempre, que son históricas, tales como la forma-valor, la forma-mercancía, etcétera, sino que es capaz de convertir cada esfuerzo de ruptura o de contestación en una nueva herramienta capitalista, y cada imagen de liberación en un euro más para la red social que la distribuye: los hippies contraculturales que se convirtieron en ejecutivos de

¹² Althusser, Louis (2008), “Ideología y aparatos ideológicos del estado. Notas para una investigación”, en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, p. 142. Trad. Óscar del Barco, Enrique Román, Óscar L. Molina.

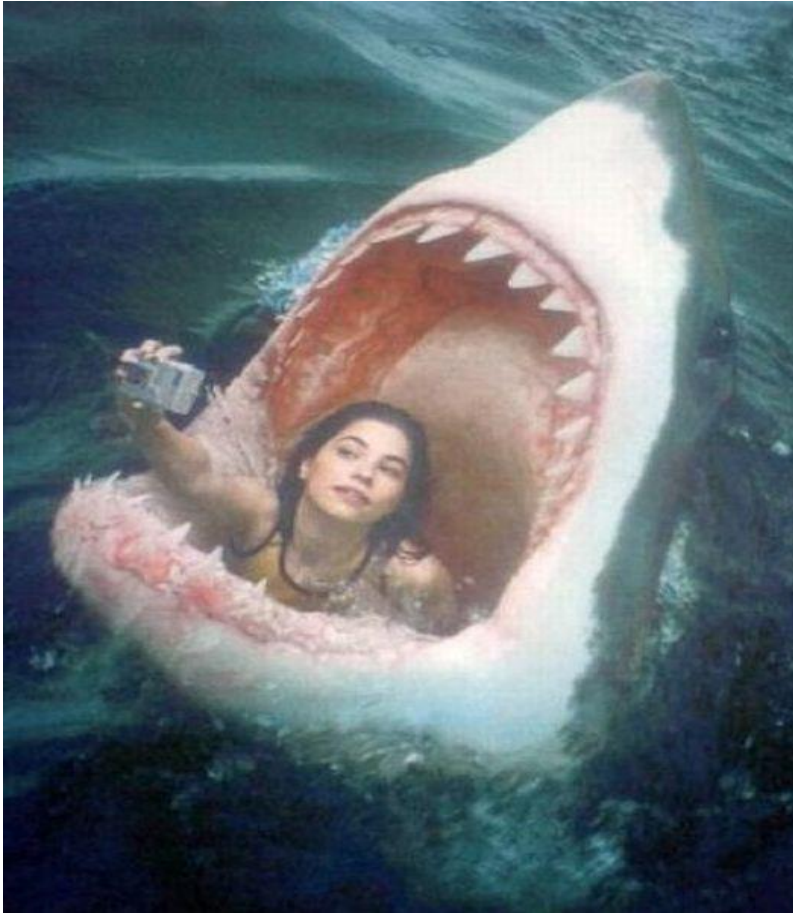
¹³ Debord, Guy (2010), *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, p. 40. Trad. José Luis Pardo.



publicidad, los jóvenes de mayo del 68 en nuevos filósofos o en sujetos liberal-hormonados, los movimientos sociales que alimentan a Facebook y Twitter de seguidores-clientes, etc.

Esta posición, que en el fondo es igual de melancólica que la anterior, se nutre de la propia impotencia y de la que produce en los otros (estos diagnósticos suelen ser muy lúcidos, y no es fácil responder a ellos), tiene ahora muchísimos adeptos, dentro y fuera de la *intelligentsia*. Defiende que no hay nada que hacer en un mundo en el que votar no sirve de nada y en el que la sociedad civil se desintegra mientras las personas se sacan *selfies*, tal como sugiere esta imagen del colectivo de activistas teóricos Tiquun/Comité Invisible/Partido Imaginario.

Ápeiron. Estudios de filosofía



Fuente: <http://blogs.publico.es/fueradelugar/1828/el-capitalismo-contra-el-amor>

En suma, que el futuro de la humanidad será poco menos que un enorme sálvese-quien-pueda. Sus partidarios nos recuerdan que las respuestas en la calle son muestras puntuales de malestar sin consecuencias y que la política quincemayista es muy expresiva, pero adaptada en el fondo a los discursos dominantes del fin de las ideologías. El argumento es de nuevo bien conocido: la crítica de la sociedad consiste, en el fondo, en un repertorio de los motivos por los cuales ya no es posible la crítica.

La pregunta que cabe hacerse es: ¿y si existiera una tercera opción un poco



menos melancólica y un poco menos sujeta a la lógica de la representación pedagógica o auto-impotente de la dominación? ¿Y si esa posibilidad pudiera estar teniendo lugar en el centro mismo del problema, es decir, en el contexto de las formas de subjetivación en red? Hace alrededor de año y medio, Germán Cano y yo nos preguntábamos en una conversación privada por la eficacia de nuestras prácticas políticas: redes, asambleas, etc. La cosa derivó hacia la siguiente pregunta: Marx iba a los clubes de jóvenes hegelianos de izquierda a discutir aspectos concretos de su tiempo y lugar histórico. Pues bien, ¿qué estaría haciendo ahora el joven Marx? ¿Estaría en un taller de lectura de Aristóteles o Spinoza, o quién sabe si de Adam Smith? ¿Participaría regularmente en la asamblea popular de su barrio? ¿O quizá estaría en casa retuiteando cargas policiales o denunciando por Facebook el apagón informativo que los grandes medios de comunicación públicos y privados ejecutan cuando no comprenden una movilización, o directamente no les gusta, o no creen poder venderla a buen precio? Nos quedamos con esta última opción por ser quizá la más joven-hegeliana de todas y porque permite pensar algo importante: las redes sociales no siguen una “lógica ética” (Rancière), o lo que es igual, no deben identificarse las prácticas y afectos en red con el conjunto de prácticas y afectos de la vida cotidiana. Sin embargo, en virtud de su *discontinuum* con la vida, sí pueden producir efectos políticos.

Más específicamente, pueden ayudar a articular lógicas y a construir narrativas políticas. Pueden generar nuevas formas de involucrarse con la realidad que no responden ni a la lógica fallida de las ciencias sociales críticas, que descubren el velo de ignorancia de los dominados y les enseñan a emanciparse (porque, de nuevo, el desciframiento de una situación injusta no conlleva el afán de transformarla), ni a la lógica del espectáculo, que reproduce la

dominación bajo la forma de la liberación, ni a la lógica no menos ética de los tecnofílicos, que confían a las redes, como Malevich hiciera con el arte, la misión de construir no ya representaciones críticas de la realidad, sino formas comunitarias de vida libre e igual, como si la práctica en red fuera el mismo tiempo ideal regulativo y encarnación de un futuro posible.

Quizá sea necesario recordar que la manera en que nos relacionamos con la realidad no es estrictamente racional. Casi nunca sabemos qué hacer ni cómo hacer, pero hacemos: no sabemos exactamente si aquello que retuiteamos es “verdadero” (en el sentido de que permite esclarecer los mecanismos de la dominación), o si el placer enorme que se siente al trabajar cooperativamente a través de redes y *pads* es un placer estrictamente político, pero nos interpela y nos involucra de otra manera con la realidad. Sabemos que la praxis no coincide con la aplicación racional de la mejor teoría, pero haciendo esas cosas, trabajando en común en esos lugares, aprendemos algo sobre lo que queremos cambiar y sobre cómo hacerlo. En este sentido, “teoría es praxis en la medida en que el pensamiento haya penetrado en el mundo de los objetos”, es decir, en la medida en que abra vías para “hacer que la realidad irrumpa en el pensamiento que la domina”.¹⁴ Reconocemos que las herramientas que utilizamos no son emancipadoras en sí mismas, pero el hecho es que con ellas conseguimos que nuestros amigos y familiares sepan que algo ha ocurrido (una carga, una ocultación de información, una injusticia, una manera diferente de hacer). No podemos anticipar en la red los efectos que nuestras prácticas tendrán en la

¹⁴ Robert Hullot-Kentor define así el problema central de la teoría crítica en una entrevista de 2011 con C. Mansour titulada “Praxis, theory, and the unmakeable: An interview with Robert Hullot-Kentor”, [<http://platypus1917.org/2011/03/01/praxis-theory-and-the-unmakeable-an-interview-with-robert-hullot-kentor/>] (1 de agosto de 2014). Hay traducción española en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, nº 5, 2013.



realidad social y afectiva, pero sentimos que si nosotros hemos podido sentir dichos efectos, ¿por qué no iban a hacerlo otros? En resumen, no sabemos cómo articular políticamente el malestar, pero pensamos que este malestar concreto contiene algo intensamente político.

Y este pensamiento, pese a no ser puramente activo o racional, tiene la forma de un pensamiento práctico, aunque sea un pensamiento que no sabe ni mucho ni muy bien: más específicamente, tiene la forma de un pensamiento crítico, porque, de manera concertada —gracias a que percibimos que hay mucha gente diferente, de diferentes edades y procedencias, haciendo lo mismo, al mismo tiempo, sin identidades predefinidas, sin currículum militante, en muchos lugares diferentes, reconocemos que no se trata de un pensamiento impotente—, ha penetrado en el mundo de los objetos, generando nuevas capacidades y nuevos afectos políticos. Hasta entonces no lo había hecho, o al menos no lo había hecho de la misma manera, quizá porque permanecía dentro de los límites del puro razonamiento o de la pura voluntad. O lo que es igual, contra las políticas del narcisismo y contra todo pronóstico experto, hay clics que penetran en el mundo de los objetos y clics que no. Algunos RT's dejan entrar la realidad en el entramado de hipervínculos e imágenes que la dominan y otros no.

No sé si es teoría o praxis, y ni siquiera sé muy bien qué intuición corresponde a qué concepto, pero en la manera en que las redes permiten hacer política hay algo que nos permite seguir pensando y seguir haciendo: el hecho, quizá trivial pero vinculante, de que no podemos anticipar sus efectos, ni mucho menos garantizarlos, pero sí tenemos una idea de lo que hacemos cuando hacemos política en red.

Hace tres años se abrió un ciclo de cambio cuya potencia sigue siendo incalculable, algo cuyos efectos no podíamos y seguimos sin poder anticipar. Por

ese motivo, y porque no hemos dejado de dar pasos, sigue teniendo sentido, más que cuando fue formulado, aquel *dictum* de Adorno según el cual no hay que dejarse atontar ni por el poder de las estructuras ni por la propia impotencia. El consejo del melancólico Adorno, muy diferente de la melancolía rutinaria que Benjamin denunciara a principios de los años treinta, se ha convertido en proyecto político. Quizá ya lo fuera entonces... porque quizá siempre lo ha sido.

Ápeiron. Estudios de Filosofía