

D I S O N A N C I A   S O C I A L

M A T T I N

Prefacio de Ray Brassier

Epílogo de Cécile Malaspina

**DR** DOBRA ROBOTA

**TSONAMI**  
EDICIONES



# D I S O N A N C I A   S O C I A L

M A T T I N

Prefacio de Ray Brassier

Epílogo de Cécile Malaspina

 DOBRA ROBOTA

**TSONAMI**  
EDICIONES

Mattin

Disonancia social / Mattin. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Dobra Robota Editora; Valparaíso: Tsonami Ediciones, 2024.  
282 p.; 21 x 14 cm. - (Dobra Muzyka)

Traducción de: Claudio Iglesias.

ISBN 978-987-47409-9-1

1. Arte. 2. Ensayo Sociológico. I. Iglesias, Claudio, trad. II. Título.  
CDD 306.47

Título original: *Social Dissonance*

Anti-Copyright

Publicado originalmente en inglés como *Social Dissonance* por Urbanomic Media Ltd., 2022  
Primera coedición en español: Dobra Robota Editora + Tsonami Ediciones, 2024  
Hecho el depósito que establece la ley argentina 11.723

Liberado en junio de 2026 y disponible para su descarga gratuita en [dobrotaeditora.com](http://dobrotaeditora.com)

Edición: Gabriela De Mola y Agnes Evseev | Traducción: Claudio Iglesias  
Maquetación: Gabriela De Mola | Diseño: Germán Suárez



**TSONAMI**  
EDICIONES

## ÍNDICE

NOTA A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL POR MATTIN [9](#)  
DESCIFRANDO LA DISONANCIA SOCIAL

PREFACIO POR RAY BRASSIER [25](#)

UNA PARTITURA DE CONTRADICCIONES

INTRODUCCIÓN [37](#)

Disonancia social: improvisación y alienación (40) / Individuo, yo, sujeto (43) / El ruido mental y la reacción catastrófica (45) / Ruido estructural (48) / Sociogenia: racismo y sociedad (50) / Encerradxs en Cage: la ideología de la experiencia de la cámara anecoica (52) / Ruido en Silicon Valley y más allá (55) / La alienación como condición habilitante (59) / La disonancia social como forma de enfrentar la realidad (61)

1. ALIENACIÓN DESDE ARRIBA: OBJETIVIDAD ESPECTRAL [69](#)

Los memes de Stirner (72) / El egoísmo como alienación: la crítica de Marx (77) / Una breve historia de la alienación: *Entäußerung* y *Entfremdung* (82) / Los cambios en la concepción de la alienación de Marx (85) / Un debate ultraizquierdista (89) / Mistificación, fetichismo, alienación (95) / Improvisación vs. contemplación (102) / Subsunción real, formas de mediación y totalizaciones problemáticas (105) / Extrañamiento 2.0 (107) / Humanismo y antihumanismo (112) / Posthumanismo y neorracionalismo (118) / ;Atención, racionalistas!: el quebradero de cabeza de la abstracción real (123) / Aceleración y alienación (128) / Trabajo muerto y ruido vivo (132) / Muerte del sujeto no alienado (138)

2. ALIENACIÓN DESDE ABAJO: SUBJETIVIDAD FANTASMA [143](#)

Patologías del yo (145) / El sujeto sin experiencia vs. experiencia sin sujeto (153) / Revolución nemocéntrica (155) / El fetiche de la experiencia y el mito de la interioridad (158) / «Lo dado», el concepto y el lenguaje: el agente (después de Sellars) (163) / Conciencia y mediación (169) / Alienación como (174) / La subjetividad fantasma como parte de la falsa conciencia necesaria (175) / No hay libertad en un vacío normativo (182)

3. EXTERNALIZACIÓN DE LA ALIENACIÓN [187](#)

El ruido como artefacto (188) / La improvisación después de Brecht (209)

CONCLUSIÓN: ROMPIENDO LA CUARTA PARED INTERIOR [235](#)

LA PARTITURA [241](#)

Contra la corriente: notas para lxs intérpretes (243) / Descripción del proyecto para documenta 14 (246) / Convocatoria para intérpretes (247) / Sugerencias de inicio (249) / Enlaces (250) / Dispositivos (251) / Imágenes de documentación en video (Atenas y Kassel) (254)

EPÍLOGO POR CÉCILE MALASPINA [261](#)  
DEL INTELLECTO MATERIAL AL «VIRTUOSISMO SOCIAL»

AGRADECIMIENTOS [277](#)

**NOTA A LA PRIMERA EDICIÓN EN ESPAÑOL**  
**DESCIFRANDO LA DISONANCIA SOCIAL**  
MATTIN



Este libro consta de una parte teórica que desarrolla el concepto de la disonancia social y una partitura con el mismo nombre que explora de manera práctica el concepto como una forma de producir conocimiento encarnado: una crítica a la experiencia individual desde la experiencia misma.

En las presentaciones que he hecho en los últimos años, he notado un cambio sustancial en la recepción de la partitura. La gente en general es más frágil y tiene menos capacidad de amortiguar críticas o situaciones difíciles. Por eso, antes de interpretar la partitura, es importante advertir a las personas. Tal vez no se necesite un *Trigger warning*, pero sí es necesario avisar que la interpretación de la partitura genera incomodidad y situaciones embarazosas.

Después de casi dos años de la publicación en inglés del libro *Disonancia social* he llegado a una definición más concreta de lo que significa el concepto: la disonancia social es una disonancia cognitiva a nivel estructural que tiene que ver con las contradicciones entre los valores que se promueven en las democracias liberales: la libertad individual, la igualdad, la democracia y la sostenibilidad, y lo que realmente hacemos, que es reproducir un sistema basado en la explotación, la desigualdad, la falta de libertad y la destrucción de la tierra a través de su extracción para obtener beneficios.

Puntualmente, hay dos referencias conceptuales que he incorporado a la hora de pensar la disonancia social. La primera tiene que ver con la «práctica de desciframiento» de Sylvia Wynter. Wynter se pregunta: ¿qué es lo que verdaderamente hace un trabajo artístico o una práctica cultural? ¿De qué manera la estética es cómplice en reproducir las estructuras opresoras que hacen que se valoren unas personas más que otras? Wynter en sus escritos apunta a cómo en la modernidad y con el desarrollo de un humanismo universal se generó una idea abstracta «del

Hombre» y de igualdad que solo unas personas concretas pueden disfrutar, mientras que otras personas son racializadx/colonizadx/esclavizadx. Para ella, la práctica de desciframiento nos ayuda a revelar las reglas de funcionamiento de estas estructuras en lugar de limitarse a reproducirlas y perpetuarlas.<sup>1</sup> El intento de descifrar la disonancia social consiste en comprender cómo funcionan estas estructuras que siguen reproduciendo unas condiciones opresoras y discriminatorias al mismo tiempo que promueven una idea liberal del sujeto.

La segunda referencia que me ha ayudado enormemente en este último año es la filosofía del procesamiento predictivo (PPP por *Predictive Processing Philosophy*).<sup>2</sup> PPP es un marco teórico multidisciplinar que integra cognición, percepción, atención y acción. La premisa básica es que nuestro cerebro no sólo produce contenidos a partir de datos sensoriales, sino que también los anticipa en relación con modelos establecidos. Mediante una estructura jerárquica, las expectativas descendentes de un modelo reciben datos sensoriales ascendentes, que se procesan en función de si coinciden o no con el modelo. Esto significa que el cerebro está prediciendo constantemente el flujo entrante de datos sensoriales, formando expectativas de lo que el receptor debe observar en el mundo. Continuamente, el cerebro intenta reducir la disonancia entre las expectativas y los datos sensoriales que recibe limitando la incertidumbre sobre una hipótesis, con lo que ahorra costes neuroinformáticos. Esto significa que todo el tiempo estamos sometidos a nuestras expectativas. La modelización es un aspecto esencial de la filosofía del procesamiento predictivo. Para generar predicciones sobre el mundo,

1. S. Wynter (1992). «Rethinking "Aesthetics": Notes towards a Deciphering Practice», pp. 258-259.

2. Para más información, ver <https://predictive-mind.net/>.

el cerebro construye modelos o representaciones basadas en experiencias pasadas y en la información sensorial actual. PPP es un marco muy útil porque nos aclara que las referencias y los modelos que tenemos son socialmente contruidos y reproducidos.

En los últimos años, y mucho más últimamente, hay una sensación de impotencia generalizada que se debe, entre otras cosas, al cambio climático, los consecuentes flujos migratorios, las crecientes guerras y la inflación. La disonancia social es el ruido social que emerge al reproducir unos modelos establecidos y la impotencia y frustración que surgen al entender que estos modelos nos están llevando al abismo.

El psicólogo Leon Festinger nos dice que continuamente buscamos justificaciones para reducir la disonancia cognitiva porque el convivir con ella nos genera esfuerzo y frustración. ¿Cuáles son las justificaciones de la disonancia social y la perpetuación de este sistema? Yo sostengo que existe una justificación a nivel estructural y otra a nivel subjetivo que están relacionadas. La justificación estructural tiene que ver con lo que Mark Fisher llamó «realismo capitalista», que se cristaliza perfectamente en la expresión de Fredric Jameson en cuanto a que «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo». Tras la derrota del Mayo del 68 y luego de la caída del muro de Berlín, la sensación de que no hay otra alternativa posible al modo de producción capitalista y de que estamos sumergidos en él sin poder hacer nada ha ganado protagonismo. Esta idea se ha fermentado en los debates de izquierda que han surgido desde la Segunda Guerra Mundial. Sugiero aquí tres puntos de partida para esta percepción fatalista y totalizadora:

(1) Friedrich Pollock, en su ensayo de 1941, *Capitalismo de Estado*, al analizar los Estados Unidos de Roosevelt, la Alemania de Hitler y la Unión Soviética de Stalin llegó a la conclusión de que

el sistema capitalista, en conjunción con el Estado, puede perpetuarse, incluso con modelos diferentes y antagónicos como los mencionados más arriba. Este ensayo tuvo una gran influencia en la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica.<sup>3</sup>

(2) Althusser, con su lectura spinozista del concepto de producción como una fuerza inherente en la que ya no existe la diferenciación entre causa y efecto, deja ver que «ya no es posible entender la superestructura, las ideas y la producción de la conciencia como simples efectos que emanan o reflejan el conflicto entre fuerzas y relaciones de producción».<sup>4</sup> Esta comprensión monista de la producción, que deja atrás la dialéctica hegeliana, influyó enormemente en pensadores postestructuralistas como «la formulación de Deleuze y Guattari sobre la inmanencia del deseo a todas las relaciones sociales o el biopoder de Foucault sobre la inmanencia del poder a la subjetividad y el conocimiento».<sup>5</sup>

(3) Una comprensión problemática del concepto marxista de subsunción real. Originalmente, para Marx, la subsunción es el proceso de objetivación del trabajo y su mercantilización, y la subsunción real es el proceso por el cual las relaciones sociales de producción penetran en el propio proceso de trabajo. Sin em-

3. F. Pollock, «Sobre el capitalismo de Estado» en <<https://proletarios.org/books/Pollock-Sobre-el-capitalismo-de-estado.pdf>>.

4. Jason Read citando a Althusser en *The Micro-Politics of Capital*: «Esto implica por tanto que los efectos no están fuera de la estructura, no son un objeto, elemento o espacio preexistente en el que la estructura llega para imprimir su huella: al contrario, implica que la estructura es inmanente en sus efectos, una causa inmanente en sus efectos en el sentido spinozista del término, que toda la existencia de la estructura consiste en sus efectos, en resumen, que la estructura, que no es más que una combinación de sus elementos peculiares, no es nada fuera de sus efectos...». Cita extraída de L. Althusser, «The Object of Capital» (p. 189), originalmente publicado como «L'objet du "Capital"» (p. 405).

5. *Ibíd.*, p. 10.

bargo, Toni Negri, Jacques Camatte y Théorie communiste, entre otros, entienden la subsunción real de una manera historicista en la cual la subsunción capitalista se ha extendido hasta abarcar a toda la sociedad.

La sensación de captura total por parte del capital se ha visto acelerada por las redes sociales y la inteligencia artificial en lo que Reza Negarestani ha denominado «subsunción algorítmica», es decir, cuando cualquier forma de nuestras interacciones en las redes sociales puede llegar a valorizarse. Históricamente ha habido muchas expresiones que intentan describir los poderes totalizadores del capitalismo a través de diferentes conceptos y términos: cosificación, ideología, hegemonía, falsa conciencia, síntesis social y sociedad del espectáculo, entre otras. Estos conceptos tienen diferentes matices y connotaciones, pero lo que tienen en común es que intentan comprender la relación entre las formas de pensamiento y las formas sociales y cómo estas últimas determinan a las primeras. A menudo estas ideas han contribuido a generar una visión derrotista y totalizadora que nos ha llevado a una sensación claustrofóbica del fin de la historia, en la que el capital tiene todo el poder y nosotrxs estamos atrapadxs en él. Esto anula la posibilidad de generar modelos diferentes de cómo podría ser la realidad limitando nuestras expectativas a la resignación, el pesimismo y la desesperanza. Sin embargo, creo que esto es una falacia teórica. El capitalismo sólo subsume procesos laborales concretos en momentos específicos. Algunas de las dificultades en las que nos encontramos tienen que ver con lo que el filósofo Ray Brassier ha llamado recientemente la «antinomía de la lucha de clases»:

*Las victorias del trabajo consolidan el monopolio del capital sobre la riqueza social: el fortalecimiento de su influencia sobre el capital es también el debilitamiento de su desafío al capital. Puesto que el interés últi-*

*mo del trabajo es la abolición del capital, conseguir mejores salarios y condiciones de trabajo es una ganancia a corto plazo que disminuye la perspectiva de una victoria a largo plazo.*<sup>6</sup>

La posibilidad de mejorar nuestras condiciones de vida, aunque sea levemente, hace que nos alejemos de la posibilidad de abolir el sistema que genera nuestra miseria. Así es como la socialdemocracia se ha erguido como el último bastión de esperanza, pero, como vemos aquí, es parte del problema al reproducir el modelo actual y no ofrecer un antagonismo radical que constituya una nueva subjetividad.

Precisamente porque el horizonte de un cambio estructural no parece posible, aceptamos las libertades mínimas que nos ofrecen las democracias liberales. Pero esto nos lleva a una justificación subjetiva para perpetuar la disonancia social; la fusión del yo y el individuo con el sujeto. Como individuos en las sociedades liberales, se nos hace creer que ya somos sujetos con capacidad de autodeterminación y agencia, aunque esta agencia sea mínima. La disonancia social es entonces el ruido que existe entre el modelo que tenemos sobre nosotrxs mismxs y la realidad que constantemente socava y perturba este modelo. Este libro apunta a la importancia de diferenciar entre el yo, el individuo y el sujeto para no caer en la naturalización liberal del individuo que genera la disonancia social.

Una de las críticas más profundas que he recibido es del filósofo y músico J.-P. Caron. Según él, al presentarse en el contexto del arte, *Disonancia social* no permite realizar plenamente el trabajo que se propone porque ello exigiría un compromiso político a fondo.

6. R. Brassier (2023). «Politics of the Rift» (inédito).

*Así, la disonancia social acaba siendo una forma de práctica que debería suscitar otra práctica cuyas condiciones quedan indeterminadas, otra forma de práctica condicionada por el mantenimiento consciente de una forma de falta de libertad que, por tanto, debe pasar por una conceptualización más adecuada de nuestra inadecuación. La disonancia social no genera el contexto para desarrollar lo que empieza porque funciona en el mundo del arte, no genera el contexto para desarrollar la crítica de manera práctica y continuada.<sup>7</sup>*

Esta es la crítica más difícil que he recibido hasta ahora y me hace replantear la naturaleza del proyecto. Trabajar dentro del mundo del arte tiene las ventajas de poder trabajar de una manera experimental y transdisciplinar. La partitura de disonancia social intenta romper los modelos y las expectativas que tenemos establecidos y generar comportamientos diferentes por más momentáneos que sean. Pero es verdad que para descifrar realmente la disonancia social es necesario entrar en el campo de la acción sin limitaciones estéticas. ¿Es posible generar una organización con unos parámetros mínimos que ayude a descifrar la disonancia social de manera colectiva y de forma continuada? Para colectivizar la disonancia social haría falta un contexto en el cual se pueda generar la suficiente confianza en un compromiso continuado que no solo nos lleve hacia una organización política revolucionaria, sino que también podamos compartir la disonancia social, traumas reprimidos, sensaciones de alienación, conversaciones sobre neurodivergencia y malestar a nivel de salud mental. Pero esto, aunque totalmente necesario, es muy difícil porque, en momentos en los cuales reina la com-

7. J.-P. Caron, «Convex Portrait in a self-mirror: Social Dissonance and Social Synthesis». *Future Humanities Journal* (edición especial acerca de la disonancia social editada por Miguel Prado, de próxima publicación).

petencia, el individualismo extremo y la fragmentación, cada unx mira por sus propios intereses y se agarra de lo que pueda.

*Más allá de lo que implica ser el primer presidente liberal libertario de la historia de la humanidad, quiero decirles que no es fácil la gesta que se viene. Javier Milei, discurso del día que ganó las elecciones en Argentina, 19.11.2023*

Una vez que se desintegra el Estado de bienestar mediante medidas neoliberales de privatización y nos encontramos en la situación «del sálvese quien pueda», la gente intenta buscar puntos de apoyo en líderes ultrarreaccionarios que muy probablemente acaben por terminar con lo que queda del Estado social o lo harán totalmente excluyente. Las victorias recientes de Javier Milei en las elecciones en Argentina y de Geert Wilders en Holanda son claros ejemplos de esto. En momentos de una confusión generalizada, alguien que simplemente hable con convicción puede arrastrar a todo un país. Las propuestas en las que Milei, Wilders y otrxs populistas de ultraderecha basan sus programas, como la economía libertaria salvaje y la antimigración, no van a solucionar los problemas básicos ni a deshacernos de la disonancia social, ya que los conflictos que afrontamos son mucho más profundos. No tenemos ni los modelos, ni las herramientas adecuadas para afrontar el presente, el futuro, el cambio climático, ni los cambios que va a producir la inteligencia artificial. ¿Cómo es posible que el horizonte sea tan desolador cuando el momento histórico nos habilita un mayor acceso a la información y al conocimiento para generar modelos de realidad más completos y sofisticados? La falta de una respuesta coherente a esta pregunta hace que la gente se entregue al fascismo y la religión.

Para responder a la pregunta anterior tenemos que hacer fren-

te a una pregunta tal vez aún más difícil: ¿cómo intervenir en una realidad que parece dominada por el intercambio de mercancías sin reproducirla? En vez de caer en perspectivas totalizadoras de la ideología, la cosificación o la subsunción real (en definitiva, en el realismo capitalista), es necesario identificar el nivel de dominación de las relaciones capitalistas para vislumbrar mejor nuestro margen de intervención posible. La disonancia social es un intento teórico y práctico de comprender cómo las formas sociales determinan las formas de pensamiento explorando concretamente cómo somos producidos como sujetos en situaciones específicas. Para ello es necesario asumir nuestra falta de libertad y descifrar la concepción liberal de la libertad. Haciendo esto, podremos entender mejor cuál es nuestro margen de maniobra.

Todavía quedan por descifrar los 180 videos del registro de documenta 14 de 2017. Algo que el libro en inglés no incluyó fueron las reflexiones de sus intérpretes. Creo que esto es necesario. Incorporo aquí dos de ellas que me han enviado seis años después:

*Cada vez que me refiero a esta obra, tengo que dar una conferencia recorriendo gran parte de la historia del arte y de la teoría para convencer. La mayoría de las veces la gente no quiere escuchar una conferencia para entender algo, esto hace que lxs demás se sientan estúpidxs, y nos sentimos todxs estúpidxs todos los días en este mundo al revés en el que vivimos. En Disonancia social, la realidad más obvia de la obra queda oscurecida por términos filosóficos difíciles y por la ideología. ¿Qué hay en la superficie de la disonancia social? ¿Qué sentido tiene? ¿Se puede abordar la alienación con el término «cringe»? Cringe es el sentimiento de sentir vergüenza ajena. ¿No nos sentimos avergonzados? ¿No nos avergonzamos de nosotrxs mismxs? Por supuesto, pero aun así el complejo trasfondo teórico nos «salva» de la crítica de nosotrxs mismxs. ¿Está produciendo Disonancia social un cringe de alta calidad? ¿Cuáles son*

*los puntos filosóficos en común entre cringe y alienación?* Ioannis Sarris,  
9.12.2023

*Como intérpretes de Disonancia social, durante 6 meses hemos sometido repetidamente al público y a nosotrxs mismxs a una serie de ejercicios y pruebas aparentemente sin sentido para ayudar a revelar las estructuras sistémicas subyacentes que «dictan» la forma en que coexistimos. Teniendo en cuenta que todxs lxs miembros del público pudieron vivir esta experiencia durante una hora (a excepción de unxs pocxs), y no durante 180, como Mattin, Danai, Ioannis, Dafni, Smaragda y yo, se puede decir que los «verdaderos» sujetos de este experimento fuimos lxs propixs intérpretes, que registramos la forma en que navegamos por nuestras propias necesidades de control, comunidad y perturbación bajo una vigilancia y supervisión constantes. Tanto durante documenta 14 como después, intenté ver las grabaciones y crear un diario que fuera a la vez un resumen de cada concierto y un recuerdo de la dinámica diaria colectiva entre bastidores. Sólo pude ver los primeros 47 videos, pero fue suficiente para hacerme hiperconsciente de las dimensiones geopolíticas, de género, raza y clase relacionadas con el arte vasco y griego y los individuos adyacentes a la academia —4 de nosotrxs mujeres, todxs nosotrxs blancxs— en particular, llevando a cabo esta actuación; lo que significaba para ese grupo específico «interrogar» cuestiones en torno a la colectividad, la instrumentalización y la alienación en Alemania, con una audiencia demográfica en gran parte, pero no exclusivamente, del norte de Europa en 2017. La partitura de Disonancia social, en su abstracción, evita (intencionadamente) abordar esas especificidades, pero hicieron de la performance lo que fue y, en un contexto distinto al de documenta 14, probablemente tendría un aspecto muy diferente. Con toda sinceridad, lo más importante que he sacado de ser intérprete de Disonancia social es una comprensión más profunda de mi posición en el mundo y la conciencia de que el mundo del arte contemporáneo no es un vacío: que sea arte no significa que no sea real. Quién hace qué y dónde, importa. Eleni Zervou, 17.11.2023*

Los dos comentarios aportan dos puntos importantísimos. Uno es el problema del lenguaje académico a la hora de tratar de explicar tanto el concepto de la disonancia social como a la hora de interpretar la partitura. En una interpretación reciente con NRU<sup>8</sup> en el Bidston Observatory Artistic Research Centre, llegamos a una versión mucho más sencilla de la partitura: no seas tú mismx. La definición de la disonancia social con la que empiezo este texto es así porque, cuando le di este libro a mi madre, ella seguía sin entender lo que era la disonancia social, así es como llegué a esta versión más sintetizada, que sí ha entendido. El *cringe* creo que es un buen concepto para explorar la disonancia social, ya que hace que tengamos que contrastar una situación específica con aquello que no se ajusta a nuestros modelos establecidos. Nos saca de nuestra zona de confort. Aunque sea en una situación cotidiana, el *cringe* hace que tengamos que confrontar nuestros valores. Si hacemos un *zoom out* brutal, este mundo sí que es *cringe* y aquí nos encontramos con una alienación estructural. Si algo intenta hacer este libro es explorar cómo está conectada la forma más íntima del *cringe* con la alienación estructural.

Zervou también comenta algo muy importante y que cada vez cobra más relevancia. Las luchas feministas, BlackLivesMatters y el activismo neurodivergente, entre otros movimientos, nos enseñan cómo la idea de igualdad abstracta que se fue generando durante la modernidad y que alcanza su mayor expresión en el liberalismo siempre ha escondido formas de opresión brutal, porque esa igualdad era considerada desde una perspectiva muy particular.

8. NRU (Noise Research Union) es un grupo de investigación acerca del ruido del que formo parte junto con Cécile Malaspina, Sonia de Jager, Miguel Prado, Inigo Wilkins y Martina Raponi. <<https://n-r-u.xyz/>>.

Como bien apunta Wynter, la idea del «Hombre» que podía disfrutar de esa igualdad se correspondía con la idea de una persona blanca, heterosexual, masculina y propietaria que se representaba a sí misma como la única que podía ser declarada humana y con plenos poderes. Al mismo tiempo que se extendía la equivalencia de la mercancía y su consecuente abstracción, se desarrollaba el sujeto burgués que disfrutaba de unas leyes abstractas que también reproducían la equivalencia entre sus semejantes. Eso sí: siempre excluyendo a aquellxs que no pertenecían a su clase o a la idea del «Hombre» y reproduciendo a nivel material la desigualdad. Como bien apunta Cécile Malaspina en el epílogo de este libro, la idea del individuo que se desarrolla en la Ilustración y que es históricamente presentada como origen de la secularización es en realidad el resultado de una lucha teórica y de poder que ganó el cristianismo frente al averroísmo, que tenía una concepción más colectiva de como se podría entender el conocimiento, el intelecto material. La neutralidad no existe ni en el arte, ni en la realidad, nuestras posiciones y modelos mentales han sido construidos cultural y materialmente. Es necesario generar una democracia material para que las diferencias no sean mercantilizadas como formas de intercambio. Mientras no exista esa democracia material, los modelos que tengamos siempre serán modelos que premien a personas particulares. Y, mientras subsista la propiedad privada, por mucho que se promueva la igualdad y la democracia, seguirá existiendo la desigualdad y la explotación.

Precisamente porque no hay un horizonte revolucionario que pueda hacer realidad esta democracia material que genere una vida más justa, nos quedamos con fantasmas y espectros creyendo que tal vez puedan contener la posibilidad de cambio (véase, por ejemplo, el interés en los últimos años por el animis-

mo, la espiritualidad y la hauntología<sup>9</sup>).

Entre la espectralidad objetiva (la sociabilidad que mediante la mercantilización de nuestra fuerza de trabajo queda cosificada en mercancías que ocuyen su origen) y la subjetividad fantasmal (el modelo cosificado que naturaliza nuestra percepción del yo como propietario de su experiencia), es necesario que nuestros modelos puedan incorporar la disonancia, la discrepancia que existe entre lo que hacemos y lo que creemos que hacemos para poder afrontar mejor la realidad y no seguir adentrándonos en el abismo. Para esto es importante entender las proyecciones como proyecciones y los procesos de cosificación que generan la espectralidad objetiva y la subjetividad fantasmal como procedimientos en los cuales podemos intervenir.

9. Hauntología, fantología o espectrología es un neologismo que el filósofo Jacques Derrida hace del juego de palabras francés *hantologie*, formado originariamente por las palabras *hanté* [encantado, fantasmal, espectral] y *ontologie* [ontología]. Para Derrida, la hauntología es la puesta en escena del fin de la historia, en la que la escatología y la teleología se juntan y rompen la percepción moderna lineal del tiempo histórico que pretende separar el ser del no ser, la visibilidad de la invisibilidad y la vida de la muerte. Véase J. Derrida (1995). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta (trad. por José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti). El curador y teórico KJ Abudu hace uso de la hauntología desde una perspectiva anarco afro-queer y decolonial: «Utilizo el término “espectropoética decolonial” de dos maneras. En primer lugar, para hablar de las obras de arte que materializan la espectralidad inherente a la condición poscolonial africana contemporánea: el caleidoscópico enredo de la no-pastosidad de la esclavitud y la colonización con la futuridad no-llegada de la abolición y la descolonización; y, en segundo lugar, para hablar de cómo estas obras de arte revelan las ausencias estructurantes de las formulaciones eurocéntricas de la hauntología a través de su incorporación estructural de los sistemas de pensamiento indígenas africanos, muchos de los cuales, sostengo, son siempre ya “hauntológicos”». KJ Abudu. *Anarcho-Ecstasy: Options for an Afri-Queer Becoming* en <<https://www.e-flux.com/journal/139/559729/anarcho-ecstasy-options-for-an-afri-queer-becoming/>>.

Este libro cuestiona tanto la justificación estructural de que no hay alternativa ni salida del capitalismo, como la justificación subjetiva que confunde el individuo y el yo con la subjetividad. Mediante una práctica de desciframiento intenta entender cómo hemos llegado a construir unos modelos tan poco adecuados para afrontar esta realidad. Pero también apunta hacia una subjetividad de código abierto, mediante la cual los modelos que tenemos acerca de la realidad no se privaticen y logremos producir la mejor síntesis posible entre nosotrxs y nuestra autoimagen, la consciencia social y las condiciones materiales.

Mattin

Berlín, 4.12.2023

**PREFACIO**

**UNA PARTITURA DE CONTRADICCIONES**

**RAY BRASSIER**



*Nuestro abordaje más intenso de lo que podría ser «nuevo» respecto de lo viejo implica una repentina intuición de tabúes y restricciones, aspectos negativos, prohibiciones, reticencias y aversiones. Pero estos no son dogmas heredados ni moralismos estéticos, y no tienen nada que ver con los gustos respetables y la buena conducta estética de la esfera pública convencional, que nunca se cuestionan a sí mismos. Estos son nuevos tabúes, en cambio; de hecho, lo nuevo del Novum no es la obra en sí misma (cuyas innovaciones más sorprendentemente nuevas, en todo su consciente orgullo dominical, bien pueden llegar a parecer lo más lastimosamente anticuado de ella) tanto como estas nuevas prohibiciones, de las que sería más preciso señalar, por lo tanto, no que te dicen lo que no debes hacer, sino que te indican lo que ya no hay que hacer más; lo que ya quedó anticuado; lo que sería cursi volver a hacer; o (como el Daimon de Sócrates) te advierten que algo de alguna manera no es del todo correcto y debe evitarse, por razones que no comprendes y que tal vez nunca comprendas del todo. Fredric Jameson<sup>10</sup>*

Si es verdad, como sugiere Mattin, que el paso de Schoenberg a Cage fue el paso de la igualdad entre tonos a la igualdad entre sonidos, ¿cuál es el próximo umbral de igualación? O en términos de Jameson: ¿qué es lo que ya no hay que hacer más en los campos del noise y la improvisación libre? La respuesta de Mattin es intransigente. Dado que las estructuras del tono y del sonido no pueden abstraerse de las estructuras sociales, ya no hay que hacer más uso de los gestos, códigos y convenciones que convirtieron al noise y la improvisación libre en géneros reconocibles, porque esos mismos gestos, códigos y convenciones impiden ver que la liberación estética de tono y sonido implica

10. F. Jameson (1990). *Late Marxism: Adorno, or the Persistence of the Dialectic* (p. 192). Londres - Nueva York: Verso. En español: F. Jameson (2010). *Marxismo tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

en última instancia la liberación social de la humanidad. El marxismo de Mattin lo obliga a conectar la puesta en escena de la libertad de la improvisación con la realización social de la libertad. Y el marxismo, aunque pueda considerársele correctamente como la más radical de las visiones igualitarias, también nos sugiere que la «igualdad» legal y la «equivalencia» social enmascaran la desigualdad de las relaciones de clase y la dominación abstracta del valor de cambio capitalista. Contra esto, la libertad comunista haría realidad la idea de la igualdad como la sociedad de los no equivalentes, una forma de socialidad entre sujetos no intercambiables. La disonancia y el ruido son su prefiguración negativa dentro de una sociedad donde la desigualdad sigue siendo la condición necesaria de la equivalencia. Lo atonal y lo aleatorio indexan libertades negativas cuyo anverso positivo sólo podría hacerse realidad mediante la abolición de la fundamental desigualdad de clase y la falsa equivalencia de valor. Por lo tanto, lo que no hay que hacer más ya no incluye sólo al tono y la partitura, sino también al «intérprete» y la «interpretación». La forma concierto (escenificado o improvisado) y el espacio de interpretación (sea teatro, discoteca, auditorio, galería, cine o nave industrial) pertenecen a un aparato de mercantilización que sólo puede cosificar cualquier parcela de libertad o subversión que puedan experimentar los individuos participantes. Sin embargo, el punto no es buscar un lugar más puro en otro lado, algún espacio no contaminado por la mercantilización, sino convertir la experiencia mercantilizada en una experiencia de la mercantilización, o sea, una experiencia de la falta de libertad. Lo que se requiere, en palabras de Mattin, es «una suspensión de los roles definidos, de forma que las personas experimenten y exploren su propio condicionamiento, su falta de libertad». Esta suspensión permite entonces construir el espacio de la disonancia social, concebido como la contradicción entre la ex-

perencia mercantilizada del espectador o intérprete individual y el sistema de relaciones sociales que refuerza dicha mercantilización. La articulación de esta contradicción requiere colaboración, pero una colaboración cuyos principios deben forjarse colectivamente. Por eso la disonancia social debe ser expresada en una partitura, precisamente porque no suena como nada. Y es esto, su no similaridad con nada, lo que lleva implícita la forma de vida en común inextricable de la audición: Mattin quiere que escuchemos lo que la forma mercancía vuelve inaudible, lo inaudible en la experiencia mercantilizada. Su apuesta es a que la puesta en partitura de la disonancia social permita ensayar una experiencia de la falta de libertad a partir de la que podría empezar a orquestarse la perspectiva de la libertad colectiva, aunque sea de la forma más tenue.

¿Qué significa «experiencia» aquí? ¿Cómo se relaciona con la subjetividad? Mattin distingue tres estratos distintos pero superpuestos de experiencia y subjetividad. Primero, la experiencia subjetiva como fenómeno neurobiológico, la incorporación de un modelo del yo dentro del modelo del mundo de un sistema representacional (siguiendo el trabajo de Thomas Metzinger). En segundo lugar, la experiencia subjetiva como sapiencia o cognición: el sujeto como *locus* de espontaneidad aperceptiva, en el que las representaciones se combinan de acuerdo con reglas o conceptos (siguiendo a Kant y Sellars). En tercer lugar, la experiencia subjetiva como autoconciencia social, que comprende todo un sistema de prácticas, creencias y normas en una totalidad contradictoria (siguiendo a Hegel y Marx). El primero es el dominio del yo como «yo» individual o dueño de experiencias; el segundo es el ámbito de la intersubjetividad, el espacio de intercambio dialógico en el que se produce una implicación mutua de los puntos de vista de primera y tercera persona (indexados en el «yo o él o ella o eso, la cosa que piensa» de Kant); el

tercero es la dimensión de la práctica social colectiva, en la que lo individual y lo colectivo ya no se oponen ni se implican mutuamente, sino que se interpenetran: el «yo que somos nosotrxs y nosotrxs que somos yo» de Hegel. (El sujeto del inconsciente atraviesa estos tres estratos, pero su funcionamiento conspira contra la posibilidad de intentar un breve resumen aquí). Sin embargo, mientras Hegel buscó la reconciliación de lo personal y lo impersonal, lo individual y lo colectivo, en las instituciones de la sociedad burguesa (propiedad, matrimonio, trabajo, Estado, etc.), Marx las expuso como falsas reconciliaciones que enmascaran la contradicción fundamental entre la producción social de la riqueza (tanto cognitiva como material) y su acumulación privada. El capitalismo ata la subjetividad a la relación de propiedad: ser sujeto social es ser propietario, ya sea del capital o de la fuerza de trabajo. La realización de la libertad, individual y colectiva, se ve obstaculizada por este antagonismo básico, encerrada entre sus polos. La construcción de la disonancia social vincula este antagonismo a la dinámica de la alienación que atraviesa los estratos superpuestos de la subjetividad: la alienación desde abajo, atribuible a la disfunción de los mecanismos subpersonales que conforman la conciencia en la forma del yo, y la alienación desde arriba, impuesta por las estructuras suprapersonales que nos personifican constantemente. La personificación interpela al yo como propietario de la experiencia. Al exponer esta complicidad entre la individualidad impuesta por la naturaleza y la personalidad impuesta por la sociedad, la disonancia social pretende alienarnos de la relación de propiedad con la experiencia que llamamos nuestra. Atrapada entre los niveles subpersonal y suprapersonal, la subjetividad cognitiva se ve restringida desde abajo (por la neurobiología) y condicionada desde arriba (por la ideología). Pero el gambito de Mattin es que la subjetividad cognitiva también es el medio en el que

ambos vectores de alienación pueden llegar a ser reconocidos, no porque sean transparentes a la conciencia, sino precisamente porque la concepción en sí misma registra los síntomas del proceso por el que las maquinarias de la individualidad y la personalidad (neurología e ideología) se protegen de la autoconciencia. Entre el yo y la persona, el sujeto de la disonancia social emerge como síntoma del extrañamiento de la individualidad socialmente impuesta. A partir de este extrañamiento se hace posible algo así como la conciencia de clase.

Así, aunque los procesos neurocomputacionales mapeados por Metzinger (presentación, globalidad, transparencia) no son de naturaleza más conceptual que las formas sociales anatomizadas por Marx (mercancía, valor, dinero, trabajo), siguen siendo tratables conceptualmente. La concepción nos da tracción cognitiva sobre las fuerzas que dan forma a la subjetividad, a pesar de su carácter no conceptual. Por supuesto, esto no nos dota automáticamente de la capacidad de actuar sobre ellas. Pero es un comienzo, mientras que ignorarlos es sin duda una garantía de impotencia práctica («¡La ignorancia nunca ha ayudado a nadie!», como le gritó Marx a Weitling). Al exponer la cortina bajo la que se ocultan estas formas y dinámicas, la disonancia social no pretende meramente hacernos conscientes de ellas, como si eso fuera suficiente para cambiarlas. En este sentido, el extrañamiento u *ostranenie* (Shklovsky) buscado en la disonancia social difiere de las interpretaciones convencionales de lo que Brecht llamó el «efecto de extrañamiento» o «distanciamiento» [*Verfremdungseffekt*]. El punto no es simplemente presentar la maquinaria de representación o integrar las condiciones de presentación en lo que se presenta. Estas técnicas de desfamiliarización que alguna vez fueron inquietantes se han vuelto demasiado familiares; en términos de Jameson, se han vuelto anticuadas, incluso cursis. La desfamiliarización supone que tomar concien-

cia de algo nos motiva a cambiarlo. Pero lo que se requiere es un extrañamiento del extrañamiento: una desfamiliarización que suspenda las posiciones fijas desde las que el extrañamiento puede ser experimentado como espectáculo porque expone y denuncia las formas sociales que sustentan el contrato social del espectáculo. Es en este sentido que la idea de ruido conserva su pertinencia para Mattin:

*El ruido, en algunos aspectos, es la más abstracta y, a la vez, la más concreta de las expresiones culturales. (...) Es abstracto porque fuerza constantemente la complejidad para llegar a otro nivel que todavía no se ha explorado. Y es concreto debido a que su especificidad tiene que ver con el residuo no reconocido que salió a la superficie en una situación de emisor-receptor específica.*

Por ser a la vez la expresión cultural más abstracta y más concreta, el ruido conjuga lo inteligible y lo sensible sin fundirlos en una inmediatez mítica. Así, conjuga la concepción y la sensación en un registro no intuitivo. Este es su aspecto paradójico. Se logra concebir el ruido sólo cuando es algo que no logra sonar a nada; logra sentirse como la falta de sentido significativo. El ruido correlaciona pensar y sentir, pero sin que ninguno se corresponda con el otro. Así revela que su ruptura histórica no es eterna, sino socialmente sintomática, y sintomática no de nuestro alejamiento de alguna integración originaria de pensar y sentir, sino de una contradicción social cuya superación es indisociable de una transformación revolucionaria que los rearticularía, de modo que cada uno pudiera hacer brotar al otro de sus limitaciones.

La disonancia social tiene como objetivo volver el ruido contra sí mismo, no restituyendo una estética del tono y del sonido, sino convirtiendo el ruido en un artificio capaz de descifrar los códigos establecidos para interpretarlo:

*¿Qué significaría reivindicar la posibilidad de utilizar el ruido como artificio? Significaría poder incorporar el propio desciframiento del ruido en este artificio. Propongo que resaltar el proceso de desciframiento del ruido podría ser una forma de socializar su efecto de extrañamiento. Inevitablemente, esto significaría la desaparición de la experiencia inmediata de extrañamiento por el momento, pero también nos permitiría explorar cómo funcionan nuestras capacidades sociales, cognitivas y sensoriales para resolver dicha experiencia.*

Descifrar el ruido socializa la mecánica interna del efecto de extrañamiento. Esta es una forma de desmitificación, que funciona exponiendo las relaciones sociales que subyacen a lo que se presenta como extraño: lo extraño se hace extraño debido a las relaciones sociales humanas. Convertir el ruido en un artificio que incorpora su propio desciframiento es mostrar que el extrañamiento es algo hecho por el ser humano, no algo dado por Dios, y que su abolición no es el restablecimiento de un estado de naturaleza originario y no alienado, sino el extrañamiento del extrañamiento. Así, el problema es convertir la experiencia del extrañamiento en extrañamiento de la experiencia. Si bien se requiere la experiencia individual de malestar o perturbación para que el distanciamiento sea perceptible y cognitivamente tratable, también debe entenderse como el síntoma de un distanciamiento social más profundo, que el individuo no puede percibir o experimentar directamente. El ruido se convierte aquí en la instancia mediadora, en la medida en que indexa una confusión que nos confunde precisamente porque no podemos tener control ni acceso a lo que la produce. ¿Qué se podría deducir de tal confusión? Quizás el reconocimiento de que la alienación es un proceso contradictorio en el que la libertad y la falta de libertad están unidas. La disonancia social es un intento de articular este proceso y, por lo tanto, un intento de lograr que los individuos articulen colectivamente la contradicción entre lo in-

dividual y lo colectivo. Afirmar la necesidad de superar esta contradicción como la única idea de libertad no mistificatoria de la que disponemos, al tiempo que reconoce que esta superación se encuentra bloqueada congénitamente por el capitalismo. Pero el capitalismo es algo hecho por el hombre, no dado por Dios, por lo que la pregunta es si este bloqueo es un síntoma de lo que Mattin (siguiendo a Samo Tomšič) llama «alienación constituida» (la transposición de las relaciones entre productores a relaciones entre sus productos, o el fetichismo de la mercancía), o si se deriva de una «alienación constitutiva» (el término es de Tomšič) intrínseca al ser humano. El peligro de afirmar esto último es la acusación de esencializar una condición históricamente contingente (la acusación que a menudo los marxistas le hacen a Lacan). Una forma de responder sería decir que la exteriorización [*Entäußerung*] es lo que es constitutivo de la libertad, porque es lo que separa y a la vez une al sujeto a la sustancia; su unidad cosificada en la interdependencia del capital y el trabajo es el extrañamiento [*Entfremdung*] que restituye la falta de libertad. ¿Qué es lo que perpetúa esta interdependencia? En cierto sentido, la mercantilización de la conciencia es coextensiva al capitalismo: es simplemente una cosificación en el sentido original de Lukács (la mercancía como forma social universal). En otro sentido, sería la última etapa de la subsunción real como la producción directa (no sólo determinación) de la experiencia (la fabricación de estados conscientes, tal como la concibe Metzinger). Pero la integración completa del trabajo en el capital (la reducción del trabajador a herramienta) amenaza con comprometer la autorreproducción del capital. Las herramientas no están obligadas por las necesidades vitales a vender su fuerza de trabajo para reproducirse; el capital requiere que la fuerza de trabajo mantenga un mínimo de independencia (como trabajo vivo) para poder seguir dependiendo de venderse al ca-

pital para reproducirse (mortificándose como trabajo muerto precisamente para mantenerse como trabajo vivo). Como fuente primaria de plusvalía, el trabajo asalariado es fundamental en toda esta dinámica. Es el punto de intersección de los dos ciclos de reproducción, capital y trabajo. El capital necesita fuerza de trabajo, pero no le importa si ella está o no unida a un yo cuando la compra y la consume. De hecho, el capital promueve la noción del yo para venderles a los trabajadores las mismas mercancías que han producido. Si es así, entonces el comunismo como coincidencia del «yo» singular y el «nosotros» plural podría ser visto como algo que desvincula los intereses del sujeto de las necesidades socialmente impuestas del yo y la persona. Lo que surgiría entonces es un sujeto en lucha por hacer realidad las condiciones sociales bajo las cuales la humanidad se vuelva libre para desarrollarse y satisfacer necesidades no restringidas por las del capital.

MAYBE: Anti-syzygic variables—a nonsynthesis-  
aruesologically appropriated—e.g., "Jarrod Fowler"  
"Taku-Unami" "Moe Kamura" [anonymous], though [the  
object-phrase 'only'?] 'aruesologically' having been  
parapraxologically posited from Rhythm 'as' any  
automorphism identical to non-dramaturgic 'Scene VI  
Scene XI'. The latter may not in/consist 'in that  
identity' (morphism)? Thus, these—  
aforementioned anti-syzygic variables materially affixed,  
via rhythmic(?), the size 'nullappropriated' [to, with,  
from] a generalized phenology, which may 'also'  
noncausally or generically 'miss-ticked' (skipped)-  
praxis' via the contemporaneous strike [not] 'of  
this flier'. It may have missed praxis. Each non-  
conceptual variable (set?) given 'in this case':  
"Jarrod Fowler" "Taku Unami" "Moe  
Kamura" [anonymous] hypercontingent—  
identical disaggregated posologies, horizontally idempotent?  
may irregular-pause itself 'up to'—e.g.,  
42.327776, 72.532089, but even the aforementioned  
'up to' already fractal-ticked off 'faux-bond'-  
asequential, hence its [uncounted—abeit negatively  
paused?] 'position' in the 'previously-performed  
sentence' may be a cloning of 'asequentiality'  
performed syntactically ordered. Any 'up to' has  
(already) from Rhythms (09/14, ??,??) identically  
supplanted 'as subsistence?' its intension only of  
the given ?-morphism (sequencer-period) with any  
other un/ticked antipraxis (i.e., count, quantity,  
Act (Pragmologic?) X, 44.801677, 68.774053 (X,D),  
architecture, climatology, . . . , (—))—  
cf. Information: No Theory (1970, CITATION)). Para-  
diotic mistaken quasi-similar to any 'X' idiotics-  
Scene X{I} Scene {V?} I-MONOTONOUS

**HAMPSHIRE COLLEGE CENTRUM GALLERY 14 SEPTEMBER  
2011 4-11 P.M.**

Póster del concierto de Moe Kamura, Taku Unami y Jarrod Fowler en Hampshire College, Massachusetts. Cortesía de Jack Callahan.

## INTRODUCCIÓN



*Arnold Schoenberg: Todos los tonos pueden ser tratados como iguales.*

*John Cage: Todos los sonidos pueden ser tratados como iguales.*

*Siguiente paso lógico: todas las personas pueden ser tratadas como iguales.*

¿Por qué podemos aceptar que todas las notas musicales sean tratadas como iguales, o incluso que todos los sonidos puedan ser tratados como iguales, pero nos resulta extremadamente difícil contemplar la posibilidad de que todas las personas sean tratadas como iguales? Vivimos bajo un sistema económico que imposibilita la igualdad social. Se podría objetar que se trata de diferentes registros: los dos primeros son registros estéticos, mientras que el último es un registro socioeconómico y político. Sin embargo, hoy en día estos registros están cada vez más interrelacionados.

Me vienen a la mente un par de ejemplos contemporáneos en los que se desdibujan los límites de lo social y lo estético. El primero procede de la música, el segundo del arte:

*El 14 de septiembre de 2011, los improvisadorxs musicales Moe Kamura, Taku Unami y Jarrod Fowler fueron invitados a un concierto en el Hampshire College de Massachusetts. La propuesta de Kamura, Unami y Fowler para esta ocasión fue esconderse el uno del otro entre los arbustos fuera de la sala del concierto. El organizador Jack Callahan estuvo buscándolos durante mucho tiempo. Recién a las once de la noche, cuando el público ya había abandonado el recinto, logró encontrarlos. Los músicos explicaron que esconderse fue la propuesta de su concierto. Callahan no entendió esta «propuesta» y se enojó muchísimo. Si no parece claro de dónde proviene el elemento sonoro, unx sólo tiene que pensar en lo que Kamura, Unami o Fowler, o la audiencia en el lugar podrían haber estado escuchando mientras se suponía que estaba ocurriendo el concierto. Su obra cuestionaba radicalmente su propio enmarcamiento, así como la función*

*de la improvisación musical dentro de un contexto específico. Hasta el día de hoy, el organizador del evento tiene problemas para aceptar esta obra como un concierto. Y es precisamente por eso que este gesto traspasó sus límites y produjo pensamiento.*

*Otra obra performativa que desdibuja los límites entre el arte, la vida y lo social fue la que desarrolló la artista libanesa Lina Issa como parte de su residencia en Iaspis (Estocolmo) en 2010 bajo el título What if, if I take your place? [¿Y si yo tomo tu lugar?]. Lina Issa colocó anuncios en varios lugares de la ciudad para pedir a las personas del público que la dejaran ocupar sus lugares en el trabajo, en la casa o en cualquier otro sitio durante una hora, un día o un mes. Hubo una serie de respuestas a los anuncios, e Issa pudo tomar el lugar de quienes querían un descanso de su vida cotidiana, ya sea en sus trabajos o en el hogar y en sus relaciones.*

No cabe duda de que en el mundo contemporáneo el arte se ha abierto camino en la vida cotidiana, a la vez que las relaciones capitalistas han calado en las formas de comunicación (desde el teléfono celular hasta el *coaching* y la terapia) y los sentimientos más íntimos (a través de pastillas y productos químicos) así como en las formas más abstractas de relación económica (el *trading* de alta frecuencia, el mercado de futuros...).

Hoy en día, reivindicar algún tipo de autonomía para el dominio estético en estas condiciones es un movimiento altamente cuestionable. Y, sin embargo, dentro de esta situación quizás el dominio estético pueda permitir ciertas formas de experimentación que, al menos, expondrían y explorarían esta misma interrelación.

Además, hablando en general, si unx busca explorar de qué forma las condiciones sociales actuales nos producen como sujetos, el artista y el músico son buenos ejemplos precisamente porque se supone que representan al máximo la figura de «sujetos libres» y retienen un nivel de capacidad crítica que contrasta

con la determinación general. Por un lado, la subjetividad de lxs artistas es paradigmática de la era *freelance*, en el sentido de que están obligadxs a ser personas automotivadas, adaptables y oportunistas. Por otro lado, el ámbito artístico es un ámbito en el que se supone que la autonomía y la libertad de expresión se cultivan sin límites (aunque esto parece haber comenzado a cambiar en los últimos años). En pocas palabras: lx artista muestra una fuerte voluntad y agenciamiento individual (que por supuesto tiene la connotación adicional de su adaptabilidad social en la relación laboral).

Específicamente, en relación con mi propia formación y el contexto en el que se desarrolló este libro, vengo de años de experiencia haciendo música improvisada y noise con una computadora. La comprensión habitual de la improvisación y el noise implica la posibilidad de que unx artista exprese al máximo su libertad con su instrumento, sin ninguna mediación, como puede ser una partitura o un guión escrito. Pero en cierto momento me quedó claro que el noise se había convertido en un género musical con tropos específicos (volumen alto, frecuencias agresivas, movimiento total o estasis total, etc.) y que gradualmente se estaba convirtiendo en una parodia de sí mismo. Entonces me interesé en un enfoque diferente del ruido, un enfoque que tiene que ver con los silencios, pero silencios que están llenos de expectativas, porque uno no sabe qué puede pasar después. Estos silencios creaban efectos que parecían ir más allá de lo puramente sonoro y dispersarse sobre la situación social de la interpretación misma. Esta técnica surgió de un cambio en mi comprensión de la improvisación, un cambio que también me ayudó a profundizar: comencé a entender la improvisación no como una interacción entre lxs músicxs y sus instrumentos, sino como una interacción social colectiva que ocurre en un espacio determinado donde no hay posición neutral (sin público,

sin espectadores). Tomé como punto de partida el hecho de que, después del 4'33" de John Cage, puede decirse que no existe el silencio en ninguna situación social dada. Y bien puede ser el público el que produce los sonidos. Así es como empecé a incorporar una perspectiva marxista en mi trabajo, tratando de comprender y exponer cómo se producen las relaciones sociales en un espacio y contexto determinado.

Este libro desarrolla y acompaña ese proyecto aún en curso, que lleva una década desplegándose y reelaborándose, para abordar la relación entre las expectativas cognitivas y estéticas de la situación del concierto y la totalidad social (y las contradicciones sociales) de la que forma parte, pero que también encapsula. El libro consta de dos partes: la primera parte rastrea teóricamente el concepto de alienación bajo distintos enfoques y desarrolla el concepto de «disonancia social». La segunda parte presenta y analiza *Disonancia social*, una partitura de instrucciones que explora estas cuestiones conceptuales en la práctica.

### **DISONANCIA SOCIAL: IMPROVISACIÓN Y ALIENACIÓN**

*Disonancia social* se interpretó en documenta 14, en Atenas tanto como en Kassel, entre abril y septiembre de 2017. Cuatro intérpretes tocaron al público como un instrumento durante una hora todos los días (excepto los lunes), durante seis meses. Las interpretaciones comenzaron primero en Atenas, después continuaron simultáneamente en Atenas y Kassel durante algún tiempo, y finalmente sólo en Kassel.

Antes de la función de cada día, los intérpretes y yo decidíamos cómo comenzar la sesión, teniendo en cuenta lo que había sucedido anteriormente. Las actuaciones comenzaban con una introducción para recordarle al público que la función se estaba retransmitiendo online a través de Periscope y que los videos se mostrarían al día siguiente en el espacio 14 de documenta.

De ahí en más quedarían archivados en YouTube y archive.org. También explicábamos que la partitura requería que todxs lxs asistentes permanecieran en el espacio durante la hora entera. Si alguien quería irse, podía hacerlo, pero se le pediría que, antes de salir, nos diera una devolución y dijera su opinión en voz alta, para que lxs intérpretes pudieran aprender de su experiencia.

Improvisar es ejercer la libertad de expresión a través de un instrumento. Pero una vez que quitas el instrumento y te conviertes en el instrumento tú mismx, comienzas a darte cuenta de cuán instrumentalizadx estás, qué tan inmersx estás en muchos procesos de mediación: económicos, sociales, lingüísticos, etc.

La libertad que pensabas que estabas expresando se revela inevitablemente como una ilusión problemática en el mejor de los casos y, en el peor, como algo pernicioso. La partitura *Disonancia social* intenta diseñar esos momentos de desilusión para traer estas disonancias más profundas al primer plano y convertirlas en una parte desconcertante del concierto.

Hoy en día nos encontramos entretenidxs, informadx y unidxs por sistemas tecnológicos que nos impulsan a ser individuos fuertes, todxs igualmente capaces de expresar nuestra libertad. Pero esta es, evidentemente, una apariencia superficial, ya que en realidad nuestro futuro parece estar dictado únicamente por la reproducción de las relaciones sociales capitalistas y, por tanto, por el fomento de la desigualdad. Es bajo estas condiciones de alienación que surge, al interior de nuestra misma autoconcepción, la discrepancia que llamo disonancia social. Se trata de una forma de disonancia cognitiva a nivel estructural que surge de la contradicción entre la realidad social de lo que hacemos (lo que bajo el capitalismo significa comprar y vender mercancías, incluyéndonos a nosotrxs mismxs) y lo que creemos ser como entidades no mercantilizadas: el mito liberal de que, como individuos, ya somos sujetos. Al seguir suscribiéndonos a este mito,

fusionamos la individualidad con la subjetividad.

Bajo el liberalismo clásico, la noción de individuo se basa en un supuesto reconocimiento mutuo entre diferentes personas con iguales derechos como la libertad de expresión y la libertad de trabajar e intercambiar los productos de su trabajo. Por lo tanto, se da por hecho que el individuo es un sujeto, en el sentido de ser un agente con la capacidad de actuar de manera autodeterminada. Sin embargo, esta comprensión del individuo basada en la singularidad de una persona no es más que una abstracción metafísica.<sup>11</sup> Esta visión de la subjetividad da por cierta la posibilidad del reconocimiento consciente, pero ignora la lucha de clases y las formas en que estamos socialmente determinadxs a nivel material a través de las condiciones económicas, el género, la raza, el capacitismo, etc. Además, dicho reconocimiento presupone que una persona tiene un yo estable con límites claros que necesitan ser controlados y protegidos. Como veremos, podría decirse que esto es problemático: la individualidad no es más que una imagen frágil generada por el cerebro, aunque en general no se la pueda experimentar *como* una imagen.

Esta ficción del individuo como sujeto ha sido acelerada por las tendencias libertarias de derecha que ya pueden oler el cadáver del liberalismo clásico. Frente a ellas, al prestar atención a la disonancia social, busco desnaturalizar este mito y demostrar, a través de una exploración de la alienación, qué tan inmersxs estamos en distintos procesos históricos de mediación.

11. Este tema será discutido más adelante. Véase R. Brassier, «Abolition and Aufhebung: Reply to Dimitra Kotouza». En A. Iles y Mattin (eds.) *Abolishing Capitalist Totality: What is to Be Done Under Real Subsumption?* Berlín: Archive Books (de próxima publicación).

## INDIVIDUO, YO, SUJETO

Las nociones de individuo, individualidad y sujeto son producto de diferentes historias y sus significados han cambiado con el tiempo. Aunque a menudo se confunden entre sí, la relación entre estos términos es compleja.

El término *individuo*, a menudo utilizado en el sentido coloquial de «persona» o «ser humano único», surgió a principios del siglo XV y proviene del latín *individuum*, que como sustantivo significa 'átomo, partícula indivisible'. Sin embargo, antes de la Ilustración, siempre se entendió al individuo humano como parte de una comunidad con diferentes relaciones y dependencias cruzadas (lazos feudales, religiosos, entre otros). Es con el desarrollo de la Ilustración, y en especial del liberalismo, que se empieza a entender al individuo en términos de *separación*, como una persona que tiene la capacidad racional de tomar sus propias decisiones, lo que implica una idea de autonomía en la que el individuo puede actuar de acuerdo con su propia voluntad sin ser coaccionado. Un claro ejemplo se encuentra en la ética de Immanuel Kant: «Un ser racional siempre debe considerarse a sí mismo como un legislador; ya sea como miembro o como soberano de un reino de fines que es posible gracias a la libertad de la voluntad».<sup>12</sup> Si bien para Kant un ser racional no significaba necesariamente un individuo, su pensamiento contribuyó al desarrollo de nuestra comprensión actual del individuo secular, supuestamente capaz de constituirse como sujeto soberano y dejar atrás toda tutela teológica. Pero la ideología liberal tiende a naturalizar esta autonomía soberana y hacerla inseparable de la conciencia como tal, al tiempo que la identifica con la identi-

12. I. Kant (1785). «La buena voluntad». En *Los principios fundamentales de la metafísica de la moral* en <<http://fs2.american.edu/dfagel/www/Kantgoodwill.html>>.

dad y la responsabilidad necesarias para las transacciones contractuales y la gestión de la propiedad privada.

El concepto de *yo* se refiere a la experiencia reflexiva de tener una perspectiva en primera persona; nombra el fenómeno de una presencia continua estable que permite que las experiencias sean coherentes o «pertenezcan» a un mismo agente.

El concepto de *sujeto* surgió en el siglo XIV y proviene del francés antiguo *sogit, suget, subget*, que significa ‘sujeto, persona o cosa’, o bien ‘persona bajo el control o dominio de otra’. Implica, por tanto, una combinación paradójica de *subjetividad* y *sujeción*, una articulación entre un individuo y un aparato de poder que lo precede y lo excede.

En *The Labor of Enjoyment*, Samo Tomšič explica por qué, bajo la ideología neoliberal actual, un individuo debe ser un sujeto económico, y describe el papel que juega una forma personalizada de alienación en este tipo de subjetivación:

*Según la comprensión de la subjetividad que predominó en los últimos dos siglos (...) la obligación social de todo individuo es convertirse en un sujeto económico ideal, un sujeto de interés privado y socialmente egoísta que se ama a sí mismo y es capaz de dominar y superar la alienación en la esfera social. Desde el punto de vista de esta imagen supuestamente auténtica y fundamental, pero en realidad ficticia de la subjetividad, la alienación aparece como un signo del fracaso del individuo para estar a la altura de la «condición natural del ser humano», tal como la propagan las doctrinas económicas liberales y neoliberales. Los individuos están obligados a salir del estado de alienación, siendo este último considerado como su problema personal.<sup>13</sup>*

13. S. Tomšič (2019). *The Labor of Enjoyment: Towards a Critique of Libidinal Economy* (pp. 127-28). Berlín: August Verlag.

Como señala Tomšič, el capitalismo necesita una comprensión de la subjetividad que resulte explotable y que simultáneamente produzca la apariencia de la capacidad de acción individual, aunque el siglo XX vio surgir numerosas críticas a esta comprensión naturalizada del sujeto desde diferentes perspectivas: estructuralismo, postestructuralismo, psicoanálisis, feminismo, pensamiento decolonial, afropesimismo, teoría queer, antihumanismo y posthumanismo, por nombrar sólo algunas.

Para evitar malentendidos entonces, en lo que sigue, el término individuo hace referencia a la noción de la persona autónoma y separada, pero tomando en consideración que se trata de una construcción ideológica basada en una abstracción conceptual.

En cuanto al yo, como veremos más adelante, seguiremos a Thomas Metzinger, para quien el yo fenoménico es lo que da una perspectiva experiencial de la propia conciencia al construir un punto de vista. Aunque podamos experimentar el yo como acceso «transparente» a una sustancia o cosa, este es el resultado de un proceso: la experiencia subjetiva de *ser alguien* surge cuando un sistema consciente de procesamiento de información opera bajo un modelo del yo transparente.

La noción de sujeto es el más complejo de todos estos conceptos y queda por construir. Lo que podemos decir de antemano es que el sujeto comprende las actividades inconscientes que llevamos a cabo en la reproducción de las condiciones existentes, mientras que en el proceso mistificamos la forma en que aparece el sujeto en el mundo. De ahí la importancia de desmitificar la ficción del individuo como sujeto.

### **EL RUIDO MENTAL Y LA REACCIÓN CATASTRÓFICA**

No hace falta decir que la desmitificación no es suficiente. Salvo una revolución, no superaremos las formas de disonancia social bajo las que trabajamos actualmente. Hasta entonces, todavía

habrá ruido en nuestras cabezas. Y, cuando el ruido es demasiado, es probable que cause una «reacción catastrófica».

En su reciente libro *An Epistemology of Noise*, la filósofa Cécile Malaspina analiza la noción de ruido en diferentes campos que incluyen la cibernética, la teoría de la información, la economía y la psicología. Basándose en un texto de 1986 de Steven Sands y John J. Ratey, Malaspina se refiere a lo que ellos llaman «el estado mental de ruido», que implica la pérdida de un sentido del yo fiable engendrado por la desaparición de las fronteras entre los dueños de la experiencia. Tal exposición, afirman, es probable que produzca un «caos interno», generando sensaciones de «confusión interna y terror».<sup>14</sup> Pero Malaspina va más allá y afirma que ese estado de ruido se revela en el núcleo más íntimo del sujeto racional. La concepción resultante excede cualquier observación sobre el ruido como objeto de percepción; más bien, el ruido se entiende como constitutivo de la maquinaria de la percepción como tal:

*Más que (...) mero objeto de percepción, (...) el ruido es lo que descondiciona la capacidad de discernir y evaluar el objeto de percepción. No es sólo un estado de confusión e indecisión: el ruido también se amplifica por el intento panicoso de volver a marcar los límites del sentido del yo. Recuperar el sentido del yo como primer objeto de cognición se convierte así en la condición previa para reafirmar la propia relación con otros objetos de cognición. Lo que está en juego, en otras palabras, no son los ruidos que percibimos, sino el ruido de la cognición que se constituye a sí misma, frente a la crisis siempre inminente de su disolución.*<sup>15</sup>

Sands y Ratey definen el «estado mental de ruido» en términos

14. S. Sands y J. J. Ratey (1986). «The Concept of Noise». *Psychiatry*, 49:4, 290-97.

15. C. Malaspina (2018). *An Epistemology of Noise* (p. 173). Londres: Bloomsbury.

de una apertura patológica: es «como si lxs pacientes vulnerables a la sobrecarga caótica que llamamos ruido estuvieran siempre expuestxs a sufrirlo».<sup>16</sup> Mi afirmación es que, aunque no suframos una pérdida total de límites clínicamente patológica, en las condiciones actuales se revela cada vez más que nuestro sentido del yo se basa en este mismo terreno inestable, perturbado por los estados mentales de ruido de bajo nivel que llamo disonancia social y que, si se acentúan, pueden conducir a una especie de «reacción catastrófica» en la que unx ya no puede decir quién es o dónde está, o diferenciar lo que es privado de lo que es público:

*[L]os cambios en los estímulos externos y en la disposición interna a lo largo del tiempo modulan conjuntamente la experiencia del «estado mental de ruido», que puede progresar desde la confusión y la ansiedad hasta (...) la «reacción catastrófica».*<sup>17</sup>

La disonancia social puede convertirse en un ruido que unx ya no puede manejar y, cuando eso sucede, la percepción del individuo de encontrarse «indefensx» se sale de control.

El miedo a la desintegración del sentido de unx mismx es, pues, también una consecuencia de la incapacidad de imponer un límite crítico. Además, la pérdida de confianza implica la amenaza de perder la certeza de quién es unx mismx.<sup>18</sup>

Dada la expansión e intensificación de la interacción social posibilitada por la tecnología junto con la creciente individualización, fragmentación y economización de la sociedad, podemos esperar muchas más «reacciones catastróficas» de este tipo.

16. *Ibíd.* C. Malaspina, p. 174.

17. *Ibíd.*

18. *Ibíd.*

Si a eso le sumamos la gran crisis climática y económica de la actualidad, el crecimiento exponencial de la desconfianza hacia la autoridad y el auge de las teorías conspirativas, es probable incluso que la reacción catastrófica se convierta en la norma. No tenemos las herramientas adecuadas para lidiar con este problema, que requerirían un entretejido minucioso de atención y cuidados, pericia psicológica y, lo más importante, un compromiso político en términos de relaciones de clase a nivel internacional, dentro de un horizonte de futuro a largo plazo. La exploración teórica y práctica de la disonancia social, sin embargo, apunta al menos a proporcionar algunos recursos para comprender y anticipar tales rupturas.

### **RUIDO ESTRUCTURAL**

El ruido mental continuo que es la disonancia social, entonces, no es algo recibido pasivamente, sino coproducido o al menos amplificado por el esfuerzo por reconciliar autopercepciones disonantes. Aquí me baso en el trabajo de Leon Festinger en su histórico libro de 1957, *Teoría de la disonancia cognitiva*. Como escribe Festinger, «la base principal de la teoría consiste en la noción de que el organismo humano trata de establecer armonía interna, consistencia o congruencia entre sus opiniones, actitudes, conocimientos y valores».<sup>19</sup> Festinger define la disonancia cognitiva como la creencia contradictoria en dos valores diferentes o conjuntos de creencias incongruentes:

*En resumen, propongo que la disonancia, es decir, la existencia de relaciones no coherentes entre cogniciones, es un factor motivador por*

19. L. Festinger (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press. En español: L. Festinger (1975). *Una teoría de la disonancia cognoscitiva*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

*derecho propio. Por el término [cognición] me refiero a cualquier conocimiento, opinión o creencia sobre el entorno, sobre unx mismx o sobre el comportamiento de unx mismx. La disonancia cognitiva puede verse como la condición antecedente que conduce a una actividad orientada a la reducción de la disonancia, del mismo modo que el hambre conduce a una actividad orientada a la reducción del hambre.*<sup>20</sup>

Para Festinger, entonces, la «disonancia» es análoga a nociones como las del hambre, la frustración o el desequilibrio.<sup>21</sup> En lo que podría leerse como una caracterización de la ideología, Festinger escribe que «la realidad que incide sobre una persona ejercerá presiones en la dirección de traer los elementos cognitivos apropiados en correspondencia con esa realidad».<sup>22</sup> Puede ser difícil y estresante hacer frente al carácter contradictorio de estas presiones, y eso hace que sea necesario actuar. Para reducir la disonancia cognitiva, dice Festinger, una persona puede creer, sin una justificación racional adecuada, lo que sea que necesite creer. Igualmente, puede evitar toparse con situaciones o información que podría conducir a una escalada de disonancia.<sup>23</sup> En resumen, para evitar la disonancia cognitiva, uno puede (1) cambiar uno o más de los elementos involucrados en las relaciones disonantes, o (2) agregar nuevos elementos cognitivos que estén en consonancia con la cognición ya existente.

Ahora bien, si la *disonancia cognitiva* es la tensión incómoda que resulta de tener dos pensamientos en conflicto en la mente al mismo tiempo, la *disonancia social* es la discrepancia y tensión entre el individualismo narcisista promovido por el capitalismo

20. *Ibíd.* L. Festinger.

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*, p. 11.

23. *Ibíd.*, p. 3.

y nuestra determinación social. En el caso de la disonancia social, entonces, la primera opción esbozada por Festinger, la de cambiar las relaciones disonantes en sí mismas, requeriría que hiciéramos una transformación radical de la sociedad, porque las condiciones que producen esta disonancia existen al nivel de la reproducción social capitalista. Como esto parece imposible, para hacer frente a la disonancia social nos vemos obligadxs a añadir nuevos elementos cognitivos que estén en consonancia con la cognición ya existente, redoblando la narrativa del yo soberano.

### **SOCIOGENIA: RACISMO Y SOCIEDAD**

Evidentemente, al igual que la disonancia cognitiva, la disonancia social tiene un efecto sobre la psique y exige compensaciones psicológicas; sin embargo, no es de naturaleza meramente psicológica. Un concepto útil aquí es el de *sociogenia*, desarrollado por Frantz Fanon y Sylvia Wynter. A diferencia del análisis de la disonancia cognitiva, que generalmente se efectúa a nivel del individuo, el análisis que Fanon realizó es un análisis mucho más profundo, a nivel social, de los procesos raciales de colonización y sus disonancias cognitivas *estructurales*, el estado de ruido mental que provoca tanto en blancxs como negrxs y los consiguientes síntomas neuróticos, que se traducen en la ausencia de toda capacidad para alterar las propias relaciones sociales.

*Piel negra, máscaras blancas* de Fanon (cuyo título original era *Un ensayo por la desalienación de los negros*) es un relato detallado de las formas de alienación específicas del proceso de colonización en el Caribe francés, en la experiencia vivida de lxs negrxs. Según la investigación de Fanon, lxs negrxs tendían a sufrir un sentimiento de inferioridad, habiendo interiorizado su opresión y entendiéndola como un fracaso personal. Este

complejo de inferioridad hizo que fueran incapaces de relacionarse adecuadamente consigo mismos, lo que inevitablemente produjo alienación en el sentido de una pérdida de identidad y capacidad de actuar. Podemos entenderlo como una forma específica de disonancia cognitiva propagada sistémicamente a nivel estructural.

Para comprender este proceso, Fanon desarrolló el concepto de sociogenia, que amplía el uso de Freud de las nociones de ontogenia y filogenia, que tomó de la biología. La ontogenia describe el desarrollo de un organismo individual, mientras la filogenia se refiere al desarrollo evolutivo de la especie. Freud adaptó los términos y utilizó la ontogenia para hablar del desarrollo de la persona desde la perspectiva de lo que sucede a lo largo de toda su vida en relación con la primera infancia, es decir, cuando el niño aún no es consciente. En ocasiones, incluso, trató de utilizar este concepto para rastrear el origen de la raza humana. Por otra parte, Freud designaba como filogénesis la explicación del desarrollo de las neurosis en general, a lo largo de las generaciones de una familia o incluso de la vida de la especie. A estos dos conceptos Fanon agregó el de *sociogenia* para designar el desarrollo de un fenómeno socialmente construido y no ontológicamente dado, inmutable o estático, y en particular como una forma de entender cómo ciertos supuestos se naturalizan dentro del concepto de raza.

Dado que la sociogenia funciona a nivel de la totalidad social, no puede ser observada ni captado su mecanismo causal desde la perspectiva del individuo, sino que este debe ser analizado a nivel social. Si la alienación es producida por la sociogenia, que a su vez es un proceso social, entonces la cura no puede residir en el nivel individual, sino que exige un cambio radical. Como escribe Sylvia Wynter, siguiendo a Fanon,

*esta situación exige una prognosis diferente a la del psicoanálisis, cuyo objetivo es ajustar al individuo a la sociedad. En cambio, dado que la «sociedad» no puede, «a diferencia de los procesos bioquímicos, escapar de las influencias humanas», y ya que es el mismo ser humano el que «da vida a la sociedad» (el orden social nunca preexiste a nuestros comportamientos colectivos y actividades creativas), la prognosis es de transformación social general. Como tal, la «cura» está «en manos de aquellos que están dispuestos a deshacerse de las estructuras podridas de la sociedad».*<sup>24</sup>

Teniendo en cuenta estos argumentos, es importante adoptar un enfoque de «sociodiagnóstico» e interrogar a la historia para comprender cómo ciertas formas de subjetivación reproducen la violencia, la injusticia y las formas de explotación, que a su vez contribuyen a la sociogenia de las neurosis, los complejos, los estados mentales de ruido y las reacciones catastróficas.

#### **ENCERRADXS EN CAGE: LA IDEOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DE LA CÁMARA ANECOICA**

¿Cómo podría relacionarse esta comprensión de una forma de disonancia específicamente social con el ruido en el sentido sonoro y con las prácticas del sonido y la performance en general? El arte y la música, durante mucho tiempo, han sido ámbitos en los que están en juego las nociones de autonomía y libertad. También son ámbitos que han sido muy cuestionados críticamente, en repetidas ocasiones; de hecho, podría decirse que es-

24. S. Wynter (1999). «Towards the Sociogenic Principle: Fanon, the Puzzle of Conscious Experience of “Identity” and What It’s Like to be “Black”». En M. Durán-Cogan y A. Gómez-Moriana (eds.) *National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginalization and Integration* (pp. 30-66). Minneapolis: University of Minnesota Press; citando a F. Fanon (1986). *Black Skin White Masks* (p. 13). Londres: Plutón (trad. por C. L. Markmann).

tos cuestionamientos regresan una y otra vez porque las promesas hechas por estas prácticas rara vez se han cumplido.

La partitura de *Disonancia social* toma como punto de partida el 4'33" de John Cage, una pieza diseñada para permitir que el contexto pase a primer plano. Como es bien sabido, 4'33" demostró que cualquier sonido puede ser tratado como música, en igualdad de condiciones con cualquier otro, y que en una situación social es imposible percibir el silencio.

Sin embargo, en el 4'33" se supone que el público escucha los sonidos en sí mismos, independientemente de su contexto y su significado. Efectivamente, Cage estaba tratando de generar un cubo blanco o una caja negra artificial: el contexto dentro del que se presenta el material debe ser lo más neutral posible, separado de la realidad cotidiana, para que la audiencia se concentre únicamente en el material sonoro como una experiencia estética. En el 4'33", supuestamente, el oyente aísla los sonidos y los escucha como música, poniendo la escucha en primer plano, pero dejando atrás el contexto cultural y social en el que se produce esa escucha. En *Disonancia social*, en cambio, la audiencia se escucha a sí misma y reflexiona sobre su propia concepción y autopresentación: a la estética se le niega deliberadamente cualquier autonomía de lo social.

La experiencia de John Cage dentro de una cámara anecoica en 1951, como relata con sus propias palabras, fue una influencia muy fuerte en la creación del 4'33":

*Fue después de llegar a Boston que entré en la cámara anecoica de la Universidad de Harvard. Cualquiera que me conozca ha escuchado esta anécdota. La cuento constantemente. Entonces, en esa habitación silenciosa escuché dos sonidos, uno alto y otro bajo. Después le pregunté al ingeniero a cargo por qué, si la habitación era tan silenciosa, había escuchado dos sonidos. Él me dijo: «Descríbelos». Se los describí y me dijo:*

*«El alto era tu sistema nervioso en funcionamiento. El bajo era tu sangre en circulación».*<sup>25</sup>

Como señala acertadamente Seth Kim-Cohen, este momento marca «el mito de la creación de la estética [de Cage]: una estética resumida en su proclama: “que los sonidos sean ellos mismos”».<sup>26</sup> Este enfoque podría verse como comparable a una *epoché* fenomenológica en el sentido husserliano: Cage «pone entre paréntesis» cualquier significado extraño a los sonidos, suspendiendo el juicio y bloqueando sesgos y suposiciones. Sin embargo, luego realiza sus descripciones desde un *punto de vista* en primera persona, y explica el fenómeno en términos de su propio sistema de significados, pero sin cuestionar cómo se produce esta perspectiva en primera persona. Esto es crucial porque marca un momento clave no sólo en la historia de la música de vanguardia, sino también en el modo en que los artistas se autoconciben, y las suposiciones que esa autoconcepción lleva implícitas. Como señala Douglas Kahn, de hecho, Cage no sólo estaba escuchando estos dos sonidos, sino también un tercer «cuasi sonido», que era la conciencia de escuchar estos otros dos sonidos:

*[La cámara anecoica] absorbió todos los sonidos y aisló dos de los sonidos corporales internos de Cage, los cuales generalmente son inaudibles, pero en el proceso hubo un tercer sonido interno aislado. Es el sonido que decía: «Hmmm, me pregunto qué es ese sonido bajo. ¿Y qué es ese sonido agudo?». Tales cuasi sonidos eran, por supuesto, la antítesis de la escucha*

25. J. Cage (1961). «John Cage's Lecture "Indeterminacy" 5'00 to 6'00"». En H. Eimert y K. Stockhausen (eds.) *Die Reihe* 5 (p. 115) (edición en inglés).

26. S. Kim-Cohen (2009). *In the Blink of an Ear: Toward a Non-Cochlear Sonic Art* (xvi). Londres: Bloomsbury.

*propuesta por Cage, al estar en competencia con los sonidos en sí mismos. Sin embargo, aquí pudo escuchar y al mismo tiempo permitir que la discursividad se entrometiera en la experiencia porque tales sonidos serían absorbidos por el discurso científico y clínico, si no por los materiales aislantes de la propia cámara, que se había permitido entrometarse en la historia de la escucha musical.<sup>27</sup>*

Aquí tenemos un momento de disonancia social que ocurre retroactivamente: John Cage produce un relato de lo que él cree que es su experiencia individual al aislar estos dos sonidos, pero olvida o no se da cuenta del proceso de mediación conceptual que ocurrió dentro de esta experiencia y de cómo esta mediación conceptual se produce a nivel estructural en el proceso sociogénico de reproducción del yo. Esta «intrusión» o nivel conceptual de mediación, que exploro a lo largo del libro y que la partitura de *Disonancia social* también actualiza, tiende a socavar cualquier pretensión de contacto inmediato con «los sonidos en sí mismos».

### **RUIDO EN SILICON VALLEY Y MÁS ALLÁ**

Si, como dijo Cage, no existe el silencio, si siempre hay sonidos, entonces también podríamos decir que en nuestra sociedad actual siempre existe el ruido, el ruido psicológico que surge de la disonancia social presente en nuestra propia autoconcepción. Dada la forma en que pasó por alto este ruido en el silencio, no es sorprendente que la política de Cage equivalga a poco más que una forma blanda de anarquismo individualista. En sus propias palabras:

27. D. Kahn (1999). *Noise Water Meat: A History of Sound in the Arts* (p. 190). Cambridge, MA - Londres: MIT Press.

*La sociedad, al no ser un proceso que un rey pone en marcha, es un lugar impersonal pensado y armado para que, sin importar lo que haga cada individuo, sus acciones animen el cuadro total. Anarquía en un lugar que funciona. La sociedad está individualizada.*<sup>28</sup>

¿Cómo se individualizaría exactamente esta sociedad? ¿A través de los derechos? ¿A través de una composición orgánica? ¿A través del entendimiento mutuo? Son muchas preguntas abiertas. En *From Counterculture to Cyberculture*, Fred Turner cuenta la historia de Stewart Brand, un fotógrafo, escritor, exteniente del ejército, empresario y consumado *networker* que entre 1968 y 1972 dirigió la influyente *Whole Earth Catalog* y en 1993 fundó *Wired*, una famosa revista sobre tecnología, economía, cultura y política. Turner cuenta hasta qué punto Stewart Brand fue influenciado por Cage, su filosofía zen y los experimentos del Black Mountain College, y la escena artística de Nueva York de los años sesenta.<sup>29</sup> Posteriormente, en los años noventa, Brand se convirtió en una figura clave en el crecimiento de Silicon Valley, donde, como destaca Turner, ciertas prácticas que habían parecido radicales en los años cincuenta y sesenta fueron semilla y fuente de inspiración de la economía de plataformas del capitalismo de la actualidad.

De estos mismos círculos emerge una tendencia libertaria que ha dado forma al pensamiento contemporáneo de la derecha. Por ejemplo, la declaración de 2009 de Peter Thiel, cofundador de PayPal: «Ya no creo que la libertad y la democracia sean compatibles», parece haber sido un punto de inflexión para ciertos libertarios como Curtis Yarvin y Nick Land, hoy asociados con el

28. J. Cage (2001). *Anarchy: New York City-January 1988* (viii). Middletown, CT: Wesleyan University Press.

29. Gracias a José Luis Espejo por señalarme esta relación.

movimiento neorreaccionario (NRx), una corriente de ultraderecha extrema y a menudo racista. Como señala Teixeira Pinto,

*la coincidencia entre la teoría de Land y la agenda política de Silicon Valley no es casual. The Dark Enlightenment, el texto de Land que el movimiento NRx toma como fundacional, es básicamente como ponerle un filtro de jerga teórica al blog de Yarvin/Moldbug, «Unqualified Reservations». Tlon, de Yarvin (un vehículo corporativo para Urbit, su plataforma computacional de código abierto), cuenta con el respaldo del fundador de PayPal y asesor de Trump, Peter Thiel, conocido por su activismo antidemocrático. Los puntos de vista ciberlibertarios y las marcas de transhumanismo de Land son omnipresentes en toda la industria tecnológica.*<sup>30</sup>

Una vez que la crisis de 2008 demostró cuán débil es la democracia ante los flujos y reflujos de la economía global, en la década siguiente un número creciente de jóvenes se alejaron de los valores liberales y se desplazaron hacia tendencias radicalmente individualistas que abogan por la supervivencia de lxs más aptxs. Pero el liberalismo siempre ha tenido un lado oscuro. Nada menos que John Locke —el supuesto padre del liberalismo y también «el último gran filósofo que buscó una justificación para la esclavitud absoluta y perpetua»<sup>31</sup>— parte de una historia que Domenico Losurdo expone con extrema precisión, mostrando por ejemplo cómo Estados Unidos, considerado por muchos como el país liberal por excelencia, no sólo fue fundado sobre los pilares de la esclavitud, sino que sus padres fundadores fueron literalmente dueños de esclavos.

30. A. T. Pinto (2017). «Artwashing NRx and the Alt-Right». *Texte zur Kunst*, 106.

31. D. Losurdo (2011). *Liberalism: A Counter-History*. Londres: Verso (trad. por G. Elliott).

Sin embargo, la mayor falacia tanto del liberalismo clásico como del anarquismo se refiere a la primacía del individuo. Lo que tienen en común John Cage, el anarquismo, la ideología de Silicon Valley, ciertos supuestos sobre la libertad en las escenas musicales de la improvisación libre y el noise, los movimientos reaccionarios y las políticas de identidad de extrema derecha como la alt-right es la creencia en una concepción naturalizada del individuo como dueñx de sus propias experiencias. También comparten la suposición de que el núcleo no mediado de este individuo tiene el potencial, desde dentro de la situación dada, para expresar su libertad. Estos supuestos se hacen sin tener en cuenta ni la determinación de los sujetos a nivel de la totalidad social, ni el hecho de que la noción de individuo es una abstracción que surge de estas formas de determinación. El clima político apremiante de hoy y el cambio ideológico hacia la extrema derecha que siguió a la crisis de 2008 resultan cruciales para desentrañar estos supuestos.

El momento específico recién descrito, la escena primordial en la que John Cage empieza a creer en los sonidos en sí mismos, puede verse como un ejemplo de colapso del yo, el individuo y el sujeto. Este colapso promueve un tipo de pensamiento que lleva al individuo a reivindicar tal capacidad de acción, alimentando la narrativa del yo autónomo y soberano. En la ideología de la experiencia de la cámara anecoica, se pone énfasis en la experiencia individual sin tener en cuenta la determinación social. Pero pensar la disonancia social implica romper con la idea de la escucha misma como una cámara anecoica ideológica, en la que escuchar es sólo una acción que te relaciona con el sonido y enfatiza lo sonoro a expensas de entender la interrelación entre lo que creemos que es música y los valores que producen esa creencia. (Y aquí radica la interrelación entre el valor en el sentido cultural y el valor en el sentido económico). La compren-

sión de Cage de dejar que «los sonidos sean lo que son en sí mismos»<sup>32</sup> y su política anarquista están totalmente de acuerdo, porque del mismo modo que a los «sonidos en sí mismos» se los percibe individualmente fuera del continuo social,<sup>33</sup> el anarquismo —especialmente la tradición del anarquismo estadounidense— enfatiza la capacidad de acción individual.

Para desafiar esta ideología, la partitura *Disonancia social* busca cambiar el énfasis de lo sonoro a lo social, precisamente porque esta división es ficticia en el sentido de que la percepción de lo sonoro ya es social. La pregunta, sin embargo, es qué tipo de relaciones sociales están en juego cuando nos reunimos a tocar y escuchar obras musicales, y esta es la pregunta que habitan quienes interpretan y participan en *Disonancia social*.

Soy muy consciente de que esta exploración inevitablemente será estetizada; el trabajo está diseñado para incorporar una autorreflexión consciente de su propia estetización. No obstante, el foco aquí no está puesto en las cuestiones estéticas o en una crítica de la estética, sino en cómo la recuperación estética está incrustada dentro de una ideología más amplia de las relaciones capitalistas.

### **LA ALIENACIÓN COMO CONDICIÓN HABILITANTE**

La primera parte de este libro trata del concepto de alienación, entendida no como una condición de la que hay que escapar, sino como parte constitutiva de la subjetividad. En Marx, el concepto de alienación sirve para problematizar nuestros supuestos sobre lo que creemos que somos y cómo nos relacionamos

32. J. Cage (1973). «Experimental Music» (p. 10). En *Silence: Lectures and Writings*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

33. La relación entre este tipo de pensamiento y las teorías de Clement Greenberg está bien explicada en *In the Blink of an Ear* de Kim-Cohen (xvi).

con la producción. Ciertas interpretaciones del término han sido fuertemente criticadas por presuponer que lxs humanxs apenas están alienadxs de algunas cualidades esenciales y que existe una posición originaria que podría restaurarse. El argumento que presentaré aquí, reexaminando el uso de la alienación por parte de Marx a la luz de la desmitificación del yo de Thomas Metzinger y el antiesencialismo de Ray Brassier, es que siempre actúa una forma de mistificación.

Me propongo abordar la alienación como un concepto que nos permite desmitificar las formas en que el yo se produce a través de diversos tipos de mediación y explorar de qué maneras los individuos estamos inmersxs en relaciones abstractas de producción que a su vez condicionan nuestro hacer y pensar, produciendo nuestra capacidad de acción a nivel social (ver capítulo 1: «Alienación desde arriba»). Pero también de qué formas el yo, como dueñx de sus propias experiencias, es un modelo que produce la ilusión de capacidad de acción a nivel personal (ver capítulo 2: «Alienación desde abajo»).

La partitura de *Disonancia social* intenta relevar esta condición doblemente alienada al mostrar cómo en la situación de interpretación ya resuenan las disonancias que la misma alienación induce. En este sentido, la partitura puede parecer que pertenece a una tradición establecida. En estética, las nociones de alienación, extrañamiento y desfamiliarización se han utilizado durante mucho tiempo en el arte moderno, el teatro, la literatura y el cine con el fin de convertir en desconocido lo que antes parecía familiar, incitándonos así a cuestionar los mecanismos de producción que parecen ser naturales o neutrales (podríamos pensar aquí en Viktor Shklovsky, Sergei Tretyakov, Bertolt Brecht, Jean-Luc Godard, Yvonne Rainer, Straub-Huillet, Arthur Jafa y Gina Pane).

Estas técnicas les han permitido a lxs artistas desafiar los modos

habituales de percepción y, en este sentido, la alienación en la estética ha sido una condición habilitante para el pensamiento y la práctica. En el ruido y la improvisación —los contextos en los que trabajo—, algunas de estas técnicas se han utilizado en el pasado con resultados poderosos. Sin embargo, como propongo en el capítulo 3, «Externalización de la alienación», mi argumento es que se han convencionalizado y vaciado de su carga crítica original en la medida en que continúan invocando al yo como el agente decisivo de la libertad. Por eso es que busco sintetizar los recursos teóricos recogidos del análisis de la alienación con el fin de desarrollar nuevas técnicas para un uso contemporáneo de la alienación en la estética y, más específicamente, en las prácticas del ruido y la improvisación.

Esto me permite explicar lo que llamo una *praxis constituyente*, una praxis que intenta comprender sus condiciones generando sus propias reglas y normas. El concepto de libertad aquí es diferente del que suele funcionar en la improvisación: más que una capacidad disponible espontáneamente para crear *ex nihilo*, la libertad es un logro cultural que tiene que generar sus propias reglas y normas, ya que no hay libertad sin normas. Tampoco hay manera de entender lo humano sin ninguna forma de determinación.

### **LA DISONANCIA SOCIAL COMO FORMA DE ENFRENTAR LA REALIDAD**

Después de estas discusiones teóricas y tras una breve conclusión, presento la partitura de *Disonancia social* en sí misma, junto con observaciones sobre cómo la obra ha sido interpretada y ejecutada.

Si bien la disonancia tiene connotaciones negativas, en las prácticas de la música de vanguardia y el noise se la ha tomado como algo positivo, en el sentido de que puede permitirnos pensar so-

bre la música de otra manera. Históricamente, las nociones de disonancia y ruido han sido vistas como un cuestionamiento a las jerarquías en la comprensión del sonido. Al lidiar con la disonancia social, trasladamos este cuestionamiento de lo sonoro a lo social y, al hacerlo, descubrimos por nosotrxs mismxs que la disonancia social es en realidad el ámbito con el que tenemos que lidiar; es el mapa opaco en el que nos encontramos, la condición en la que estamos. En pocas palabras, la partitura de *Disonancia social* nos dice: tomemos lo que tenemos a mano y exploremos cómo estamos determinadxs socialmente. Al ejecutar, amplificar y abordar esta disonancia en términos de relaciones sociales, simplemente estamos tratando con la realidad.

En *Viviendo en el final de los tiempos*, Slavoj Žižek aborda la distinción entre primer plano y fondo en 4'33" de John Cage y *Musique D'ameublement* de Erik Satie. Según Satie, la música debería ser parte del sonido del entorno, mientras que para Cage los ruidos del entorno son la música. Žižek afirma que *Musique D'ameublement* de Satie era, de hecho, lo opuesto a Muzak,

*una música que subvierte la brecha que separa a la figura del fondo. Cuando se escucha verdaderamente a Satie, «se escucha el fondo». Esto es el comunismo igualitario en la música: una música que traslada la atención del oyente desde el gran Tema a su inaudible fondo, de la misma manera que la teoría y la política comunista trasladan nuestra atención desde los heroicos individuos al inmenso trabajo y sufrimiento de la invisible gente ordinaria.*<sup>34</sup>

En la interpretación de *Disonancia social*, lo que escuchamos es la imposibilidad de una sociedad igualitaria en un sistema como

34. S. Žižek (2010). *Living in the End Times* (p. 381). Londres - Nueva York: Verso. En español: S. Žižek (2012). *Viviendo en el final de los tiempos*. Madrid: Akal.

el actual, que exige constantemente la producción de individuos heroicos, obligados a lidiar con condiciones cada vez más competitivas. No es que los ruidos sean la música o que la disonancia social simplemente se «convierta» en música, sino que nuestras frustraciones, nuestra determinación social y la posibilidad de agenciamiento colectivo pasan a primer plano como «cuasi sonidos» que atestiguan la «intrusión» de algo más que «los sonidos en sí mismos». Dado el potencial de que todos los aspectos de la realidad se conviertan en parte de la disonancia social, la negociación entre el primer plano y el fondo cambia constantemente.

La disonancia social nos obliga a reconocer que la cámara anecoica de Cage no existe, al igual que no existe la neutralidad del cubo blanco, más que como construcción ideológica. Ya eres parte de esta realidad, estas disonancias ya te están atravesando. La pregunta entonces es: ¿qué eres como sujeto, si es que eres un sujeto efectivamente, y cómo te relacionas con lxs demás? No se trata de generar una realidad artificial para que puedas aislarte, como si ya fueras un sujeto capaz de ejercer la autoridad del gusto (al tener un conocimiento, educación o formación específica),<sup>35</sup> sino de generar una conexión directa con otros aspectos de la realidad, para indagar en las conexiones intrínsecas entre economía, cultura y la producción de subjetividad. *Disonancia social* es un intento de abordar estos problemas al mismo nivel, teniendo en cuenta que, hagas lo que hagas, vas a producir sonidos.

Cambiar el énfasis de lo sonoro a lo social no significa despreciar lo sonoro. Más bien, significa dejar de lado los valores es-

35. Para un debate más extenso sobre la autoridad del gusto, ver mi conversación con Martina Raponi: «The Authority of Taste: Mattin and Theses on Noise» en <<http://www.digicult.it/news/authority-taste-mattin-theses-noise/>>.

téticos establecidos para explorar de manera más directa la función de artistas y músicxs y su práctica en la sociedad actual, pero también la del público, y cómo se pueden perturbar las relaciones entre ambos polos. Por supuesto, entiendo que al mismo tiempo estamos inmersxs en un proceso de estetización de aspectos que quizás todavía no tengan gran valor estético (el sonido de las conversaciones, las reacciones de vergüenza, la confusión, las relaciones de poder, las atmósferas intensas, las expectativas y proyecciones, etc.) al igual que, cuando Cage presentó *4'33"*, el público se enfrentó a sonidos que en ese momento no se percibían como música, pero pronto se convirtieron en objeto de apreciación estética. De todas maneras, mientras Cage estaba interesado en integrar estos sonidos en el canon musical, la partitura de *Disonancia social* se propone socavar y cuestionar constantemente su propia estetización, al tiempo que comprende los roles que desempeñamos dentro de este proceso de estetización. Dicho proceso podría pensarse como metáfora del hámster que corre en la rueda sin avanzar hacia ninguna parte. La interpretación de la partitura sería el método para, al menos, visualizar la rueda: entender cómo funciona para poder desmantelarla en el futuro. Es importante considerar una imagen, una alegoría o una metáfora de lo que está sucediendo, ya que estos modelos figurativos nos permitirían comprender dónde estamos atrapadxs y hacia dónde nos gustaría ir.

Schoenberg expuso las convenciones de la música tonal, y así abrió posibilidades para una nueva comprensión de la composición. Cage cuestionó la posibilidad del silencio para lxs humanxs, haciéndonos conscientes de que cualquier sonido que percibamos puede ser apreciado como música. En este proceso, los dos expusieron y alteraron las convenciones de nuestra comprensión de la música y nuestra percepción del sonido. *Disonancia social* —si es que la partitura es exitosa— se propone exponer

las convenciones de nuestro modo de entendernos a *nosotrxs mismxs*. Esto podría ayudarnos no sólo a reconsiderar la función de la música en la sociedad actual, sino también a abordar directamente el modo en que podría cambiar la sociedad misma.



## **CAPÍTULO 1**

### **ALIENACIÓN DESDE ARRIBA: OBJETIVIDAD ESPECTRAL**



*Consideremos ahora el residuo de los productos del trabajo. No le queda nada más que una objetividad espectral, una simple gelatina indiferenciada del trabajo humano, es decir, la aplicación de la fuerza de trabajo sin tener en cuenta la forma de su aplicación. Estas cosas simplemente nos dicen que, en la producción de la fuerza de trabajo humano aplicado, el trabajo humano se ha acumulado. Como cristales de esta sustancia social común son valores: valores de mercancía.* Karl Marx<sup>36</sup>

¿Qué es esta objetividad fantasmagórica o espectral [*Gespenstige Gegenständlichkeit*]<sup>37</sup> y cómo se relaciona con nuestra experiencia del yo? Producimos mercancías a través de nuestra fuerza de trabajo humana y este trabajo se transmuta en «cristalizaciones de sustancia social». Sin embargo, el proceso de convertirse en mercancía borra todo rastro subjetivo y social al hacer que la mercancía aparezca como una cosa objetiva, un fenómeno natural. Lo que parece ser una relación entre cosas (es decir, entre mercancías) en verdad es una relación entre personas (es decir, fuerza de trabajo humana gastada). Y lo que tomamos como una relación entre personas en realidad es una relación impulsada por mercancías como el dinero, que se han vuelto cuasi entidades personificadas. Es lo que György Lukács, siguiendo a Georg

36. K. Marx (1990). *El capital 1* (p. 128). Londres: Penguin Books (trad. por B. Fowkes).

37. *Gespenst* también se traduce como «espectro», «fantasma» o «espíritu». Mientras que el término «espectro» se usó para la traducción de *Gespenst* en *El Manifiesto Comunista*, «fantasma» se usó en *El único y su propiedad* de Stirner y también en *La ideología alemana*, cuando Marx criticó a Stirner, como veremos más adelante. Aquí encontramos más apropiado el término «espectro» antes que una traducción que sugiera propiedades fantasmáticas. Además, con este término se enfatiza en cambio su carácter social, incluso si la espectralidad también engloba la fantasmática. Gracias a Ray Brassier por señalar esta diferenciación y a Cécile Malaspina por abordar directamente la relación entre la espectralidad de la producción de mercancías y la fantasmaticidad del yo.

Simmel, llamó *cosificación* [*Verdinglichung*] y, como veremos, tiene efectos no sólo en nuestra percepción del mundo, sino también en nuestra autoconcepción. Las mediaciones capitalistas de lo social y nuestro involucramiento en la producción de valor tienen efectos que no podemos comprender completamente a través de nuestra experiencia personal. Pero estos efectos condicionan la forma en que experimentamos la realidad, así como la forma en que comprendemos esas experiencias y nos comprendemos a nosotrxs mismxs como personas. Es así precisamente porque la objetividad espectral surge de procesos no inmediatos y no observables que constituyen la producción de valor: aunque «ni un átomo de materia entre en la objetividad de las mercancías como valores»,<sup>38</sup> este valor aparece como si fuera una propiedad natural. Aquí tenemos una crítica de la sustancia entendida en el sentido aristotélico: la sustancia del valor no tiene ninguna base material en el mundo físico, pero esto es imposible de descifrar únicamente sobre la base de la percepción o la experiencia.

Otro de los efectos de este proceso de naturalización es el de personificar el yo, es decir, que aparezcamos como individuos que han surgido naturalmente, y delinear claramente lo que se supone que son nuestras propias características, generando fronteras ideológicas y un sentido propiedad en las relaciones. Es aquí donde se siembran las semillas de la disonancia social. Al rastrear el concepto de alienación, cuya influencia es extensiva a la relación sujeto/objeto, podremos identificar mejor de dónde proviene este tipo espectral de objetividad y cómo las estructuras suprapersonales llegan a producir una correspondiente subjetividad fantasma: la de un sujeto liberal que se cree

38. K. Marx, *El capital 1*, p. 138.

dueñx de sus experiencias.

Como argumenta Samo Tomšič, la noción de alienación es característica de la era del sujeto moderno:

*Mientras que el liberalismo económico se puede contar entre los intentos de reprimir el vínculo entre la alienación y la producción de subjetividad, la filosofía moderna fue inaugurada por el encuentro con la alienación en la forma de la duda radical. Fue en el trasfondo de este encuentro con una problemática que había permanecido impensada a lo largo de la premodernidad que la filosofía pudo abolir la teoría premoderna del sujeto, el alma metafísica. El problema de la alienación podría verse así como la línea de demarcación entre la premodernidad y la modernidad filosófica.*<sup>39</sup>

El siglo XX produjo muchos enfoques sobre la alienación y la cosificación,<sup>40</sup> pero el problema de muchos de estos enfoques es que toman como punto de partida ciertas presuposiciones respecto de cómo el yo se relaciona con la experiencia y, por eso, imaginan la destrucción del yo capitalista mediatizado y cosifi-

39. S. Tomšič (2019). *The Labor of Enjoyment: Towards a Critique of Libidinal Economy* (p. 128). Berlín: August Verlag.

40. Según Guy Debord, por ejemplo, «la alienación del espectador en beneficio del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de la siguiente manera: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y sus propios deseos. La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo aparece en el hecho de que sus propios gestos ya no son suyos, sino de otro que se los representa. Por eso el espectador no se siente cómodo en ninguna parte, porque el espectáculo está en todas partes». G. Debord (1967). *The Society of the Spectacle* en <<https://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm>>, tesis 30. Nótese que Debord dice su propia existencia y sus propios deseos. Esta concepción de la propiedad es la que busco cuestionar a continuación, en particular utilizando el trabajo de Metzinger y Sellars.

cado como un retorno a cierta experiencia metafísica originaria de la libertad. Este punto de partida es parte del problema de la parálisis política de la izquierda. En este capítulo y el siguiente, argumento que, al revés, la alienación debe tomarse como una *condición habilitante*: como una forma de revelar la disonancia social entre la imagen que tenemos de nosotrxs mismxs (como individuos libres dotadxs de capacidades racionales) y nuestra determinación o constitución sociofísica a manos de la totalidad capitalista, lo que incluye la relación de valor y la mediación tecnológica en interacción con los mecanismos suprapersonales necesarios para la producción del yo.

### **LOS MEMES DE STIRNER**

*No puedo encontrar consuelo en mí mismo cuando pienso que todavía tengo que encontrar mi verdadero yo.* Max Stirner<sup>41</sup>

La contradicción entre la creencia de que un individuo puede lograr la autodeterminación y la forma en que las realidades estructurales de la modernidad promueven y niegan simultáneamente esta posibilidad nunca se ha expresado tan cabalmente como en la obra de Max Stirner (1806-1856) y en la crítica de Marx a su pensamiento dentro de *La ideología alemana*. El pensamiento de Stirner representa un momento muy específico en la historia de las diferentes interpretaciones de la noción de alienación.

De no haber sido por Marx, Stirner habría sido una figura más bien oscura. Pero el individualismo extremo de su pensamiento se ha vuelto popular recientemente gracias a la circulación

41. M. Stirner (1995). *The Ego and Its Own* (p. 283). Cambridge: Cambridge University Press (trad. por S. Byington).

de memes en ciertas comunidades online, además de que suele ser admirado en círculos anarquistas y libertarios por su posición intransigente con respecto a la particularidad y primacía de lo que llamó *die Einzige* (a menudo traducido como ‘el Ego’ o ‘lo Único’).<sup>42</sup> En su defensa de la «propiedad» [*Eigentum*] del ego individual contra la sociedad, Stirner se opuso a cualquier forma de universalismo porque implicaría la supremacía de un concepto abstracto sobre la unicidad de las propiedades del individuo. Su concepto de egoísmo se alza contra cualquier forma de moralidad que pudiera privar al ego de autonomía: «Al igual que la religión, la moralidad exige que el individuo sacrifique su autonomía por un fin ajeno, que renuncie a su propia voluntad “por una voluntad ajena establecida como regla y ley”». <sup>43</sup> En consecuencia, Stirner desarrolló una crítica del liberalismo pero también del comunismo (tal como lo proponía Proudhon).<sup>44</sup> El blanco principal de sus críticas, sin embargo, fue Ludwig Feuerbach (1804-1872). En su intento de cortar de raíz con el cristia-

42. Gracias a Timothy Treciokas, Andrei Chitu y Jacob Blumenfeld por el debate en curso sobre Stirner. Para ver una colección de memes al respecto: <[https://www.reddit.com/r/fullegoism/comments/bgkwh6/an\\_explanation\\_of\\_max\\_stirner\\_memes\\_for\\_the/](https://www.reddit.com/r/fullegoism/comments/bgkwh6/an_explanation_of_max_stirner_memes_for_the/)>.

43. D. Leopold, «Introduction to Stirner» (xxiii). En M. Stirner (1995). *The Ego and Its Own*. Cambridge: Cambridge University Press.

44. También es de notar que Stirner, un estudiante de Hegel, siguió un enfoque dialéctico en conjunción con una concepción racial y racista de la historia. En su introducción a la edición de *The Ego and Its Own*, David Leopold escribe: «El desarrollo individual y el histórico son las dos formas primarias de la dialéctica stirneriana, pero para clarificar su forma inserta “episódicamente” una expresión racial (y racista) como análogo del relato histórico. La historia humana, en esta nueva narrativa, “cuya configuración de conjunto pertenece enteramente a la raza caucásica”, se divide en tres “edades caucásicas”. La primera, en la que la raza caucásica evoluciona a partir de su “negroidad innata”, vagamente incluye el auge egipcio y norteafricano en general y las campañas de Sesostris III en particular, pero su importancia es claramente simbólica» (xvii).

nismo, Feuerbach había desarrollado el concepto de alienación para describir el modo en que el ser humano proyecta una idea fuera de sí mismo para encontrar la realización interior. La religión era para Feuerbach una proyección hacia el exterior de la naturaleza esencialmente emocional y sensual de la humanidad, un intento de producir felicidad a través de imágenes:

*Todo ser viviente siente la paz sólo en su propio elemento, sólo en su propia esencia. Si, por lo tanto, el hombre siente paz en Dios, sólo la siente porque Dios es su verdadera esencia. Porque recién en Dios el hombre está en sí mismo, porque donde hasta ahora buscaba la paz y lo que tomaba por su esencia, era otro ser ajeno.*<sup>45</sup>

Sin embargo, según la crítica de Stirner, el concepto antropológico y humanista del Hombre de Feuerbach era todavía una abstracción con residuos teológicos, lo que Stirner llamaba un «fantasma», a veces también referido como una «idea fija»:

*El espectro más opresivo es el hombre. Recuerda el proverbio: «El camino al Infierno está pavimentado de buenas intenciones». La intención de realizar toda la humanidad en uno mismo, de llegar a ser lo humano en sí, es este tipo de camino, al que le pertenecen las intenciones de volverse bueno, noble, amoroso, etc.*<sup>46</sup>

Este ataque a las «ideas fijas» también se extendió al comunismo: según Stirner, dado que la abolición de la propiedad es la «esencia misma del cristianismo», el comunismo puede ser considerado como la «religión absoluta».<sup>47</sup> Sin embargo, en lo que

45. L. Feuerbach (2008). *Essence of Christianity* (p. 12). Walnut, CA: MSAC Philosophy Group (trad. por G. Eliot).

46. Íd. M. Stirner, p. 69.

47. *Ibíd.*, p. 279.

nos concierne, lo interesante es la distinción que hace Stirner, al exponer las posibilidades de liberarnos de tales «fantasmas», entre *revolución* e *insurrección*. Esta distinción se correlaciona, a su vez, con la relación entre lo colectivo y lo individual. Stirner entiende que la revolución se trata de arrasar con las condiciones dadas, el *statu quo* que presenten el Estado o la sociedad, con la esperanza de establecer un nuevo orden. La revolución es, por tanto, un acto político o social colectivo. La insurrección, por su parte, es una especie de autoliberación que implica que el individuo literalmente se eleve por encima de todas las instituciones y rechace las ideas fijas. «Insurrección», escribe Stirner,

*nos lleva a ya no dejarnos gobernar, sino a autogobernarnos. [La insurrección] no pone esperanzas brillantes en las «instituciones». No es una lucha contra lo establecido, ya que, si prospera, lo establecido se derrumba por sí mismo. [La insurrección] es algo que brota de mí por encima de lo establecido. Si dejo lo establecido en su lugar, lo dejo como algo muerto, que ya ha caído en la órbita del declive. Ahora bien, como mi objetivo no es el derrocamiento de un orden social establecido, sino mi elevación por encima de él, mi propósito y mi accionar no son políticos o sociales, sino un propósito y accionar egoístas (dirigidos sólo hacia mí mismo y mi propio ser).<sup>48</sup>*

Notemos aquí que este exagerado anarquismo de Stirner recuerda ciertos enfoques de la expresión de la libertad en la improvisación mencionados en la introducción de este libro, en particular la idea de que un x puede expresar la libertad y producir la autodeterminación a través de la pura voluntad. Para Stirner, la alienación es producida por el Estado cuando te despoja de esta voluntad individual: el Estado nos dice que «el verdadero

48. *Ibíd.* M. Stirner, p. 280.

hombre es la nación, pero el individuo es siempre un egoísta. Por lo tanto, despójense de su individualidad aislada, en la que habitan la discordia y la desigualdad egoísta, y conságrense por completo al verdadero hombre: la nación o el Estado». <sup>49</sup> En oposición a estos mandatos del Estado, Stirner recomendaba lo que llamaba «autodescubrimiento». Para Stirner existen dos formas de autodescubrimiento: una se da cuando lx niñx descubre su propia conciencia, su razón, su coraje y su astucia. Sin embargo, esto sigue siendo para Stirner una forma más bien baja de autodescubrimiento. Un segundo tipo es el que se produce cuando el individuo descubre su yo corpóreo y su capacidad de desarrollar intereses personales y egoístas, tomando *propiedad* del mundo: «“Sólo yo soy corpóreo”. Y ahora tomo el mundo como lo que es para mí, como mío, como mi propiedad [*Eigentum*], y todo lo refiero a mí mismo». <sup>50</sup> Stirner anuncia así una forma grosera de materialismo, que Marx criticará duramente. <sup>51</sup> Stirner fue crucial en el desarrollo del pensamiento de Marx y, en particular, en su abandono del concepto feuerbachiano de *Gattungswesen* («ser genérico») utilizado en los *Manuscritos de París* de 1844. Como veremos más adelante, fue después de leer a Stirner que su concepto de alienación cambió, o al menos se desarrolló dramáticamente hasta el punto de que Marx llegó a burlarse de sí mismo por usar los conceptos de Hombre, esencia o ser genérico. <sup>52</sup>

49. *Ibíd.* M. Stirner, p. 90. Quizás no sorprenda que Stirner tuviera tales problemas con el Estado y sus instituciones, ya que su madre, Sophia Elenora Reinlein, sufría problemas de salud mental y las instituciones de la época la trataban muy mal.

50. *Ibíd.*, p. 17.

51. *Ibíd.*, p. 307.

52. K. Marx, *El capital 1*, p. 128.

### EL EGOÍSMO COMO ALIENACIÓN: LA CRÍTICA DE MARX

En *La ideología alemana*, la obra en la que surge por primera vez el concepto de materialismo histórico, Marx dedica muchas páginas a atacar a Stirner. Muchos han descartado esta parte —la más larga del libro— como una diatriba llena de enojo e ironía. Sin embargo, en los últimos años ha sido el foco de un debate más rico, desde Jacques Derrida en su último y controvertido libro *Espectros de Marx* hasta un texto reciente de Andrei Chitu, un joven filósofo residente en Berlín que vuelve a la crítica de Marx al carácter indeterminado del concepto de libertad de Stirner como autoliberación o autodescubrimiento. Como señala Chitu, «la noción de autodescubrimiento de Stirner (...) no es el resultado de una situación histórica en la que un individuo se encuentra. Tampoco es el resultado de ninguna forma de contenido que pueda considerarse externo a la vida autónoma de la mente».<sup>53</sup> Esta falta de determinación trae consigo la cuestión de la historicidad: la suposición de Stirner de que el ego puede alcanzar la autonomía y la autodeterminación inevitablemente se naturaliza y se deshistoriza porque implica que el ego puede liberarse de las limitaciones de la historia:

*Pensarse a uno mismo como individuo por fuera de las relaciones de dependencia con el mundo y pensar el mundo como algo dado, estas son ideas que se determinan mutuamente, ya que comparten una negación común de la historicidad. La historicidad no sólo significa la posibilidad de cambiar el entorno y el yo, sino que también implica habitar una realidad ya estructurada como resultado de una actividad anterior.*<sup>54</sup>

53. A. Chitu, «Stirner, Marx and the Unreal Totality». En A. Iles y Mattin (eds.) *Abolishing Capitalist Totality* ya cit.

54. *Ibíd.*

La crítica de Marx al concepto de alienación de Stirner en *La ideología alemana* es la siguiente: según Stirner, el no-ego es ajeno al ego, y todo lo que es ajeno al ego es una abstracción, un fantasma, algo sagrado. Pero el problema es que, en ausencia de una descripción de cualquier aspecto específico del ego y su relación con el no-ego en un momento situado en el tiempo, la concepción del ego de Stirner también cae en la abstracción. Como escribe Marx, si para Stirner el no-ego es un espectro,

*el ego, en cambio, se supone que es real. Así [en lugar] de describir a los individuos [reales] en su alienación [real] y en las relaciones empíricas de esta alienación, relaciones a su vez [puramente empíricas], (...) el emplazamiento es reemplazado por la [mera idea] de alienación, de [lo extraño], de lo sagrado. La sustitución de la categoría de alienación (esto es nuevamente una determinación de la reflexión que puede ser considerada como antítesis, diferencia, no identidad, etc.) encuentra su última y más alta expresión cuando «lo extraño» se transforma nuevamente en «lo sagrado», y la alienación, en la relación del ego con cualquier cosa en tanto lo sagrado.<sup>55</sup>*

Ampliando esta crítica, Marx busca criticar la moralidad y la religión desde un punto de vista mucho más radical que el de Stirner, al revelar su carácter ahistórico:

*La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia*

55. K. Marx y F. Engels (1998). *The German Ideology* (p. 298). Nueva York: Prometheus. En español: K. Marx y F. Engels (1974). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo - Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos - Ediciones Grijalbo (5ª ed.).

*de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esa realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.*<sup>56</sup>

Lxs humanxs son lxs productores de sus concepciones, pero esta producción está mediada por el modo histórico de producción y la división del trabajo. Por eso, lxs humanxs nunca pueden ser plenamente conscientes de lo que están haciendo, porque sólo pueden darle sentido de forma retroactiva y parcial; de lo contrario, serían capaces de tener acceso a toda la historia a la vez, lo cual es imposible.<sup>57</sup> Aquí, por supuesto, Marx se acerca a lo que se convertiría en su concepto maduro de alienación. Sin embargo, a sabiendas de que Stirner había advertido contra cualquier forma de idea fija como una forma de abstracción, Marx tuvo que ser extremadamente específico sobre la forma en que la alienación debería funcionar. La conciencia y la ideología, nos dice, emergen del «proceso de vida histórico», un proceso que no es transparente para aquellxs que viven dentro de él, o más bien es transparente en el sentido de que opera sobre lo que aparece, pero no aparece en sí mismo:

*Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.*<sup>58</sup>

56. *Ibíd.* K. Marx y F. Engels, p. 42.

57. *Ibíd.* A. Chitu.

58. *Ibíd.* K. Marx y F. Engels.

Precisamente por eso, en *La ideología alemana*, la alienación surge a nivel material dentro de la división del trabajo:

*El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno [fremd], situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar sino que este recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres, que incluso dirige esta voluntad y estos actos.*<sup>59</sup>

El poder social producido cooperativamente es apropiado por una fuerza externa, «ajena», que les quita el control a los propios productores. Para abolir esta forma específica de alienación que surge de la división del trabajo —lo que Marx llama «este “extrañamiento” [*Entfremdung*] (para usar un término que será comprensible para los filósofos)»— sería necesario hacer una revolución a nivel universal.<sup>60</sup> El análisis universalista de Marx actúa aquí como una crítica implícita de los distintos abordajes secesionistas y anarquistas, pero también de los movimientos de liberación nacional. Mientras Stirner reduce su punto de enfoque al individuo insurreccional, Marx toma una visión general al nivel de la totalidad social. Precisamente porque el capitalismo es un sistema en constante expansión que genera formas de equivalencia en la abstracción del intercambio, no podemos aislar un determinado momento o instancia y creer que puede romper esa totalidad, como sería el caso del ego de

59. *Ibíd.* K. Marx y F. Engels, pp. 53-54.

60. *Ibíd.*, pp. 54-57.

Stirner. Si no examinamos el modo de producción particular y cómo este modo se reproduce a su vez, si no tenemos en cuenta las determinaciones históricas de una forma específica de interacción, es demasiado fácil que caigamos en una posición mitificadora como Stirner que, esforzándose por deshacerse de todos los fantasmas, terminó con el fantasma más grande de todos, el ego. Y, como vemos muy bien en las condiciones actuales, el ego puede exagerarse sin límite en la forma de un individualismo extremo sin que eso represente la menor amenaza de insurrección. De hecho, el individualismo radical promovido por Stirner se adapta bien al neoliberalismo debilitado de hoy en día, y tal vez no sea sorprendente que a veces se lo mencione dentro de la extrema derecha, que haya influido en figuras como Julius Evola<sup>61</sup> o que haya sido comparado con Ayn Rand.<sup>62</sup> Hans G. Helms, un alumno de Adorno, fue mucho más allá y afirmó que Stirner no sólo era el representante ideológico de la clase media, sino que fue una figura importante en el desarrollo del fascismo, rastreando su influencia en Marinetti y posiblemente en el mismo Hitler.<sup>63</sup> El análisis de Marx revela así que el poder de autodeter-

61. Para una descripción de la influencia de Stirner a lo largo de la historia de la derecha, véase A. R. Ross, «EGOMANIA! A Response to My Critics on the Post-Left» en <<https://ecology.iww.org/texts/AlexanderReidRoss/Egomania>>.

62. Ver D. S. D'Amato, «Egoism in Rand and Stirner» en <<https://www.libertarianism.org/columns/egoism-rand-stirner>>.

63. «Los documentos análogos a Stirner de la literatura nacionalsocialista (...) están muy dispersos, son fácilmente accesibles y suficientemente conocidos. Es difícil producir un catálogo de pasajes paralelos en el "Einzig" y en *Mein Kampf*. Eso no significa que Hitler conociera y escribiera inspirado por el "Einzig", aunque (...) al menos no se debe excluir una influencia de Stirner en Hitler mediada por Dietrich Eckart. Hitler articuló una ideología específica de la clase media y Stirner y el nacionalsocialismo son variaciones de la misma ideología fascista». H. G. Helms, *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft*, cit. en P. B. Dematteis (1976). *Individuality and the Social Organism: The Controversy Between Max Stirner and Karl Marx*. Nueva York: Revisionist Press.

minación del individuo, celebrado por Stirner, es en sí mismo una construcción ideológica bajo la cual se encuentra el actual modo de producción capitalista. Ahora, a pesar de su aparente resiliencia, las crisis recientes sugieren que las contradicciones de esta forma específica de producción tal vez no puedan mantenerse por mucho más tiempo, que quizás estemos al final de la época liberal (aunque el desarrollo de China muestra que una forma de capitalismo desconocida para nosotrxs puede estar en el horizonte). La tensión creciente que se ejerce sobre estas contradicciones está produciendo más «ruido mental», una mayor disonancia social a nivel del individuo llamado constantemente a afirmar y realizar su libertad, a comercializar su ego e «improvisar» su camino a través de una situación económicamente determinada. Para lidiar con este ruido mental, necesitamos entender de dónde viene y, por lo tanto, será importante abordar el concepto de alienación en su especificidad contemporánea. Con ese objetivo, examinemos su historia con un poco más de detalle.

**UNA BREVE HISTORIA DE LA ALIENACIÓN:  
ENTÄUSSERUNG Y ENTFREMDUNG**

El concepto de alienación implica inevitablemente las ideas de mediación y separación, y los orígenes del término se remontan a la traducción de la Biblia de Martín Lutero o, para ser más específicos, al Nuevo Testamento, en el que Pablo usa la flexión *apellotriomenoi*, a menudo traducida como «alienado», para referirse al estado de haber perdido la gracia, haberse separado de Dios.<sup>64</sup> En otra parte, Pablo se refiere al momento de la encarnación como el instante en el que Dios *ekenesen* («se vacía»)

64. S. Skempton (2010). *Alienation after Derrida* (p. 22). Londres: Continuum.

para hacerse humano. Lutero tradujo *kenosen* como *entäußerte* (que también podría traducirse como «externalizado»), y este término a su vez se convirtió en la fuente del concepto hegeliano de *Entäußerung*, que se relaciona con la externalización y objetivación del espíritu.<sup>65</sup> Posteriormente, en *La esencia del cristianismo*, Feuerbach usó el término *Entfremdung*<sup>66</sup> (traducido como «alienación» o «extrañamiento», el término entonces adoptado por Marx) para criticar a la religión por proyectar las características de la naturaleza humana en un ser divino imaginario, no humano, separando así a la humanidad de sí misma.<sup>67</sup> En el siglo anterior, desde un punto de vista secular, Rousseau, entendiendo el término *aliéner* en el sentido de «dar» o «vender»,<sup>68</sup> había buscado «demostrar la inalienabilidad del derecho a la libertad y la soberanía de la “voluntad general” del pueblo»: la libertad no puede comprarse ni venderse, es esencial para ser humanx y, sin embargo, las personas renuncian a su libertad — *alienando* su humanidad esencial— «para obtener la “libertad civil”, una libertad legalmente garantizada a través de las leyes de propiedad».<sup>69</sup> Marx también decía que el sistema legal existe para proteger la propiedad, que la libertad le es arrebatada al trabajador a través de la relación laboral. Andrew Chitty explica que, dada la complejidad de los conceptos de *Entäußerung* y *Entfremdung* en el idioma alemán y su historia, en el momento

65. *Ibíd.* S. Skempton, p. 54.

66. Como ejemplo del modo en como Feuerbach usa el verbo *entfremden* («alienar») en relación con la religión, tomemos el siguiente pasaje: «¿Por qué entonces alienas [*entfremdest*] la conciencia del ser humano y la conviertes en la autoconciencia de un ser distinto de él, un objeto?». L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo* (p. 186).

67. *Ibíd.* S. Skempton, p. 36.

68. *Ibíd.*, p. 25.

69. *Ibíd.*

en que Marx estaba escribiendo, varios significados se habían entretejido en el concepto que se traduce como «alienación»:

*Entäußerung (...) significa literalmente «externalización». (...) En el alemán cotidiano de la época de Marx significa «renunciar a la propiedad de», (...) equivalente al sentido legal de la palabra inglesa «alienation» cuando hablamos de «derechos inalienables». (...) Para tomar sólo el ejemplo de Hegel, usa el término para describir la encarnación de Dios en Jesús. Por el contrario, Entfremdung significa en el alemán cotidiano «separación o desconexión de algo», equivalente al sentido interpersonal de la palabra inglesa «alienation», como cuando hablamos de alguien alienado de sus amigos o familiares.<sup>70</sup>*

En un texto titulado «Strange Sameness: Hegel, Marx and the Logic of Estrangement», Ray Brassier sugiere usar el término «externalización» para *Entäußerung* y «extrañamiento» para *Entfremdung*, explicando que, para el espíritu de Hegel, la autoexternalización es constitutiva de la libertad, pero cuando esta libertad es sometida por una potencia extranjera *se extraña*.<sup>71</sup> Esto quiere decir que, mientras todo extrañamiento es exteriorización, no toda exteriorización es extrañamiento. Dado que para el materialismo de Marx la práctica es una forma de autoexteriorización, el fin de la externalización sometida o enajenada no significa la restitución de alguna forma previa de interioridad.

70. A. Chitty, «Review of Sean Sayers, Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes» en <[https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/7864\\_marxand-alienation-review-by-andrew-chitty/](https://marxandphilosophy.org.uk/reviews/7864_marxand-alienation-review-by-andrew-chitty/)>.

71. R. Brassier (2019). «Strange Sameness: Hegel, Marx and the Logic of Estrangement». *Angelaki*, 24:1, 98-105. En español: «Extraña igualdad: Hegel, Marx y la lógica del extrañamiento» en <<https://contracultura.cc/wp-content/uploads/2021/12/Extrana-igualdad.-Hegel-Marx-alienacion-Ray-Brassier.pdf>>.

La «desajenación» o el final de la externalización enajenada es otra forma de externalización, no el final de la externalización en sí. Al observar la diferencia entre externalización y extrañamiento, sugiere Brassier, podemos entender la alienación como un proceso dialéctico, en lugar de adoptar una comprensión del concepto como «blanco o negro».

### **LOS CAMBIOS EN LA CONCEPCIÓN DE LA ALIENACIÓN DE MARX**

El propio Marx modificó su perspectiva sobre el concepto de alienación a lo largo de su vida. En los *Manuscritos de París* de 1844, describió la alienación como la separación que se produce entre el ser humano y su *Gattungswesen* (a veces traducido como «ser de la especie» o «ser genérico»). Este concepto está influido por Feuerbach y, en particular, por su afirmación de que «el hombre aislado nunca *posee* en sí mismo la *esencia* del hombre ni como ser moral ni como ser pensante. La *esencia* del hombre está contenida sólo en la comunidad». <sup>72</sup> Es la posibilidad humana de la conciencia genérica la que permite la abstracción y los universales, que a su vez también pueden permitir la socialidad.

Según la temprana concepción marxista del *Gattungswesen*, en oposición a los animales, el ser humano puede hacer de su vida un objeto que puede transformar en y para la comunidad. La esencia del ser humano, entonces, reside en la comunidad, pero bajo el capitalismo la socialidad humana está mediada por categorías capitalistas como el trabajo asalariado, que le impiden realizar su *Gattungswesen*. Sólo en el comunismo el ser humano

72. L. Feuerbach (1843). *Principles of the Philosophy of the Future* (trad. por Z. Hanfi) en marxists.org <<https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/future/future2.htm>>.

podría volver a su *Gattungswesen*.<sup>73</sup> Posteriormente, entre 1845 y 1846, en sus *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, Marx critica su propio uso de la noción de *Gattungswesen* como abstracción antropológica. Volviéndose contra Feuerbach, refuta la noción del hombre como un concepto ahistórico abstracto, una mera idea, y se determina a concebir al hombre como un ser histórico incrustado en condiciones y relaciones concretas.<sup>74</sup> Como dice Chris Arthur,

*no se puede hablar de «el Hombre» como tal, excepto en un nivel muy abstracto. La historia la hacen tipos particulares de hombres, con necesidades y problemas específicos, y condiciones de vida específicas que determinan la posibilidad de una solución a esos problemas.*<sup>75</sup>

73. Aquí tenemos la célebre cita de los *Manuscritos de París* sobre el comunismo: «El comunismo como trascendencia positiva de la propiedad privada como autoextrañamiento humano, y por tanto como apropiación real de la esencia humana por y para el ser humano; el comunismo, por lo tanto, como el retorno completo del ser humano a sí mismo como ser social (es decir, humano), un retorno realizado conscientemente y que abarca toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo, como naturalismo plenamente desarrollado, equivale al humanismo y, como humanismo plenamente desarrollado, equivale al naturalismo; es la resolución genuina del conflicto del ser humano con la naturaleza y con el propio ser humano, la verdadera resolución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoconfirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es el enigma de la historia resuelto, y se sabe a sí mismo como esa solución». K. Marx (1959). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscú: Progress Publishers, ed. por A. Blunden (2000) para marxist.org <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/comm.htm>>.

74. Esto está bien explicado en I. Monal, «Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx» en <[https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo97artigo4.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo97artigo4.pdf)>.

75. C. Arthur, «Introduction». En K. Marx y F. Engels (1998). *The German Ideology* (p. 21). Nueva York: Prometheus.

Tiempo después, en *El Capital*, Marx dice que la alienación se define concretamente en el modo de producción capitalista como la división entre los productos del trabajo —que son las condiciones objetivas del trabajo— y el trabajo mismo, la fuerza de trabajo subjetiva. Para Marx, este es el fundamento del capitalismo. Pero este es sólo el punto de partida de un proceso constante y continuo, un proceso basado en la asimetría fundamental entre lxs trabajadorxs que carecen de los medios para convertir su energía material en riqueza social y un proceso de producción que convierte esta riqueza material potencial en la realidad de la riqueza: el capital, es decir, el medio capitalista de valorización.<sup>76</sup> Por lo tanto, lx trabajadorx se reproduce a sí mismx como trabajadorx y reproduce las condiciones que perpetúan esta relación entre sí mismx y el capital:

*Dado que, antes de entrar en el proceso, su propio trabajo ya le ha sido enajenado [Entfremdet], apropiado por el capitalista e incorporado al capital, ahora, en el curso del proceso, se objetiva constantemente para convertirse en un producto ajeno [fremder Produkt]. Dado que el proceso de producción es también el proceso de consumo de la fuerza de trabajo por parte del capitalista, el producto del trabajador no sólo se convierte constantemente en mercancías, sino también en capital, es decir, en valor que absorbe el poder de creación de valor del trabajador, medios de subsistencia que realmente compran seres humanos y medios de producción que emplean a las personas que producen. Por tanto, el propio trabajador produce constantemente riqueza objetiva en forma de capital, potencia ajena que lo domina y lo explota, y el capitalista produce constantemente fuerza de trabajo bajo la forma de esa fuente subjetiva de riqueza que es abstracta, existe meramente en el cuerpo físico del trabajador y está separada de sus propios medios de objetivación y realización; en resumen, el capitalista produce al trabajador como asa-*

76. K. Marx, *El Capital* 1, p. 716.

*lariado. Esta reproducción incesante, esta perpetuación del trabajador, es la condición absolutamente necesaria para la producción capitalista.*<sup>77</sup>

En este proceso, lx trabajadorx se ve envueltx en dos formas de consumo bien diferenciadas. En la primera, que Marx llama consumo productivo,<sup>78</sup> lx trabajadorx consume los medios de producción, pero al hacerlo fabrica productos de un valor superior al que el capital le adelanta en el salario. A esto le sigue el consumo individual,<sup>79</sup> donde lx trabajadorx utiliza el dinero que se le paga para simplemente comprar sus medios de subsistencia. En el consumo productivo, lx trabajador pertenece al capitalista y genera capital; en el consumo individual, sólo intenta sobrevivir. Aquí podemos ver de qué modo el trabajo, en su forma alienada como fuerza de trabajo, permite la expansión del capital y del capitalista. En el Marx tardío, entonces, se deja atrás la abstracción llamada «hombre» para comprender de qué modo la fuerza de trabajo se inserta concretamente en el proceso de producción, que reproduce las condiciones para la perpetuación de lx trabajadorx como trabajadorx.

En los *Grundrisse*, Marx llega a criticar la división entre subjetividad y objetividad, cuestionando qué significa ser individuo bajo el modo de producción capitalista. Para él, el trabajo no puede producir su propia objetividad: el trabajo vivo de lx trabajadorx es sólo una abstracción que no puede ser concretizada para y por ellx, porque el capital le quita esta capacidad. El trabajo no es un objeto, sino una actividad que es la fuente viva del valor. El trabajo, continúa Marx, «es la *pobreza absoluta como*

77. *Ibíd.* K. Marx.

78. *Ibíd.*, p. 423.

79. *Ibíd.*, p. 422.

*objeto*, por un lado, y es, por el otro, la *posibilidad general* de la riqueza como sujeto». <sup>80</sup>

En estas palabras de Marx, ya comenzamos a ver el papel crucial que juega la alienación en la relación sujeto-objeto, y la forma en que el capitalismo transforma esa relación, haciendo que la identificación de un sujeto autónomo individual esté lejos de ser sencilla.

### UN DEBATE ULTRAIZQUIERDISTA

Para darle un marco de debate contemporáneo al concepto de alienación, me gustaría pasar ahora a un debate sobre el término que tuvo lugar en los años noventa y principios de los 2000 entre la revista *Aufheben*, con sede en Brighton, el grupo de ultraizquierda de Marsella llamado *Théorie communiste* y el filósofo marxista-hegeliano Chris Arthur.

*Aufheben* había afirmado que «el mercado o la ley del valor no es la esencia del capital; su esencia es más bien la autoexpansión del valor; es decir, del trabajo alienado». <sup>81</sup> Eso implica que la alienación consiste en la inversión ontológica de sujeto y objeto que se encuentra en el corazón del modo de producción capitalista. Se dice que esta dinámica de inversión se desarrolla como un proceso bidireccional que ocurre cuando la subjetividad como trabajo se convierte en un producto de la objetividad capitalista, de la misma manera que la objetividad capitalista es un producto de la subjetividad.

En un texto de 1999, *Théorie communiste* (TC) respondió a una

80. K. Marx (1976). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)* (p. 296). Londres: Penguin (trad. por M. Nicolaus).

81. *Aufheben*, «Communist Theory. Beyond the Ultra-Left». *Aufheben 11* (2003) en <<https://libcom.org/book/export/html/1736>>.

serie de artículos publicados entre 1993 y 1995 por *Aufheben*. Uno de los temas de la crítica de TC fue el uso que hacía *Aufheben* del término «alienación», que ellxs preferían dejar de lado —siguiendo lo que puede verse como una perspectiva althusseriana— y reemplazarlo por el término «explotación».<sup>82</sup> TC (como Althusser) sospechaba que la noción de alienación contiene algunos residuos idealistas hegelianos, en particular la presuposición de que «la revolución es el retorno del sujeto a sí mismo».<sup>83</sup> Criticaron la noción de alienación del joven Marx considerando que designa una pérdida de la esencia del ser humano como *Gattungswesen* («ser genérico») y de los atributos de este ser genérico: universalidad, conciencia, libertad. Para TC, esto implicaba una noción de historia problemática por su naturaleza especulativa. Su afirmación es que la historia debe ser producida por las luchas sociales, sin especulación previa sobre las categorías ideales del sujeto.

La acusación de TC, entonces, es que el uso que hacía *Aufheben* de la alienación recurría a una caracterización procedimental de la revolución, en la que la superación de la alienación opera en términos teleológicos.<sup>84</sup> Este procedimentalismo es criticado sobre la base de su relación con el «programatismo» político — la afirmación institucional de la identidad de clase a través del sindicato y el partido, y la aplicación de esta colectividad sim-

82. El texto de *Aufheben* «Decadence: The Theory of Decline or the Decline of Theory?», publicado originalmente en tres partes (parte 1: *Aufheben* 2 [1993], parte 2: *Aufheben* 3 [1994], parte 3, *Aufheben* 4 [1995]), fue traducido al francés en *Théorie communiste* 15 (1999), acompañado de la respuesta de TC «A propos du texte “Sur la décadence” de *Aufheben*» (84-89) en <<https://libcom.org/files/TC15.pdf>>. La respuesta es traducida como parte del relato de *Aufheben* sobre la controversia «Communist Theory. Beyond the Ultra-Left» cit. anteriormente.

83. *Aufheben*, «Communist Theory. Beyond the Ultra-Left», citando a TC.

84. *Ibid.*

bólica como un programa revolucionario, es decir, «el colectivo trabajador es *esto* y quiere *aquello*»—. <sup>85</sup> TC argumenta que el programatismo fue una fase histórica de la organización de la clase trabajadora que hoy no tiene mayor relevancia. Avanzaron, pues, dos tesis centrales en apoyo de esta afirmación: (1) lxs trabajadorxs han perdido su autonomía en la relación capital-trabajo, es decir, ya no tienen la capacidad de imponer su interés dentro de los límites particulares de la relación laboral como tal; (2) hubo varias revoluciones fallidas (como la socialdemocracia, el estalinismo, el anarquismo en España...) que sirven como ejemplos del modo en que el capitalismo resurge si queda algún rastro de su modo de producción y sus categorías (como el valor, el dinero, el trabajo o el Estado). Contra el programatismo, TC enfatiza la importancia de observar los escenarios y deseos

85. La definición básica de programatismo que da TC es la siguiente: «Un programa implicaría lo que comúnmente se entiende como “organización autónoma”. El proletariado sólo puede ser revolucionario reconociéndose como clase, y se reconoce como tal en todo conflicto y más aún en un contexto donde su existencia como clase es la situación que le toca afrontar en la reproducción del capital». *Théorie communiste*, «Self-organisation is the first act of revolution it then becomes an obstacle which the revolution has to overcome» (trad. por Redtwister) en <<https://libcom.org/article/self-organisation-first-act-revolution-it-then-becomes-obstacle-which-revolution-has>>.

En español: <<http://proletariosrevolucionarios.blogspot.com/2019/06/la-autoorganizacion-es-el-primer-acto.html>> «Al principio, el trabajo teórico de TC (en cooperación con el grupo que publicó *Négation*) consistió en elaborar el concepto de programatismo. La crisis de finales de los años 1960 y principios de la década siguiente fue la primera crisis del capital durante la subsunción real del trabajo en el capital. Marcó el fin de todos los ciclos anteriores que, desde principios del siglo XIX, tenían por contenido inmediato y por objetivo el fortalecimiento de la clase dentro del modo de producción capitalista y su afirmación como clase del trabajo productivo, mediante la toma del poder y la instauración de un período de transición. Práctica y teóricamente, el programatismo designa todo ese período de la lucha de clases del proletariado». Redtwister, «Who Are We» en <<https://libcom.org/library/who-are-we>>.

concretos que informan las luchas sociales y abstenerse de superponer trayectorias ideales en sus fines (por ejemplo, «¿hasta qué punto esta lucha superó la alienación?»). Según TC, las luchas sociales, para ser efectivas y emancipatorias, deben generar sus propias concepciones éticas como necesidades dentro del proceso de revuelta en lugar de invocar un «nosotrxs» preconcebido junto con todos sus conceptos y programas.<sup>86</sup> Según la crítica de TC, entonces, la alienación no se trata de recuperar una esencia perdida por el sujeto, y su superación no puede ser objeto de ningún programa fijado de antemano.

El otro gran problema que tiene la concepción de alienación de *Aufheben*, según TC, es su miopía. Es una concepción limitada en la medida en que se centra únicamente en el problema de la objetivación del trabajo en la relación mercantil.<sup>87</sup> En este sentido, TC insiste en la importancia de leer más allá del capítulo de *El Capital* sobre el fetichismo de la mercancía para comprender realmente los movimientos y barreras reales que el capital plantea como una totalidad. TC prefiere utilizar los conceptos de explotación y producción, considerando que la «alienación» plantea el peligro de una mistificación potencial.

En una respuesta a TC, y en apoyo de *Aufheben*, el filósofo Chris Arthur afirmó que hay dos tipos diferentes de alienación. Uno es el que surge de la división social del trabajo y provoca la separación de lx trabajadorx y el objeto producido. Pero a esta primera forma de alienación sucede una segunda, que se da en el intercambio, la forma valor, el dinero y la relación de capital. Más precisamente, según Arthur, la primera forma de alienación es «suprimida pero preservada como la condición alienada repro-

86. *Théorie communiste*, «Self-organisation is the first act of revolution it then becomes an obstacle which the revolution has to overcome».

87. *Aufheben*, «Communist Theory. Beyond the Ultra-Left», citando a TC.

ducida a través de la actividad de la segunda alienación».<sup>88</sup> Arthur explica que Marx no había desarrollado los conceptos necesarios para comprender este segundo proceso de alienación desde el principio cuando escribió los *Manuscritos* de 1844: «[Marx] no pudo explicar entonces la verdadera naturaleza del poder del capital como un poder que se constituye a sí mismo. Sabía que la relación del capital reproducía la alienación, pero aún no entendía cómo lo hacía».<sup>89</sup> Arthur señala que, efectivamente, lo que hizo TC fue resaltar las diferencias de énfasis en la obra de Marx, entre los *Manuscritos* de 1844 (la alienación del ser humano) y el sexto capítulo faltante de *El Capital* (el proceso de alienación del trabajo). En la obra de madurez de Marx, es la división de la sociedad y del trabajo lo que produce la alienación. La alienación se produce en el proceso de producción entre trabajo vivo y muerto, no por la pérdida de una esencia o capacidad original del ser humano, que fuera parte de su *Gattungswesen*. Sin embargo, TC continúa utilizando el término «alienación» en un sentido generalizado, reconociendo que existe una separación de los individuos entre sí y de los medios de producción. En efecto, para ellxs, la revolución, como comunización, consiste en la destrucción de todas aquellas relaciones sociales de producción alienadas que constituyen la separación de sujeto y objeto experimentada en el capitalismo. Así, revolución significa necesariamente destruir la base material de la contrarrevolución.<sup>90</sup> TC hace hincapié en la totalidad del capitalismo en lugar de to-

88. C. Arthur, «Notes on TC's First Letter» en <<https://libcom.org/library/on-theorie-communiste>>.

89. *Ibíd.*

90. Una tesis desarrollada por *Endnotes*. Véase Endnotes Collective, «Communisation and Value-Form Theory: introduction» en <<https://endnotes.org.uk/articles/communisation-and-value-form-theory>>. En español: <<https://endnotes.org.uk/translations/endnotes-comunizacion-y-teoria-de-la-forma-valor>>.

mar lo humano como punto de partida, una posición consonante con la escuela alemana de crítica de la teoría del valor. Para esta escuela, «la teoría del valor de Marx se entiende no tanto como una teoría de la distribución de la riqueza social, sino más bien como una teoría de la constitución de la totalidad social bajo las condiciones de la producción mercantil capitalista».<sup>91</sup> Esto lleva inevitablemente a rechazar la posibilidad de una emancipación por etapas en la que lx trabajadorx vaya accediendo paulatinamente a los medios de producción. En cambio, TC exige que nos enfoquemos en la totalidad del capitalismo, cambiando el énfasis de la cuestión de la «distribución a la de la superación de la forma de trabajo, de la riqueza y el modo de producción en sí».<sup>92</sup> Como podemos ver en este debate, la cuestión del uso contemporáneo del término «alienación» tiene serias repercusiones para las estrategias políticas e incluso para los análisis económicos. Si se pone el énfasis en el lado subjetivo, se puede caer fácilmente en un modelo romántico del sujeto entendido en sentido sustancial. Por otro lado, al poner el énfasis en las estructuras capitalistas, unx podría negar el agenciamiento cediendo a totalizaciones exageradas o incorrectas.

En lo que sigue, trataré de esbozar una comprensión de la alienación que no se basa ni en un retorno a un sujeto completo, ni en una progresión lineal a otro estado ya prefigurado. En cambio, pido una reconsideración del término, teniendo en cuenta las críticas de TC, pero también reconociendo lo que Arthur llama la segunda forma de alienación. El objetivo, entonces, es construir una teoría de la alienación que tome en consideración

91. M. Heinrich, «Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading». *Left Curve* 31 (2007) en <<http://www.oekonomiekritik.de/205Invaders.htm>>.

92. *Endnotes*, «Communistisation and Value-Form Theory: introduction».

la forma del valor y el fetichismo, pero que entienda el valor como un proceso social en curso, en el que la inversión sujeto/objeto ocurre continuamente a través de la relación de intercambio, como se explicará más adelante.

Reconocer nuestra condición alienada es un requisito previo para emprender un proceso de *desmitificación*: necesitamos saber de qué modo estamos constituidxs por las relaciones capitalistas de producción para comenzar a revelar sus mecanismos. Cualquier proceso real de desmitificación requeriría la destrucción de la forma del valor, pero es necesario explorar con mayor detalle los mecanismos de mistificación en los procesos de alienación tal como se estructuran a través de las contradicciones en la relación laboral. El estudio de tales procesos puede ayudarnos a explorar prácticas emancipatorias de mediación social (alienación) en lugar de reclamar el retorno romántico-idealista del verdadero sujeto.

### **MISTIFICACIÓN, FETICHISMO, ALIENACIÓN**

A principios de los años setenta, Jacques Camatte, figura central del pensamiento de TC, abordó la relación entre alienación y mistificación con referencia a los escritos tardíos de Marx. Para Camatte, la mistificación está «ligada a la alienación en su forma más aguda: la cosificación, que surge de la autonomización del valor de cambio. La exposición de la mistificación supone, pues, la de los otros dos [conceptos]». <sup>93</sup> En el volumen 3 de *El Capital*, Marx explica de qué modo la mistificación ocluye la forma en que el trabajo se convierte en plusvalía y luego en ganancia. Marx toma esto como una continuación más de la inversión de

93. J. Camatte (1988). *Capital and Community: The Results of the Immediate Process of Production and the Economic Work of Marx* en <<https://www.marxists.org/archive/camate/capcom/ch05.htm>>.

sujeto y objeto que ocurre en el proceso de producción. Cuanto más se desarrolla el capitalismo, más genera nuevos procesos de circulación que exigen diferentes divisiones y separaciones, aflojando así la conexión entre trabajo y valor: «Los hilos de la conexión interna se pierden cada vez más, las relaciones de producción se vuelven independientes la una de la otra y los componentes del valor se van anquilosando en formas independientes». <sup>94</sup> Este aflojamiento de las conexiones internas dificulta la identificación de las formas más complejas de alienación. Para Marx, todos los secretos del proceso de producción social están desarrollados y contenidos en lo que él llama la fórmula trinitaria:

(1) capital - ganancia (ganancia empresaria más interés),

(2) tierra - renta del suelo,

(3) trabajo - salarios. <sup>95</sup>

Para explicar de qué modo el trabajo se convierte en estos «cristales de sustancia social» <sup>96</sup> que llamamos valor, necesitamos identificar de dónde surgen estos procesos.

*Capital - ganancia (o, mejor aún, capital - interés), tierra - renta, trabajo - salario, esta trinidad económica, como conexión entre los componentes del valor y la riqueza en general y sus fuentes, completa la mistificación del modo de producción capitalista, la cosificación de las relaciones sociales y la coalescencia inmediata de las relaciones materiales de producción con su especificidad histórica y social: el mundo embrujado, distor-*

94. K. Marx (1991). *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. 3 (p. 967). Londres: Penguin Classics (trad. por D. Fernbach).

95. *Ibíd.*, parte VII, cap. 48, «The Trinity Formula» (pp. 953-70).

96. K. Marx, *El Capital 1*, p. 128.

*sionado e invertido de Monsieur le Capital y Madame la Terre, que son al mismo tiempo personajes sociales y meras cosas.*<sup>97</sup>

Aquí tenemos la segunda forma de la alienación, en la que «no son sólo los productos de los trabajadores los que se transforman en poderes independientes, los productos como amos y compradores de sus productores», sino que ahora las fuerzas sociales del trabajo, la forma socializada del trabajo y el futuro de esta forma «confrontan [a los trabajadores] como propiedades de su producto».<sup>98</sup>

Es en esta trinidad donde encontramos la forma más desarrollada de mistificación. Aquí Marx describe un mundo en el que las mercancías (especialmente el dinero) parecen ser los sujetos que generan los procesos sociales, y las personas se convierten en cosas a través del trabajo y el intercambio. Lo social se convierte en cosa y las cosas se personifican. En el curso de este proceso, el fetichismo se adhiere a los productos del trabajo, «tan pronto como se producen como mercancías», y este proceso «es, por lo tanto, inseparable de la producción de mercancías».<sup>99</sup> Desde esta perspectiva, el fetichismo impregna el conjunto de la sociedad, convirtiéndose en una «forma objetiva de pensamiento que estructura la percepción de todos los miembros de la sociedad».<sup>100</sup> Podemos ver entonces de qué forma Marx puede extender la crítica de la religión de Feuerbach a una crítica de esta «religión de la vida cotidiana» fetichista.<sup>101</sup>

97. K. Marx, *El capital 3*, pp. 968-69.

98. *Ibíd.*, pp. 953-54.

99. K. Marx, *El capital 1*, p. 165.

100. M. Heinrich (2012). *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital* (p. 185). Nueva York: Monthly Review Press.

101. K. Marx, *El capital 3*, p. 969.

Es necesario comprender aquí lo que significaba el fetichismo en la época en la que escribía Marx. La noción freudiana de fetichismo, con sus connotaciones sexuales, por supuesto aún no se había desarrollado. La comprensión del fetichismo operativa en ese momento procedía del contacto que los colonizadores llegados a África occidental habían tenido con prácticas de magia negra como el Jujú, que implicaba la proyección de poderes mágicos sobre objetos hechos de madera, cuero, etc. y su uso en rituales. Los colonizadores, a cambio, justificaban la colonización mediante la aplicación de la filosofía humanista de la Ilustración (racionalidad secular) sobre lo que percibían como sociedades primitivas.<sup>102</sup> Según Marx, entonces, el poder atribuido al dinero y las mercancías opera de manera similar. Pero, ¿cómo surge ese fetichismo? Como explica Michael Heinrich: «El trabajo que produce valor no puede ser observado directamente porque es trabajo abstracto».<sup>103</sup>

Sin embargo, el valor es una entidad puramente social que surge del trabajo abstracto: una construcción social que definitivamente no es natural. Así es como la apariencia de esta abstracción social se basa en relaciones materiales definidas. En otras palabras, es un proceso social real y no simplemente una fantasía ilusoria. Es en este punto que confrontamos la tendencia contradictoria del capitalismo: en tanto lxs humanxs dependen unxs de otrxs, y de este modo es bajo el capitalismo, ya no interactúan directamente, sino que sus interacciones están mediadas

102. Michael Heinrich señala este punto en su charla «Value, Fetishism and Impersonal Domination» en <<https://www.youtube.com/watch?v=TsbIBQ0JkqI>>. Para una descripción crítica del fetiche desde una perspectiva decolonial, ver Paul B. Preciado, «The Parliament of Bodies: Communism will be the Collective Management of Alienation» en <<https://www.youtube.com/watch?v=wrSkus8wbsY>>.

103. *Ibíd.* M. Heinrich, *An Introduction*, p. 185.

por cosas. Esta mediación se produce a través de las mercancías intercambiadas por dinero, que se convierten en las cosas más importantes de la sociedad burguesa.<sup>104</sup> El trabajo abstracto sólo puede medirse como dinero, pero para comprender cómo funciona el dinero como medida, es necesario comprender cómo funciona el capitalismo *en su totalidad*. El trabajo abstracto es la sustancia de valor, pero no en el sentido de que tenga un carácter o cualidad sustancial o sólida, sino que la sustancia funciona aquí como un atributo común en el proceso de intercambio y esta es la base de la crítica de Marx a la noción de sustancia de Aristóteles. Es una sustancia relacional cuya apariencia se manifiesta en la forma de valor. El valor de una mercancía sólo puede ser expresado por otra mercancía (dinero). El valor necesita dinero, y aquí es donde la teoría del valor de Marx se separa de la de Ricardo. Valor, trabajo y dinero son completamente interdependientes; esto es lo que se llama la teoría monetaria del valor. No podemos destruir una esfera sin destruir la otra.

Sobre esta base, podemos comenzar a observar la opacidad de la relación entre trabajo y valor. Para la burguesía, el valor del trabajo parece totalmente natural. Pero, como hemos visto, el valor consiste en un proceso extremadamente complejo, un enjambre de mediaciones sociales que no se pueden identificar a primera vista. Requieren un análisis completo y detallado para poder volverse inteligibles. Al final, la inteligibilidad de procesos tan complejos depende de nuestra capacidad para rastrear las funciones de valor en relación con la totalidad de la producción capitalista.

La alienación universal es la base del modo de producción capitalista ya que, atrapados como estamos en constantes procesos

104. Esto se explica con más detalle en «Value, Fetishism and Impersonal Domination» de Heinrich.

de intercambio, perdemos experiencialmente el rastro de las complejas mediaciones que intervienen en la formación de lo que aparece como una realidad «dada», pero que es una sofisticada mistificación. La afirmación de *Aufheben* de que la alienación es la esencia del capital resuena con la concepción de Marx de la alienación universal, cuando habla de la alienación de diferentes tipos de trabajo:

*Las mercancías son los productos directos de tipos de trabajo individuales, independientes y aislados, y a través de su alienación [Entäußerung] en el curso del intercambio individual deben demostrar que son trabajo social general. En otras palabras: sobre la base de la producción de mercancías, el trabajo se vuelve trabajo social sólo como resultado de la alienación universal [Entäußerung] de tipos individuales de trabajo.*<sup>105</sup>

Camatte entendió esto, e incluso anticipó las futuras abstracciones del capitalismo financiero:

*Si el capital apareció originalmente en la superficie de la circulación como un fetichismo del capital, como un valor creador de valor, ahora aparece de nuevo bajo la forma de capital que devenga intereses, como su forma más extraña y característica.*<sup>106</sup>

Las consecuencias de la autonomización exponencial del capital bajo el capitalismo financiero se despliegan en formas cada vez más complicadas de mistificación:

*El carácter fetichista del capital y la representación de este fetichismo del capital cierran el círculo. En D-D' tenemos la forma aconceptual*

105. K. Marx (1859). *A Contribution to the Critique of Political Economy* (vol. 29, pp. 1-22 [el énfasis es propio]). En *Marx and Engels Collected Works* (1975-2004). Londres: Lawrence and Wishart.

106. *Ibíd.* J. Camatte, *Capital and Community*.

[begrifflos] del capital, la inversión y la cosificación de las relaciones de producción en su máxima potencia; la forma que devenga interés, la forma simple del capital, en la que se toma como lógicamente anterior a su propio proceso de reproducción; la capacidad del dinero o de una mercancía para valorizar su propio valor independientemente de la reproducción: la mistificación del capital en la forma más flagrante.<sup>107</sup>

La alienación, entonces, no se trata sólo de la forma en que el trabajo se sustrae, se abstrae, de un yo, sino de cómo este es un proceso que tiene lugar en muchas etapas diferentes del desarrollo capitalista. Sin embargo, en el capitalismo, los yoes son considerados como sujetos soberanos, tal como lo reconocen la libertad y los derechos del individuo, incluso si, como explica Marx, para lx trabajadorx esta libertad significa simplemente la capacidad de vender su trabajo y ser libre de la posibilidad de acceder a los medios de producción. En un proceso de individualización continuamente amplificado la única libertad que se ofrece es, cada vez más, la libertad de consumo.

Centrarnos en el individuo, por tanto, nos impide ver la totalidad en la que estamos inmersxs. Esto no significa que no debemos cuestionar cómo se produce el individuo, sino que necesitamos mirar simultáneamente cómo ocurre la alienación dentro de la totalidad del capitalismo y cómo concebimos al individuo dentro de ese proceso.<sup>108</sup> Sólo podemos comprender el complejo proceso que da lugar al fetichismo trazando nuestro camino a través de la totalidad social, pero esto no es posible en la experiencia: si nos basamos únicamente en la experiencia, inevitablemente terminaremos siendo víctimas de la mistificación.

107. K. Marx, *El capital 3*, cit. en J. Camatte, *Capital and Community*.

108. G. Lukács (1971). *History and Class Consciousness* (p. 91). Londres: Merlin Press. En español: G. Lukács (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.

### IMPROVISACIÓN VS. CONTEMPLACIÓN

Vimos más arriba que el último Marx pasa de la abstracción llamada «hombre» a la totalidad social del proceso de producción que reproduce las condiciones de perpetuación de lx trabajadorx como trabajadorx. Pero, ¿cuáles son las consecuencias sociales de este proceso para esx trabajadorx?

En su ensayo de 1923 titulado *La cosificación y la conciencia del proletariado*, György Lukács describe de qué modo la personalidad de lx trabajadorx ya no está conectada con el tipo de vínculo entre individuos que existía cuando la producción aún era orgánica. Por tanto, la «personalidad de lx trabajadorx no puede hacer más que contemplar impotente cómo su propia existencia es reducida a una partícula aislada y usada como alimento de un sistema ajeno (...) mediado por las leyes abstractas de los mecanismos que lo aprisionan». <sup>109</sup> Para Lukács, la conciencia de lx trabajadorx está formada por la estructura de la mercancía, que la impregna y la fragmenta, dejándola en un estado en el que sólo es capaz de una «contemplación» pasiva, debido a las cualidades cosificadoras del fetichismo de la mercancía. Muy al principio del texto explica la cosificación de la siguiente manera:

*La esencia de la estructura de la mercancía se ha expuesto muchas veces: se basa en que una relación entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una «objetividad fantasmal» que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres. (...) con la racionalización y la mecanización crecientes del proceso de trabajo la actividad del trabajador va perdiendo cada vez más intensamente su carácter mismo de actividad, para convertirse paulatinamente en una actitud contemplativa.* <sup>110</sup>

109. *Ibíd.* G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*.

110. *Ibíd.*, pp. 83-89.

Guy Debord tomó la teoría de Lukács como punto de partida para desarrollar *La sociedad del espectáculo* (1967), un trabajo donde describe cómo esta postura «contemplativa» penetra el tiempo libre y la subjetividad de lx trabajadorx, produciendo una dictadura totalitaria de fragmentos.<sup>111</sup> Debord insiste en que, siendo así, la única forma de oponerse al capitalismo es considerarlo en su totalidad: «La única base posible para entender este mundo es oponerse a él, y tal oposición no será genuina ni realista a menos que cuestione la totalidad».<sup>112</sup> Los primeros trabajos de los situacionistas sugerían que la fusión de la teoría y la práctica, en la forma de construcción de situaciones, superaría la división entre el arte y la vida y llevaría a la totalidad descrita anteriormente. En un texto temprano de Debord, fechado en 1957, escrito cuando sólo tenía veinticinco años, explica cómo la construcción de situaciones sería capaz de contrarrestar el carácter contemplativo de la vida en el capitalismo:

*La construcción de situaciones comienza después de la destrucción moderna de la noción de espectáculo. Es fácil ver hasta qué punto el principio mismo del espectáculo está ligado a la alienación del viejo mundo: la no-intervención. En cambio, vemos cómo las investigaciones revolucionarias más válidas en la cultura han intentado romper la identificación psicológica del espectador con el héroe para arrastrarlo a la actividad, provocando sus capacidades de subvertir su propia vida. La situación está hecha para ser vivida por sus constructores. La función del «público», si no pasivo apenas figurante, ha de disminuir siempre, mientras aumentará la parte de aquellos que no pueden ser llamados actores sino, en un sentido nuevo de este término, vividores. Se han de multiplicar, digamos, los objetos y los sujetos poéticos, desgraciadamente tan raros en la*

111. Como se describe en A. Jappe (1993). *Guy Debord* (p. 25). Berkeley, CA: University of California Press.

112. Cit. en A. Jappe, pp. 21-22.

*actualidad que los menores toman una importancia afectiva exagerada, y organizar los juegos de estos sujetos poéticos entre aquellos objetos poéticos. Este es nuestro programa, esencialmente transitorio. Nuestras situaciones no tendrán avenir, serán lugares de paso. El carácter inmutable del arte o de cualquier otra cosa no entra en nuestras consideraciones, que son firmes. La idea de eternidad es la más tosca que un hombre pueda concebir a propósito de sus actos.*<sup>113</sup>

Como queda dicho en la introducción a este libro, yo mismo vengo del contexto de la improvisación libre en la música experimental, que tiene muchos puntos en común con la construcción de situaciones que Debord describe aquí: una fetichización de la experiencia, del presente y lo efímero; una apelación a la acción subjetiva que implica la capacidad de generar una ruptura espontánea a través de gestos inesperados; y la creencia de que «hacer algo» es ya una especie de salida de la zona de complacencia, de la condición «contemplativa» del espectador.

El problema de estas prácticas es que el capitalismo ha cambiado. En gran medida ha absorbido el antagonismo situacionista a través de una variedad cada vez mayor de medios participativos, en particular las redes sociales. La idea de la construcción de situaciones y algunos de los fundamentos de la ideología de la libre improvisación no sólo han sido cooptados por la fragmentaria conciencia del capitalismo, sino que ahora parecen ser el resultado de esta fragmentación en curso, un tipo de fragmentación que abarca la experiencia y que tiende a rebelarse contra la mediación conceptual como forma de autoridad. Mientras que algunos podrían pensar que estas prácticas superan la

113. G. Debord (1957). «Report on the Construction of Situations and on the International Situationist Tendencies Conditions of Organization and Action» en <<http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/report.html>>. En español, en <<http://www.bifurcaciones.cl/2005/12/informe-sobre-la-construccion-de-situaciones/>>.

alienación, e incluso la totalidad potencialmente capitalista, al promover la inmediatez y la praxis de los medios sin fines, yo argumento que es precisamente a través de una comprensión de las formas de mediación que podemos comenzar a comprender cómo somos objetivados en el capitalismo.

### **SUBSUNCIÓN REAL, FORMAS DE MEDIACIÓN Y TOTALIZACIONES PROBLEMÁTICAS**

En «Resultados del proceso inmediato de producción», el llamado sexto capítulo inédito del volumen 1 de *El capital* del verano de 1864, Marx describe cómo las relaciones sociales de producción entran en el proceso de trabajo mismo, haciendo así una distinción entre subsunción formal y subsunción real.<sup>114</sup> La subsunción formal se da cuando el capital se apropia de modos de producción ya existentes, como la agricultura. En cambio, en la subsunción real todo el modo de producción se concibe a través de la lógica de la extracción de valor. El concepto de subsunción real se ha utilizado a menudo para describir la eficacia con la que el capitalismo ha sido capaz de colonizar muchos aspectos de la vida, si no todos ellos. Hoy en día, el concepto está en el centro de un debate abierto, que tiene numerosas repercusiones en la forma en que abordamos la acción política.<sup>115</sup> Sin embargo, muchos de los argumentos en torno a la subsunción real tienden a generar formas problemáticas de totalización, como las propuestas por Jacques Camatte y Toni Negri.<sup>116</sup>

El concepto de subsunción real se encuentra en la intersección

114. K. Marx, *El capital 1*, p. 412.

115. Para una discusión detallada y críticas de las diferentes formas de totalización, ver A. Iles y Mattin (eds.) *Abolishing Capitalist Totality* cit.

116. Ver J. Camatte, *The Wandering of Humanity* en <<https://www.marxists.org/archive/camate/wanhum/index.htm>> y A. Negri (1984). *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey (trad. por H. Cleaver, M. Ryan y M. Viano).

entre una comprensión lógica y una comprensión histórica del capitalismo. A menudo, las comprensiones históricas de la subsunción real tienden a pensar el capital de manera teleológica y a dar lugar a formas de periodización basadas en la integración progresiva del proletariado en el modo de producción capitalista, en el que su capacidad de antagonismo se reduce radicalmente. En el presente contexto, la cuestión de la subsunción real es útil porque problematiza qué entendemos por totalidad capitalista y cuál es nuestra relación con esa totalidad. En la subsunción, el proceso de trabajo no sólo se vuelve parte del proceso de valorización, sino que también se transforma a través de la determinación de la forma. La determinación de la forma en el sentido materialista marxista se relaciona con la manera en que los individuos sociales se transforman en relación con su entorno, pero en el proceso se generan modos de abstracción que parecen poderes extraños.<sup>117</sup>

Bajo tales condiciones, la participación experiencial al estilo situacionista, a través del involucramiento en «situaciones efímeras» y en la «vida real» simplemente no es suficiente para superar la condición de contemplación pasiva. Tal experiencia, por muy espontánea que pueda parecer, ya está incrustada en mediaciones en diferentes niveles:

(1) Por estar comprometida en las abstracciones de intercambio (forma mercancía, relación de intercambio) de las relaciones capitalistas.

(2) A nivel neurobiológico, porque los neuroprocesos producen una «representación fenomenal en la que un sistema de procesamiento de información individual genera un modelo de realidad», un modelo de yo, un modelo de unx mismx.

117. Ver A. Sáenz De Sicilia, «History, System and Subsumption». En A. Iles y Mattin (eds.) *Abolishing Capitalist Totality* cit.

(3) A través de la mediación conceptual del lenguaje, que a su vez se desarrolla a través de la socialidad.

En resumen, no son sólo los objetos los que se fetichizan y aparecen en una forma de «objetividad espectral», sino la experiencia misma. Fetichizar la experiencia es asumir la presencia de una capa de inmediatez absoluta y visualizar la ruina de la cosificación con el fin de volver a esta capa de experiencia no mediada. Y esta es una ilusión que es vulnerable a las mismas críticas que Marx dirigió a Stirner, porque la mediación capitalista es tan constitutiva de la experiencia y del yo como lo es de la mercancía.

Nuestra experiencia ya está mediada conceptualmente, pero en la actualidad no tenemos control sobre el modo en que los conceptos median nuestra experiencia. Ahora bien, el problema no pueden ser las mediaciones como tales —si no, no habría esperanza alguna—, sino la colonización capitalista de estas mediaciones. Afortunadamente, tenemos la capacidad cognitiva para comprender dichas mediaciones y actuar sobre ellas. Cuando conceptualizamos activamente nuestra experiencia, nos involucramos en una lucha por una nueva forma-de-mediación.

## **EXTRAÑAMIENTO 2.0**

La disonancia social es el resultado de una fragmentación social en curso producida por las cualidades cosificadoras de las relaciones capitalistas, siendo la identidad una parte crucial de este proceso. Por un lado, tenemos la expansión de diferentes tipos de identidades que buscan afirmarse, mientras que, por otro lado, estas identidades muchas veces descuidan la necesidad de pensar, a nivel de la totalidad, las mediaciones que las constituyen. La fragmentación continúa hoy, a punto tal de incluso otorgar capacidad de acción a los objetos a través de teorías que de-

saffan la división naturaleza/cultura.<sup>118</sup> Brassier lo expresa bien:

*La lógica del liberalismo culmina con la ratificación ontológica de la personificación de las cosas y la cosificación de las personas, propias del capitalismo, en la equivalencia formal de lo humano y lo no humano. Su corolario ideológico es una «ética de la afirmación», que no sólo enmascara, sino que consolida la subdivisión de clases del capital en las fracturas ramificadas de raza, género, etnia, cultura, etc.*<sup>119</sup>

Estos son los productos de una democratización perversa fermentada bajo las relaciones capitalistas: la doble libertad del capitalismo para lxs trabajadorxs (lxs trabajadorxs deben ser «libres» de los medios de producción y no tener acceso a ellos y «libres» para vender su fuerza de trabajo) se expande hasta una instancia en que la libertad significa construir tu propia situación (respecto a un tipo específico de pertenencia o creencia) y donde los objetos están dotados de atributos humanos. Este tipo de pensamiento goza de plena aprobación institucional, siempre que no se tengan en cuenta las condiciones estructurales y económicas que generan y perpetúan esta «libertad» que, a su vez, alimenta la expansión del capital.

La libertad a menudo se asocia con la democracia, pero esta asociación ha sido cuestionada radicalmente por algunos acontecimientos recientes (Grecia y el voto con el memorándum en el 2015 en relación a la deuda europea, España y el conflicto

118. Aquí podríamos pensar en el desarrollo de Graham Harman de «Ontología Orientada a Objetos», que es perfecto para el mercado del arte; un mercado que ha apreciado su expansión en la era posterior a la recesión.

119. R. Brassier, «The Human: From Subversion to Compulsion», texto presentado como parte de un seminario en Foreign Objekt el 6.11.2020. Ver en <<https://www.foreignobjekt.com/post/ray-brassier-posthuman-pragmatism-selecting-power-the-human-from-subversion-to-compulsion>>.

con Cataluña en 2017, el Brexit, el referéndum sobre las FARC en Colombia, Trump...). El problema con la democracia es precisamente que colapsa la diferencia entre individuo y sujeto y, al hacerlo, puede darle al individuo la apariencia de soberanía incluso cuando esta se ve cada vez más socavada.

La democracia representativa en los Estados liberales a menudo descuida la división de clases que es el núcleo del capitalismo. Amadeo Bordiga, como Stirner, otra reciente estrella de memes de Internet, aunque comunista, saca a relucir las inconsistencias teóricas del sistema capitalista que profesa reconciliar la igualdad política con las divisiones de clase y la desigualdad material:

*La libertad y la igualdad políticas, que según la teoría del liberalismo se expresan en el derecho al voto, no tienen sentido sino sobre una base que excluye la desigualdad de las condiciones económicas fundamentales.*<sup>120</sup>

Además, Bordiga muestra de qué modo se esconde, detrás de la democracia y el Estado liberal, una ideología religiosa e idealista, que sugiere que unx podría ser como un creador divino: una fuente única de poder, autónoma y capaz de dirigir su voluntad y su futuro, sin tener en cuenta las contingencias y factores físicos y sociales. Para Bordiga, esta concepción religiosa e idealista difiere del liberalismo democrático o del individualismo libertario sólo en apariencia:

*El alma como chispa del Ser Supremo, la soberanía subjetiva de cada elector o la autonomía ilimitada del ciudadano de una sociedad sin leyes, son todos sofismas que, a los ojos de la crítica marxista, están teñidos del*

120. A. Bordiga (1922, febrero). «The Democratic Principle». *Rassegna comunista* en <<https://www.marxists.org/archive/bordiga/works/1922/democratic-principle.htm>>.

*mismo idealismo infantil, por resueltamente «materialistas» que hayan sido los primeros liberales y anarquistas burgueses.*<sup>121</sup>

Comprender la especificidad de las mediaciones actualmente vigentes es un asunto complejo en una época como la nuestra en la que, por poner un ejemplo, la práctica de «expresarnos» en las redes sociales genera el efecto de la autoexpresión al mismo tiempo que promueve la fragmentación, al sernos «sugeridas» las interacciones que podríamos tener de acuerdo con nuestro gusto y personalidad para, así, reforzar nuestra propia autoconcepción. Este es un modo de alienación muy diferente a aquel en el que lx trabajadorx se aliena a sí mismx al hacer objetos que no le sirven y lx dejan en un estado «contemplativo».

*Aufheben* critica tanto a Lukács como a Debord por centrarse demasiado en los efectos subjetivos del capitalismo y descuidar cualquier análisis sobre economía, lucha de clases y producción de mercancías. Sin embargo, podría decirse que hoy en día la subjetividad es un terreno crucial de lucha: el yo en la era de las redes sociales es una parte integral de la producción de mercancías. Por lo tanto, necesitamos una explicación de la alienación como *condición habilitante* para comprender las diferentes formas de mediación en las que estamos inmersxs. Esta concepción de la alienación no presupondría la posibilidad de un sujeto completo, ni siquiera la posibilidad de superar la alienación. Al contrario, su punto de partida sería que la alienación es parte constitutiva de lo que somos.

Se podría decir, siguiendo las críticas hechas por Marx en *La ideología alemana*, que esta es una comprensión ahistórica de la alienación. Sin embargo, la sociedad actual exige una recon-

121. *Ibíd.* A. Bordiga.

sideración radical del yo, el individuo y el sujeto. Y para eso necesitamos comprender la división sujeto/objeto, para obtener un punto de vista desde el cual superar la colonización de la conciencia a manos del capital. Dado que esto no puede hacerse sólo en la conciencia, sino que también debe llevarse a cabo en la práctica, sugiero que puede lograrse a través de lo que llamo *alienación externalizante*: un compromiso práctico en la división sujeto/objeto que procede a través de la exploración de la disonancia social.

Como sugiere Wilfrid Sellars, la distinción cognición/sensibilidad depende de que el ser inteligente sea capaz no ya de percibir algo, sino de percibir algo *como* algo, es decir, a través de la mediación conceptual.<sup>122</sup> Si la individualidad es una forma de cosificación, entonces es necesaria una mayor mediación de este tipo —una mayor alienación— para alcanzar la conciencia suficiente para percibir el yo *como* mercantilizado y comprender de qué modo se produce esta mercantilización. Esta comprensión de la alienación —como no-esencial y no-teleológica— no necesita presuponer pleno agenciamiento y la posibilidad de expresar inmediatamente la libertad, como ocurriría con la construcción de situaciones de los situacionistas o en el contexto de la improvisación libre. En cambio, aquí se presupone la alienación como una condición negativa que puede tomarse como *punto de partida* para desarrollar la distancia reflexiva necesaria para percibirnos *como* algo. Esta reflexividad quizás aún no sea agenciamiento, pero nos permitiría desarrollar gradualmente una comprensión conceptual de los diferentes niveles de mediación en los que estamos inmersxs.

122. Si bien esto puede parecer cercano a la discusión sobre el *Gattungswesen*, aquí propongo una comprensión histórica específica de esta noción a través del trabajo de Sellars.

Se podría criticar este enfoque como una deriva hacia lo teórico y, por lo tanto, cayendo en la división entre teoría y praxis. En respuesta, volvería al dicho de Hegel de que «no hay nada, nada en el cielo, ni en la naturaleza, ni en el espíritu ni en ningún otro lugar que no contenga igualmente la inmediatez y la mediación, de modo que estas dos determinaciones se revelan siempre como inseparables y la oposición entre ellas como una nulidad». <sup>123</sup> Si la conciencia está determinada por la abstracción de las relaciones capitalistas, entonces hay un nivel concreto en el que estas abstracciones se manifiestan en nosotrxs mismxs, a saber, la noción cosificada del individuo liberal que históricamente se ha disfrazado como parte de una subjetividad universal. En nombre de una abstracción al nivel material concreto, han tenido lugar formas extremas de la explotación. Esto nos lleva a la difícil cuestión de la relación entre lo ideal y lo material.

#### **HUMANISMO Y ANTIHUMANISMO**

El dilema del idealismo y el materialismo es, por supuesto, uno de los temas más complejos de la filosofía y se encuentra en el centro del problema del humanismo, que a menudo es acusado de albergar formas residuales de idealismo. Anticipándose al debate entre *Aufheben*, TC y Chris Arthur, las escuelas humanistas y antihumanistas del marxismo a finales del siglo XX ya discutieron las nociones de alienación y subjetividad. Aquí el debate tuvo que ver con la perspectiva desde la que podemos describir los efectos del capitalismo con respecto a la conciencia y la estructura, la cuestión de la naturaleza e incluso la existencia del sujeto.

György Lukács, un marxista defensor del humanismo, intentó

123. G. W. F. Hegel (1969). *Science of Logic* (p. 68, § 92). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press (trad. por A. V. Miller). En español, G. W. F. Hegel (2013). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta.

mostrar de qué manera la conciencia burguesa se asemeja a la forma mercancía, dividida entre el valor de uso y el valor de cambio, lo que produce una relación sujeto-objeto distorsionada y, al hacerlo, naturaliza y cosifica los procesos sociales. Por ejemplo, Lukács ha mostrado de qué modo la burguesía se relaciona con las máquinas como objetos individuales separados del conjunto total de relaciones de producción, de modo que no le resulte posible comprender el complejo problema de la mediación de la relación de clase que se encuentra en el corazón de la alienación. En un pasaje esclarecedor, Lukács cita *La Sagrada Familia* (1845) de Marx y Engels:

*La clase poseedora y la clase proletaria presentan el mismo estado de autoalienación. Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella sólidamente, sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una existencia humana; la segunda, por el contrario, se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida inhumana.*<sup>124</sup>

Si bien la alienación es el instrumento necesario que la clase dominante debe manejar para ejercer la explotación, es el proletariado el que sufre las consecuencias negativas y tiene que lidiar con ellas. Pero darse cuenta de que unx no es libre es una condición previa para la libertad. Criticando la incapacidad de la sociedad burguesa para comprender sus propios orígenes, Lukács cita a Hegel sobre el tema de la mediación:

*Pues mediatizándolo —según las palabras de Hegel— debiera ser aquello en que los dos lados no serían sino uno, en que la conciencia, pues, reconocería uno de los momentos en el otro, su fin y su acción en el destino,*

124. *Ibíd.* G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. C. Marx y F. Engels (1971). *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica* (p. 50). Buenos Aires: Claridad.

*su destino y su fin en su acción, su propia esencia en esta necesidad.*<sup>125</sup>

Lukács continúa explicando que es imposible que los burgueses entiendan el concepto de revolución, porque para ellos significaría una catástrofe que alteraría el orden natural. La producción de valor en la sociedad capitalista cosifica la conciencia al generar leyes eternas de la naturaleza a partir de las relaciones sociales históricas, lo que hace imposible que la conciencia burguesa conciba ningún cambio o forma radical de transformación.<sup>126</sup> Pero mientras que el pensamiento burgués se basa en la contemplación, Lukács argumenta que el proletariado puede volverse consciente de sí mismo realizándose como sujeto-objeto de la historia a través de una revolución.

Por el contrario, el marxista antihumanista Louis Althusser rechazaba la noción de alienación como un concepto ético y por lo tanto teológico. La crítica de Althusser al humanismo fue parte de los acalorados debates que tuvieron lugar con el PCF (Partido Comunista Francés) en los años sesenta. Althusser veía el humanismo como una tendencia pseudo-hegel-feurbachiana al interior de la corriente estalinista que promovía una noción de lo humano que, para él, era enteramente ideológica, a punto tal que se podría afirmar que «todo humanista es un liberal».<sup>127</sup> Haciéndose eco en cierta medida de la crítica de Stirner a Feuerbach, Althusser afirma que la noción de esencia humana de Feuerbach está constituida por una abstracción.<sup>128</sup> Para Althusser no puede haber una idea *a priori* de lo humano y, de hecho,

125. *Ibíd.* G. Lukács.

126. *Ibíd.*

127. L. Althusser (2003). *The Humanist Controversy and Other Writings* (1966-1977) (p. 223). Londres y Nueva York: Verso.

128. *Ibíd.*, p. 236.

para él no existe el sujeto de la historia:

*La historia es un proceso sin sujeto ni meta en el que las circunstancias dadas, en las que los «hombres» actúan como sujetos bajo la determinación de las relaciones sociales, son producto de las luchas de clases. La historia, por tanto, no tiene sujeto en el sentido filosófico del término, sino motor: es la misma lucha de clases.*<sup>129</sup>

Por lo tanto, Althusser dice que la «ciencia de la historia» marxista debe tomar como punto de partida el modo de producción, la infraestructura (fuerzas productivas y relaciones de producción), la superestructura (jurídico-política e ideológica), la clase social, la lucha de clases, etc. Estos ejes deberían reemplazar lo que él considera las formulaciones humanistas e ideológicas tales como el hombre, la alienación, la desalienación, la emancipación, la reapropiación del ser genérico, «el hombre completo», etc.<sup>130</sup> En su crítica al existencialismo y la fenomenología, Althusser iba más allá: el «subjetivismo existencialista-fenomenológico» es simplemente el «complemento espiritual» del «neopositivismo» burgués.<sup>131</sup> Siguiendo la etapa del espejo de Lacan, afirmaba que ya somos sujetos listos para ser interpelados por la ideología, pero mientras Lacan hizo una distinción entre ego y sujeto, Althusser los unificó.<sup>132</sup> Para Lacan el sujeto se escinde; es una respuesta imposible al otro que queda como pregunta porque nunca se puede expresar adecuadamente en el lenguaje. El sujeto nunca puede cumplir su propia representación y nun-

129. L. Althusser (2001). «Lenin and Philosophy». En *Lenin and Philosophy and Other Essays* (p. 99). Nueva York: Monthly Review Press (trad. por B. Brewster).

130. *Ibíd.*, p. 186.

131. *Ibíd.*, p. 17, cf. 202N2.

132. A. Callari y D. F. Ruccio (1996). *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory* (p. 79). Hanover, NH - Londres: Wesleyan University Press.

ca puede ser total. En cambio, criticando el existencialismo de la época por presuponer la autosuficiencia de la conciencia, Lacan define al ego como una función de lo imaginario que produce la ilusión de autonomía del sujeto. Para Althusser, el sujeto asume esta función como parte del proceso de interpelación porque, para él, los individuos son, «ya y en todo momento», sujetos de la ideología. Según Althusser, entonces, respondemos meramente a las formas subjetivas que se nos imponen como individuos concretos para reproducir las relaciones de producción y reproducción existentes.

Si bien los hallazgos de Lukács son fundamentales para comprender nuestra condición actual, su concepto de cosificación puede caer en una falsa totalización que le atribuya tanto poder al capital que, sin un proletariado revolucionario y consciente, no podamos hacer nada. Esto implica un enfoque mesiánico de la historia que incluso el propio Lukács criticaría más tarde en su prefacio de 1967 a la nueva edición de *Historia y conciencia de clase*, donde admite que su «mirada de las contradicciones del capitalismo, así como de la revolucionarización del proletariado, está teñida involuntariamente por un subjetivismo primordial (...). Como resultado, la concepción de la praxis revolucionaria en este libro adquiere tintes extravagantes que están más en consonancia con el actual utopismo mesiánico de la izquierda comunista que con la auténtica doctrina marxista».<sup>133</sup>

Por otro lado, aunque Althusser tiene razón al decir que debemos poner el énfasis en la práctica más que en la conciencia y dismantelar las nociones de hombre y lo humano junto con otras formas de totalidad como conceptualizaciones abstractas

133. Ibíd. G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*.

(como la sociedad), al rechazar la naturaleza dialéctica de la alienación y negar que exista un sujeto de la historia, él mismo produce una totalización. El rechazo de Althusser a la alienación y la cosificación a favor de la explotación y de formas de determinación más estructurales y económicas nos impide comprender la relación entre la alienación desde arriba y la alienación desde abajo. El debate entre humanismo y antihumanismo tiene que ver con el dilema de enfatizar las formas subjetivas o económico-estructurales de determinación a nivel de la totalidad. Pero en la actualidad estos niveles están entrelazados en la medida en que la fuerza ideológica hegemónica es el mantra neoliberal de que los sujetos deben competir todos contra todos constantemente. Si bien la subsunción real puede no ser total, es cierto que, a través de las redes sociales, la industria farmacéutica y otros avances tecnológicos, las determinaciones económicas se integran rápidamente y cada vez más en la producción de subjetividad. Por eso, cualquier separación entre lo económico y lo subjetivo es hoy en día más difícil que nunca. No se trata de ofrecer otra perspectiva totalizadora sobre el poder del capital, sino de señalar los desafíos que tenemos por delante cuando tratamos de determinar la relación entre la producción de subjetividad y la economía. Como hemos visto en este capítulo, existe una tensión entre lo que definimos como las capacidades totalizadoras del capital y el nivel de agenciamiento posible en estas condiciones. Contrariamente a las afirmaciones de Althusser, la alienación no está relacionada con una esencia de lo humano o un retorno a algún tipo de totalidad. Para nosotros simplemente significa que no hay ni dios ni armonía, y, por lo tanto, que las diferentes formas de alienación y ruido han venido para quedarse. La pregunta es: ¿qué hacemos con ellas?

## POSTHUMANISMO Y NEORRACIONALISMO

Veamos ahora cómo se han planteado la relación entre lo ideal y lo material y el papel de la dialéctica y la alienación en algunos trabajos más recientes. Como hemos visto, el concepto de alienación surge de un largo debate filosófico y político sobre la constitución del sujeto. La modernidad tardía ha visto una pléthora de críticas a la noción de sujeto y un cuestionamiento de ciertos supuestos problemáticos del humanismo.

Recientemente estos debates se han ampliado con la aparición de conceptos como los de posthumanismo y transhumanismo. Aquí me gustaría exponer, brevemente, dos perspectivas que intentan pensar más allá de lo humano tal como lo entendemos hoy: las de Rosi Braidotti, que intenta renunciar a la alienación y sus connotaciones dialécticas y negativas, y Reza Negarestani, quien intenta pensar la alienación a través del potencial que tendría una inteligencia artificial general (AGI).

Una fuerte defensora del posthumanismo, Braidotti, en su libro *The Posthuman*, traza la historia de sus diversas corrientes explicando el desarrollo de su propia posición de la siguiente manera:

*Mi antihumanismo me lleva a objetar el sujeto unitario del humanismo, incluyendo sus variables socialistas, y sustituirlo por un sujeto más complejo y relacional enmarcado en la corporeidad, la sexualidad, la afectividad, la empatía y el deseo como núcleos. Igualmente fundamental para este enfoque es la idea que aprendí de Foucault sobre el poder como fuerza tanto restrictiva [potestas] como productiva [potentia].<sup>134</sup>*

En oposición al antihumanismo de Althusser, aquí no tenemos un análisis estructural del capital y las formas de explotación,

134. R. Braidotti (2013). *The Posthuman* (p. 35). Cambridge: Polity Press.

sino un debate sobre la fuerza. En este punto, como en otras zonas del pensamiento postestructuralista, especialmente el de Foucault, las relaciones de clases desaparecen, reemplazadas por un escurridizo concepto de poder o fuerza, con cierto aire de vitalismo nietzscheano. En otro pasaje, Braidotti desarrolla aún más su concepto de sujeto describiéndolo como un proceso de autopoiesis o autodiseño. Este sujeto así concebido tiene que negociar constantemente con formas y valores dominantes como parte de una ontología política orientada al proceso, en lo que ella llama un giro postsecular:

*El doble desafío de vincular la subjetividad política a la acción religiosa y de desvincularse tanto de la conciencia de la oposición como de la crítica definida como negatividad es uno de los principales problemas planteados por la condición posthumanista.*<sup>135</sup>

Braidotti busca entonces recuperar la noción de sujeto tomando en consideración los desarrollos de la tecnología y la ciencia, y la muerte del *Wo/Man* (el género tal como lo conocemos).<sup>136</sup> Lo siguiente da algún indicio de su línea de argumentación:

*En mi opinión, es necesario centrarse en la subjetividad porque esta noción nos permite encadenar cuestiones que actualmente se encuentran*

135. *Ibíd.* R. Braidotti.

136. *Ibíd.*, p. 37. Braidotti desarrolla este punto en términos de «la decadencia de algunas de las premisas fundamentales de la Ilustración, a saber, el progreso de la humanidad a través de un uso ordenado, autorregulado y teleológico de la razón y de la racionalidad científica secular supuestamente dirigida a la perfectibilidad del "Hombre". La perspectiva posthumanista se apoya en el supuesto de la decadencia histórica del Humanismo, pero va más allá en la exploración de alternativas, sin hundirse en la retórica de la crisis del Hombre. Trabaja, en cambio, hacia la elaboración de formas alternativas de conceptualizar al sujeto humano».

*dispersas en una serie de dominios. Por ejemplo, cuestiones tales como las normas y los valores, las formas de vinculación comunitaria y pertenencia social, así como las cuestiones de la gobernanza política, suponen y requieren una noción de sujeto. El pensamiento posthumano crítico quiere volver a ensamblar una comunidad discursiva a partir de las distintas corrientes fragmentadas del posthumanismo contemporáneo.*<sup>137</sup>

Más que una categoría estable de individualidad, Braidotti propone un sujeto nómada gobernado por una ética del devenir:

*Una ética posthumana para un sujeto no unitario propone un sentido ampliado de interconexión entre el yo y los demás, incluidos los otros no humanos o «terrestres», eliminando el obstáculo del individualismo ego-céntrico.*<sup>138</sup>

En el caso del posthumanismo de Braidotti, la alienación y la negatividad no juegan papel alguno en el desarrollo del sujeto. Lo que tenemos entre manos es pura afirmación. Pero, ¿qué significa la afirmación en el capitalismo si no es la afirmación del capital? Braidotti busca ir más allá del individualismo ego-céntrico, pero, para hacerlo, está dispuesta a ceder la subjetividad política a la pura autonomía espiritual. Ver las formas de diferenciación que tenemos hoy bajo una luz positiva es afirmar las formas de determinación generadas a través de un modo de producción capitalista cuyas consecuencias negativas no podemos soslayar. Para hacer frente a la disonancia social, tenemos que comprometernos con sus consecuencias negativas y sus orígenes. De lo contrario, estaríamos coartando cualquier posibilidad de formar una imagen más amplia y completa de nuestra

137. *Ibíd.* R. Braidotti, p. 35.

138. *Ibíd.*, p. 49.

realidad, requisito necesario para cambiarla. El materialismo vital de Braidotti enfatiza los afectos, el deseo y su autonomía y, de acuerdo con su comprensión relacional y procesual del sujeto, puede generar las condiciones de su propia expresión como si estuviéramos en una tabula rasa neutra. Para una filósofa tan empeñada en abrazar lo afirmativo, la forma en que Braidotti describe la última oportunidad para la destitución de la individualidad me parece muy sombría: «La muerte impersonal es la última destitución de la individualidad en relaciones encarnadas e incrustadas, es decir, en relaciones radicales de inmanencia».<sup>139</sup> Más que una solución filosófica, debo decir que este es un claro ejemplo de la desesperación de nuestro tiempo, así como un ejemplo de nuestra actual debilidad filosófica y política.

Sin embargo, los conceptos de alienación y negatividad tampoco son suficientes para comprender nuestra relación con el modo de producción capitalista. La razón por sí sola no nos permitiría superar la forma en que estamos determinadxs por las relaciones capitalistas. El trabajo reciente de Reza Negarestani ofrece otra crítica feroz del individualismo egocéntrico desde una perspectiva casi opuesta a la de Braidotti. En *Intelligence and Spirit*, Negarestani afirma que lo que está en el centro del ser humano es su capacidad de autotransformación. Para él, el error del posthumanismo es pensar que se puede saber qué podría ser lo posthumano. Según Negarestani, aunque el ser humano no puede sobrevivir, la única opción que tenemos es aprender y explorar lo que pueda venir después. Basándose en múltiples fuentes, incluido el pragmatismo, la ciencia computacional, los

139. R. Braidotti (2014). «Conclusion: The Residual Spirituality in Critical Theory: A Case for Affirmative Postsecular Politics». En R. Braidotti *et al.* (eds.) *Transformations of Religion and the Public Sphere: Postsecular Publics* (p. 267). Basingstoke: Palgrave.

desarrollos recientes en matemáticas y (lo más importante) el idealismo alemán, Negarestani afirma que la inteligencia artificial general ofrece la posibilidad de lograr la transformación radical del ser humano, una posibilidad que se puede captar conceptualmente entendiendo la inteligencia como *Geist*. En su caso, una noción hegeliana de alienación se encuentra en el centro del argumento. Hablando de la inteligencia como una forma regulativa y necesaria cuyas experiencias aún no se han suspendido por completo en la autoexperiencia, Negarestani escribe:

*Es el exceso lógico de lo Trascendental lo que crea la inteligencia, inicia y regula los esfuerzos de la mente por alcanzar nuevas unidades y la pone en un estado permanente de alienación en el que «el Espíritu está en casa». Y es el mismo exceso el que retroactivamente se revela ante la realidad pensada en su alteridad radical.<sup>140</sup>*

Pero si damos por sentado, como parece hacerlo Negarestani, que es la mente la responsable de iniciar y perseverar en el «trabajo de lo inhumano» el proceso de alienación a través de formas de externalización, al iniciar la artefactualización del mundo y de sí mismx, entonces nos perdemos algunas de las lecciones más importantes que aprendimos de Marx. En cambio, la alienación como proceso de externalización es producida por nuestras actividades prácticas, como parte de nuestra reproducción. La mente está determinada por este proceso, pero no es completamente capaz de comprenderlo.

Braidotti y Negarestani, incluso si critican lo que podríamos entender como la individualidad liberal, siguen cayendo en algunas de las premisas de la ideología liberal. Braidotti presupone

140. R. Negarestani (2018). *Intelligence and Spirit* (p. 22). Falmouth - Nueva York: Urbanomic - Sequence Press.

un potencial ético que se activa entre lxs agentes simplemente por aceptar las diferencias de lxs demás, cuando bien podríamos preguntarnos cómo se producen estas diferencias si no es a través de un proceso de cosificación. Por otro lado, Negarestani presupone que lxs agentes ya son capaces de participar en el «juego de dar y pedir razones» que es fundamental para su concepto de racionalidad, que tienen estas capacidades listas para usar, para funcionar adecuadamente, sin ninguna necesidad de investigar las limitaciones externas impuestas a la razón en el presente. En otras palabras, lo que tienen en común Braidotti y Negarestani es que aceptan la posibilidad de agenciamiento (racional o ético) en las condiciones actuales sin dar cuenta de las formas en las que este agenciamiento se determina actualmente.

En condiciones de asocialidad extrema, hablar de la posibilidad de la ética o del agenciamiento racional (incluso a pesar de la insistencia de Negarestani en socializar esta capacidad de acción) significa pasar por alto la disonancia social que existe en el momento presente, y esto lxs lleva inevitablemente a creer en «fantasmas» de potencialidad al dotar a los sujetos por venir de capacidades exageradas. Nuestro objetivo aquí es más humilde: tratar y tocar (en el sentido de un instrumento musical) las diferentes formas de alienación a las que estamos sujetos como una forma de comprender prácticamente las formas en que estamos determinadxs.

### **¡ATENCIÓN, RACIONALISTAS!: EL QUEBRADERO DE CABEZA DE LA ABSTRACCIÓN REAL**

Si el proceso dialéctico no ocurre en la mente sino en la reproducción social y en la relación que tenemos con la naturaleza, el concepto de abstracción real puede ayudarnos a aclarar esta incapacidad mental de comprensión de los procesos sociales en

los que nos involucra el capitalismo. Porque lo real de la «abstracción real» tiene que ver precisamente con un proceso que es social pero que no es fácil de rastrear ni es accesible a nuestro entendimiento.

El doble carácter de la mercancía (valor de uso y valor), como parte de la relación de intercambio, genera formas de fetichismo. De este fetichismo derivamos categorías ahistóricas que niegan u ocuyen los procesos sociales involucrados en su creación, pero eso no significa que el fetichismo sea una distorsión que tiene lugar en nuestra mente:

*El carácter dual de la mercancía no es el resultado de una abstracción intelectual, sino la articulación de una realidad material, aunque no empírica, de abstracciones redobladas. Por lo tanto, el fetichismo de la mercancía no es una ilusión del sujeto de la cognición, sino el resultado de la naturaleza escindida de la realidad objetiva en sí misma: pertenece a lo que Sohn-Rethel llamó «formas de cognición socialmente necesarias».<sup>141</sup>*

La posibilidad de la abstracción cognitiva surge y florece dentro de nuestra relación con la producción de mercancías, pero nuestras habilidades para concebir y comprender la abstracción real están simultáneamente limitadas por los efectos de esta división de las mercancías, que produce una forma espectral de objetividad: en el contexto de la producción de mercancías, la realidad objetiva ya implica la escisión. Alfred Sohn-Rethel, por lo tanto, explica la abstracción real como inherentemente «no empírica»:

*La abstracción real del intercambio tiene como marca distintiva la exclu-*

141. S. Khatib (2017). «“Sensuous Supra-Sensuous”: The Aesthetics of Real Abstraction». En S. Ganesha y J. F. Hartle (eds.) *Aesthetic Marx* (p. 56). Londres: Bloomsbury Academic.

*sión total del contenido empírico. Su carácter abstracto es no empírico. Así, si este carácter o alguno de sus elementos están correctamente identificados, esto da como resultado la formación de conceptos tan no empíricos como la propia abstracción del intercambio. Y, al ser no empíricos, no llevan rastro de la locación, la fecha o cualquier otra circunstancia de su origen. Permanecen fuera del ámbito de la percepción de los sentidos sin renunciar, sin embargo, a su derecho principal a la realidad. Pero esta realidad es la del ser como un todo, no la de un objeto específico.<sup>142</sup>*

El carácter no empírico de la abstracción real produce una objetividad espectral, una objetividad que nos parece tan natural, robusta y estable que nos impide comprender sus mecanismos. Nuestras categorías cognitivas y suposiciones están atascadas en esta espectralidad, que dificulta las categorizaciones fáciles entre idealismo y materialismo. Sin tener en cuenta la complejidad involucrada en los procesos de abstracción real, la mente está sujeta a una forma de ceguera.

En otras palabras, la objetividad es necesaria para hacer afirmaciones inteligibles, pero las afirmaciones basadas en la objetividad y la inteligibilidad, entendidas como puros valores dados, son problemáticas en el contexto de la abstracción real. Hasta el esquema más dinámico y dialéctico fracasa si es ahistórico y no está situado. El idealismo de Negarestani, por lo tanto, acusa algunas anteojeras serias si considera que la negatividad de la razón es suficiente como motor de la libertad:

*La relación consigo misma es la condición formal de la inteligencia. Pero sólo cuando se sumerge en la negatividad de la razón se convierte en motor de libertad, para la cual la inteligencia no puede existir sin lo inte-*

142. A. Sohn-Rethel (1978). *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology* (p. 67). Londres: Macmillan.

*ligible, y lo inteligible no puede concebirse sin la inteligencia.*<sup>143</sup>

Si bien el reconocimiento de la alienación es una condición previa para la libertad, la libertad no puede garantizarse por medios racionales, como tampoco a través de una afirmación vitalista. Negarestani toma como punto de partida el *Geist* o Espíritu de Hegel, por el que la relación yo-nosotrxs existe en la autoconciencia como parte del espíritu absoluto que puede transformar la realidad. Pero la realidad nos dice lo contrario: nos dice que yo-nosotrxs estamos sujetxs a relaciones de propiedad constantemente mediatizadas por la abstracción del intercambio, relaciones materiales que condicionan nuestra conciencia (una vez más: «La conciencia [*das Bewusstsein*] nunca puede ser otra cosa que el ser consciente [*das bewusste Sein*] y el ser de los hombres es su proceso de vida real»).144

Como una forma de entender la relación entre lo ideal y lo material, Brassier utiliza la distinción de Marx entre lo concreto en acto y lo concreto en pensamiento. Hay una actividad material concreta que no está disponible para la autoconciencia: lo que Brassier llama «concreto en acto» o «concreto en realidad»:

*Lo concreto en realidad es un acto práctico cuya naturaleza no se revela ni a quien lo ejecuta ni a la conciencia teórica que toma como punto de partida la conciencia de los practicantes.*<sup>145</sup>

Concreto en acto o concreto en realidad, entonces, son términos

143. *Ibíd.* R. Negarestani, *Intelligence and Spirit*, p. 31.

144. *Ibíd.* K. Marx y F. Engels, *The German Ideology*, p. 42.

145. R. Brassier (2018). «Concrete-in-Thought, Concrete-in-Act: Marx, Materialism and the Exchange Abstraction». *Crisis and Critique* 5:1 en <<https://www.crisiscritique.org/storage/app/media/2018-03-15/brassier-v1.pdf>>.

que designan la totalidad de prácticas sociales impersonales que no han sido socialmente validadas o ratificadas a nivel de conciencia o experiencia. «Concreto en el pensamiento» refiere a aquellas abstracciones en la conciencia que emergen de nuestra actividad social concreta, tales como el individuo, la propiedad, la productividad, la población y el mercado. Estos conceptos surgen de muchas determinaciones, pero en el pensamiento aparecen ya como resultado, lo que nos impide rastrearlos hasta sus orígenes en lo que es realmente concreto y en la forma en que surgen de la totalidad social. Pero esto no significa que no podamos captarlos en absoluto. Brassier explica el método crítico de Marx en dos pasos: primero, tomamos estas nociones abstractas representadas como concretas en el pensamiento y las descomponemos en sus abstracciones más simples y elementales. En segundo lugar, las recombinaamos generando una determinada abstracción como concreta en pensamiento. Al hacer esto, es posible rastrear sus componentes en lugar de tomarlos como resultados naturales: este método produce «la totalidad de las determinaciones como algo concreto en el pensamiento. Lo que se *representa* como concreto en la realidad es un todo indeterminado. Lo que se *reproduce* como concreto en el pensamiento es una totalidad determinada»,<sup>146</sup> Brassier afirma que el paso de la representación abstracta a la reproducción concreta es lógico y no material, y por ello advierte que «es necesario distinguir el movimiento ideal del acto real de producción».<sup>147</sup>

La relación entre pensamiento y práctica no es metafísica, aunque la actualidad de la práctica es la que valida el pensamiento: «Si bien el pensamiento puede representar adecuadamente la estructura de la práctica, no hay similitud o semejanza entre la

146. *Ibíd.* R. Brassier, p. 119.

147. *Ibíd.*

estructura del pensamiento (lo que es concreto en pensamiento) y la de la práctica (lo concreto en realidad)». <sup>148</sup> Para Brassier, la distinción entre trabajo «vivo» (objetivante) y «muerto» (objetivado) tiene que ver con el contraste formal que ocurre cuando las prácticas inconscientes no validadas se convierten en actividad consciente y socialmente validada. Este proceso es necesariamente disociativo en la medida en que es un proceso de alienación que consiste en cercenar sus orígenes prácticos sociales concretos convirtiéndose en valor. Al hacerlo, fetichiza las relaciones sociales a través de la cosificación: las relaciones entre productores se convierten en relaciones entre productos.

#### **ACELERACIÓN Y ALIENACIÓN**

En la teoría marxista, la alienación se ve con mayor frecuencia bajo una luz estrictamente negativa, como algo producido por las relaciones capitalistas. Recientemente, sin embargo, ha surgido un campo teórico que adopta la alienación como una condición positiva (*#ACELERA. Manifiesto por una política aceleracionista* de Nick Srnicek y Alex Williams, el *Manifiesto xenofeminista* de Laboria Cuboniks, la obra de Bassam El Baroni y Armen Avanessian). Aquí la alienación es considerada un vector maleable para el desarrollo de nuevas formas de subjetividad posibilitadas por la aplicación racional de las recientes innovaciones tecnológicas. Inevitablemente, estas innovaciones alteran la forma en que nos entendemos a nosotrxs mismxs, pero la pregunta es: ¿en qué dirección? El *Manifiesto xenofeminista* de Laboria Cuboniks proporciona una definición interesante de estas explicaciones positivas de la política de alienación:

148. *Ibíd.* R. Brassier, p. 121.

*XF [el xenofeminismo] aprovecha la alienación como un impulso para generar nuevos mundos. Todxs estamos alienadxs, pero, ¿hemos sido alguna vez de otra manera? Es a través de nuestra condición alienada, y no a pesar de ella, que podemos liberarnos del fango de la inmediatez. La libertad no es un hecho dado y ciertamente no nos es dada por nada «natural». La construcción de la libertad implica no menos, sino más alienación; la alienación es el trabajo de construcción de la libertad. Nada debe aceptarse como fijo, permanente o «dado», ni las condiciones materiales ni las formas sociales.<sup>149</sup>*

Aquí tenemos lo que podría describirse ampliamente como el punto de vista aceleracionista de izquierda, que sostiene que el *hardware* capitalista avanzado (la logística, la computación, la maquinización, etc.) ha hecho del comunismo una posibilidad inmanente. Por lo tanto, el problema es únicamente una cuestión de reemplazar el software capitalista (es decir, las formas en que interactuamos con la tecnología) con el *software* comunista. Encontramos así una aceptación de las manifestaciones históricamente específicas de la alienación capitalista en «la insistencia en que la única respuesta política radical al capitalismo es (...) acelerar sus tendencias al desarraigo, la alienación, la decodificación y la abstracción».<sup>150</sup> Pero este enfoque aceleracionista de la alienación no parece tener en cuenta los debates

149. Laboria Cuboniks, «Xenofeminism: A Politics for Alienation» en <<http://www.laboriacuboniks.net/>>. Si bien estoy de acuerdo con algunos de sus argumentos, aquí Laboria Cuboniks ahistoriza y ontologiza la noción de alienación, por lo tanto, esencializa lo que critica por esencialismo, sin explicar exactamente cómo surge la alienación y cómo se produce, especialmente cuando se afirma: «Somos todos alienados, pero ¿hemos sido alguna vez de otra manera?».

150. R. Mackay y A. Avanesian (eds.) (2014). «Introducción». En *#Accelerate: The Accelerationist Reader*. Falmouth - Berlín: Urbanomic y Merve, cit. en S. O'Sullivan, «The Missing Subject of Accelerationism» en <[http://www.metamute.org/editorial/articles/missing-subject-accelerationism#\\_edn1](http://www.metamute.org/editorial/articles/missing-subject-accelerationism#_edn1)>.

sobre la subsunción real y las formas en que nuestra propia conciencia se convierte en mercancía, ni cómo funciona la cosificación. Estas ideas optimistas del potencial inmanente para el «comunismo de lujo 100% automatizado»<sup>151</sup> están estrechamente relacionadas con el imaginario histórico del movimiento obrero, expresado con más claridad en las visiones reformistas del Partido Socialdemócrata Alemán de Eduard Bernstein. Presagiando el aceleracionismo contemporáneo, Bernstein creía que el crecimiento de las fuerzas productivas, que se realizaría a través de los avances en la automatización, conduciría a una transición orgánica al comunismo, es decir, a un mundo post-trabajo y post-escasez de productores libremente asociadxs entre sí.<sup>152</sup> En la ultraizquierda, por el contrario, hay una aguda conciencia de la integración del proletariado en el proceso de subsunción real, lo que les imposibilita tener un programa y reivindicaciones concretas. Tomemos, por ejemplo, la crítica del programatismo de TC (como se discutió anteriormente):

*En términos generales, el programatismo puede definirse como una teoría y una práctica de la lucha de clases en las que el proletariado encuentra, en su afán de liberación, los elementos fundamentales de una futura organización social que se convierte en un programa a realizar. (...) Sin embargo, como el programatismo está intrínsecamente ligado al período de subsunción formal del trabajo bajo el capital, durante la primera fase de subsunción real, que comenzó en la década de 1920, se «descompuso»*

151. B. Merchant (2015, 18 de marzo). «Fully Automated Luxury Communism». *The Guardian* en <<https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/mar/18/fully-automated-luxury-communism-robots-employment>>.

152. Ver Endnotes Collective, «A History of Separation: The Rise and Fall of the Workers' Movement, 1883-1982». *Endnotes 4: Unity In Separation* (2015) 70-85, <<https://libcom.org/files/Endnotes%204.pdf>>.

*en la forma específica de una identidad obrera.*<sup>153</sup>

Si bien lxs aceleracionistas dejan atrás la versión romántica de la posibilidad de una vida no alienada, presuponen una forma de agenciamiento altamente dependiente de una forma acrítica de imaginar las innovaciones tecnológico-humanas bajo el capitalismo. Incluso se basan en ciertas concepciones de la socialidad compatibles con el individualismo liberal. Por ejemplo, Alex Williams y Nick Srnicek, autores del «Manifiesto para una política aceleracionista» y, más recientemente, *Reinventar el futuro*, en su llamado a la renta básica universal, entre otras reformas, admiten una forma suave de programatismo (es decir, una teoría no revolucionaria de la emancipación) que se parece demasiado a las soluciones desarrolladas en el ámbito socialdemócrata.<sup>154</sup> Aparte de retener acríticamente el agenciamiento del individuo, estas tendencias parecen ignorar las contradicciones históricas de la socialdemocracia y el papel jugado por los partidos socialdemócratas en la represión de los movimientos revolucionarios. El problema esencial en su análisis aparece en su concepto totalmente erróneo del valor: sólo abordan el problema de la distribución del dinero, como si el valor fuera un vaso de agua que simplemente podría distribuirse de manera más equitativa, mientras pasan por alto el proceso de valorización: la forma del valor puede continuar expandiéndose incluso si se logra un equivalente de trabajo a tiempo. La cualidad cosificadora de la forma del valor genera tanto la objetividad espectral como la

153. Théorie communiste, «Real Subsumption and the Contradiction between the Proletariat and Capital». En A. Iles and Mattin (eds.) *Abolishing Capitalist Totality*.

154. Sin embargo, en una charla reciente sobre plataformas, Srnicek no fue tan positivo sobre la Renta Básica Universal en el futuro cercano. Ver <<https://www.youtube.com/watch?v=YxT59mXDLDI>>.

subjetividad fantasma que limita el potencial de alcanzar una sociedad diferente y propiamente igualitaria. Sin abolir la forma del valor, sería imposible generar la base para una verdadera igualdad.

Por un lado, entonces, tenemos en la ultraizquierda una crítica convincente de los problemas históricos y las limitaciones de la capacidad de acción del proletariado. Por otro lado, con el aceleracionismo de izquierda, tenemos una aguda conciencia de la mediación, pero no comprendemos de qué modo nuestro sentido actual del agenciamiento está mediado por la abstracción real y la relación de intercambio. La ultraizquierda, sin embargo, no ha sido capaz de lidiar con la noción de mediación, en el sentido de que totaliza las relaciones capitalistas sin mirar las formas específicas de determinación capitalista con el fin de identificar cómo funcionan y así afianza la totalidad capitalista, dejándonos sin otra opción que cometer un acto de fe y esperar la llegada de «medidas de comunización inmediatas» que, en el momento presente, sólo pueden ser una abstracción. Los aceleracionistas de izquierda, por su parte, no han sido capaces de lidiar con el momento histórico del capitalismo dentro del proceso de subsunción real y continúan ofreciéndonos formas de pragmatismo que asumen un grado de agenciamiento que es altamente cuestionable en las condiciones actuales, sobre todo si aún conservan su carácter liberal.

### **TRABAJO MUERTO Y RUIDO VIVO**

Lo que tienen en común el aceleracionismo y los debates recientes sobre el posthumanismo, el transhumanismo y el idealismo de Negarestani es que obvian la distinción crucial entre trabajo *vivo* y *muerto*, que es decisiva en cualquier debate sobre la tecnología. El trabajo vivo es la única fuente capaz de producir

plusvalía; es la fuente de lo que Marx llamó capital variable. Es fuerza de trabajo antes de su objetivación:

*Es la propiedad natural del trabajo vivo, transmitir valor antiguo mientras crea valor nuevo. Por tanto, con el aumento de la eficacia, la extensión y el valor de sus medios de producción, y consecuentemente con la acumulación que acompaña al desarrollo de su poder productivo, el trabajo mantiene y eterniza un valor de capital siempre creciente, en una forma siempre nueva.*<sup>155</sup>

El trabajo vivo es capital variable porque puede producir más valor que el necesario para su propia reproducción. El trabajo muerto, por el contrario, es trabajo vivo ya objetivado que por lo tanto no puede generar valor adicional:

*El capital es trabajo muerto que, como un vampiro, sólo vive chupando la sangre del trabajo vivo, y vive más cuanto más trabajo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el trabajador es el tiempo durante el cual el capitalista consume la fuerza de trabajo que le ha comprado.*<sup>156</sup>

Aunque esto puede cambiar en el futuro, hasta ahora la tecnología no puede reproducirse sin ayuda y, por ende, no puede producir plusvalía. Y, aunque no lo parezca, lxs humanxs todavía tenemos el potencial de ser algo más que trabajo vivo que espera morir y convertirse en trabajo muerto. Si bien el capitalismo todavía nos necesita para su propia reproducción, para que este continúe, algunos elementos de nuestra actividad concreta, en principio, deben estar fuera del proceso de valorización. Por lo

155. K. Marx, *El capital 1*, p. 425.

156. *Ibíd.*, p. 163.

tanto, podemos decir que la subsunción real no es total, que no ha integrado todo por completo; pensar de otra manera sería ontologizar el capital. La pregunta es cómo determina la conciencia y qué margen de maniobra tenemos. Hay aquí un potencial que no es el potencial de convertirse en valor como trabajo vivo, sino algo que queda fuera del alcance del proceso de valorización, un ruido vivo que, en oposición a la fuerza de trabajo, aún no se objetiva. No podemos definir este ruido vivo como trabajo porque es lo que aún no está subsumido. Esto no significa, sin embargo, que nuestra comprensión del tema no esté contaminada por los procesos de cosificación discutidos anteriormente. Es por eso que podría describirse mejor como una forma de ruido, entendiendo que está lleno de distorsiones, una forma de disonancia aún inconsciente y no validada, que no podemos manejar porque no tenemos las habilidades cognitivas necesarias. Si la totalización completa del proceso de subsunción real no es posible, como hemos argumentado, esto significa que hay formas de actividad que están fuera del proceso de valorización, aunque todavía no podamos captarlas. El ruido vivo aún no se valoriza porque, una vez que entra en un sistema o es objetivado por el capitalismo, deja de ser ruido:

*[Es] ruido cuando está interfiriendo con un sistema, pero tan pronto como es integrado por el sistema como un elemento estabilizador se vuelve problemático usar el concepto de ruido, precisamente porque ya no está perturbando al sistema.*<sup>157</sup>

Debemos distinguir este ruido vivo del estado mental sintomático del ruido que es una forma acelerada de disonancia social.

157. M. Prado Casanova (2020). «Noise and Synthetic Biology: How to Deal With Stochasticity?». *Nanoethics* 14, pp. 113-22: 120.

El ruido vivo es el potencial negativo o residual del trabajo vivo, en el que las patologías psicológicas se encuentran con la dura realidad material de la sociedad contemporánea antes de ser diagnosticadas, personificadas y patologizadas. Lo que propongo aquí es *socializar* nuestra disonancia social, el microestado mental de ruido que acecha por debajo del umbral de la patología, con la hipótesis de que podría ayudarnos a largo plazo a comprender mejor el ruido vivo, una forma más general de ruido, dentro de prácticas que aún no están socialmente validadas o valoradas por el capitalismo. Por lo tanto, el ruido vivo aparece como una crítica de la perspectiva totalizadora de la subsunción real, el argumento de que el capitalismo ya lo ha mercantilizado todo.

Sin embargo, esto no nos proporciona automáticamente las bases para pretender que somos por completo «rationales». En *Intelligence and Spirit*, Negarestani también critica esta perspectiva totalizadora.<sup>158</sup> Argumenta que no podemos pensar que cada actividad o característica de un individuo o de una persona esté subsumida, configurada o asimilada por el sistema al que contribuye o del que forma parte:

*Los individuos particulares o los conjuntos de ellos —las clases— están activamente incluidos en el sistema capitalista no en virtud de que vivan en él o sean parte de él, sino en virtud de cualquier cosa que puedan hacer que —de una forma u otra— cuente como colaborar o estar involucrado con el modo de producción del capitalismo. Un individuo se adhiere al capitalismo si lo que hace se ajusta al patrón del modo de producción del capitalismo. En este sentido, no toda actividad o característica de un individuo o de una persona está subsumida, conformada por el sistema al*

158. Ibíd. R. Negarestani, *Intelligence and Spirit*, p. 37.

*que contribuye o del que forma parte.*<sup>159</sup>

Negarestani aquí señala una confusión común entre (1) el capitalismo como la totalidad de las formas de producir y (2) la sociedad percibida como la totalidad de las relaciones sociales. Aplanar la distinción entre estos dos niveles, según Negarestani, es «arriesgarse a confundir funciones o actividades con cosas, los vínculos entre los distintos niveles de actividades de los individuos y el modo de producción del capitalismo con una serie de relaciones metafísicas entre las cosas».<sup>160</sup> Además, anular esta distinción sólo puede producir una opción binaria empobrecida:

*[El] capitalismo será juzgado como una cuestión de todo o nada: o debemos colaborar por todos los medios posibles con él, ya que no hay alternativa, o debemos buscar su colapso total y, en consecuencia, el colapso de todas las relaciones sociales ya que tales relaciones en su totalidad son —supuestamente— asimiladas por el capitalismo.*<sup>161</sup>

Negarestani también nos advierte otro equívoco que podríamos cometer si no distinguimos entre (1) las funciones de la mente socialmente instanciadas y (2) las prácticas sociales en general, afirmando que, si las prácticas sociales están deformadas por un sistema de relaciones sociales, reformado y distorsionado por el capitalismo,

*entonces los poderes de la razón y el juicio, o las funciones estructurantes de la mente, también están contaminados por esta distorsión o corrupción que todo lo abarca. Pero tal tesis se basa en aplanar las distinciones*

159. *Ibíd.* R. Negarastani, p. 16.

160. *Ibíd.*

161. *Ibíd.*, p. 17.

*entre prácticas sociolingüísticas y prácticas sociales en general, acto y objeto, forma y contenido.*<sup>162</sup>

Aquí podríamos objetar que el espacio de las razones y las funciones de la mente socialmente instanciadas están enmarcadas en las relaciones sociales (o «prácticas sociales en general», como las llama Negarestani), pero que las relaciones sociales no son transparentes desde el punto de vista social dentro del espacio de las razones. El problema surge cuando perdemos de vista las relaciones de clase que determinan esta relación social. Esto no quiere decir que la razón sea sólo ideología, sino que la concepción kantiana de la racionalidad como intersubjetividad cae presa de la ideología si la dialéctica del reconocimiento mutuo no tiene en cuenta las relaciones de clase. Aquí, una vez más, podemos ver dónde emerge la disonancia social, como una disonancia entre el yo y el sujeto: pensamos que el reconocimiento mutuo es posible y lo suficientemente transparente como para confiar en el potencial de la razón, pero negamos la capa de determinación de las relaciones de clase. Si bien las relaciones de clase condicionan nuestra conciencia y cognición, no pueden determinarlas plenamente porque eso implicaría la objetivación de todo trabajo vivo, lo que significaría que el trabajo no sería capaz de crear valor. El ámbito normativo de la autoconciencia está influenciado por categorías tales como mercancía, clase, propiedad, trabajo, Estado y ley. No se puede reclamar libertad o autonomía sin tener en cuenta hasta qué punto estamos condicionados por estas categorías. Para alcanzar verdaderamente la autonomía y la libertad sería necesaria una revolución social. Necesitamos cambiar las condiciones materiales para alcanzar el potencial de la racionalidad. Y aunque tenemos que recono-

162. *Ibíd.* R. Negarestani.

cer que no hay alternativa dentro de la totalidad capitalista, hay un afuera del proceso de valorización, un afuera que es ruidoso, inconsciente y socialmente no validado. La razón apenas puede alcanzarlo, pero no articularlo adecuadamente, porque nuestro compromiso con esta totalidad distorsiona de modo constante nuestras herramientas conceptuales. Esto significa que no podemos simplemente confiar en el poder de la razón: tenemos que interrogarlo todo el tiempo en relación con la totalidad capitalista. Sin embargo, podemos decir que *el ruido vivo subsiste*. El ruido vivo aún no está socialmente validado, es decir, mercantilizado. Se encuentra en la intersección entre nuestras actividades y nuestro inconsciente. Es posible que no tengamos acceso cognitivo a él, pero entender que está ahí, como una especie de falla que impide que la racionalidad sea completamente funcional, puede ayudarnos a comprender mejor qué tan condicionados estamos y las limitaciones de nuestros medios actuales. El ruido vivo es precisamente aquello que no puede objetivarse en el proceso de trabajo, porque es residual y queda por debajo del umbral de medida.

#### **MUERTE DEL SUJETO NO ALIENADO**

El concepto de alienación nos permite comprender las formas complejas de mediación y determinación involucradas en las relaciones capitalistas, y ver cómo la disonancia social surge de un momento histórico y un modo de producción específicos. Marx expuso la noción de alienación de Stirner como una abstracción indeterminada. Su propio concepto de alienación, en cambio, toma en consideración la totalidad social en la escala más amplia. Althusser nos ayudó a comprender que estamos hechos ideológicamente para fusionar el individuo con el sujeto porque somos interpelados como tales por las instituciones capitalistas, cuando la noción de individuo es en realidad una abstracción

que surge de las prácticas sociales en las que el trabajo está subsumido por el valor.

En el nivel de la práctica, nos involucramos en relaciones cuyo carácter abstracto no nos es accesible y, al mismo tiempo, cosificamos nuestra autoconcepción al describir fenomenológicamente nuestra autonomía subjetiva. Así nos generamos una ilusión de libertad y poder de decisión anclada en la individualidad. El puente entre nuestra autoconcepción y nuestro modelo de yo involucra muchos mecanismos subpersonales y connotaciones ideológicas intrincados, como se explora en el próximo capítulo. Por el momento, lo que podemos decir es que, al nivel de lo concreto en acto o lo concreto en realidad, nos involucramos en relaciones sociales de las que no somos conscientes. Una de las razones por las que surge la disonancia social es porque estamos unificadxs en el nivel del intercambio al involucrarnos en abstracciones reales, pero permanecemos disociadxs en el nivel de la conciencia, lo que dificulta comprender cómo funcionan las relaciones sociales en el nivel de la totalidad. Esto es lo que llamo *unidad disociativa*<sup>163</sup> y podríamos decir que es la condición previa para el surgimiento de la disonancia social.

Lo que somos y lo que creemos ser no son equivalentes, es decir que no tenemos acceso directo, a través de la racionalidad, a la plena comprensión de nosotrxs mismxs. En otras palabras, los conceptos de autonomía, libertad y subjetividad que tenemos están limitados y distorsionados de maneras específicas. Pero estos conceptos son el motor ideológico del modo de producción capitalista. La comprensión del sujeto como individuo empírico y fenomenológico obvia y oscurece las condiciones estructurales que lo han producido.

163. Ver mi texto «Dissociative Unity». En A. Iles y Mattin (eds.) *Abolishing Capitalist Totality* cit.

Si por «sujeto» entendemos un agente activo que genera su propia autodeterminación y al hacerlo transforma la realidad, podríamos decir que el sujeto real hoy es el capital, que objetiva nuestro trabajo vivo a través de un conjunto de prácticas impersonales irreductibles a las relaciones interpersonales. Pero esto sólo puede lograrse, en el presente, si sentimos que tenemos un cierto *poder de decisión* en el proceso.

Si en el presente capítulo hemos explorado de qué modo funciona la alienación en la escala más amplia, en el nivel de la totalidad social donde la *objetividad espectral* da lugar a una idea cosificada del individuo como poseedor de autonomía subjetiva, en el próximo veremos otra forma de alienación que existe en la escala más íntima —una *subjetividad fantasma*—, que en el proceso deja atrás cualquier posibilidad de un sujeto no alienado.

Examinar la alienación desde arriba permite exponer algunas de las mediaciones involucradas en la abstracción real, pero necesitamos complementar este punto de vista con el conocimiento científico disponible para comprender las formas de mediación que operan a nivel neurocomputacional.

## **CAPÍTULO 2**

### **ALIENACIÓN DESDE ABAJO: SUBJETIVIDAD FANTASMA**



*Metzinger caracteriza al yo como una ilusión generada neurocomputacionalmente, es decir, declara que la imagen científica de los procesos neurocomputacionales no observables es la verdadera imagen, y considera la imagen manifiesta de la persona y su experiencia fenomenológica como un fantasma. Inigo Wilkins<sup>164</sup>*

*Es la invariancia de la autoconciencia corporal, del agenciamiento y la memoria autobiográfica lo que constituye la experiencia consciente de un yo perdurable. La cosificación conceptual de lo que en realidad es un proceso muy inestable y episódico es luego reiterada por la falacia fenomenológica que impregna casi todo el discurso psicológico popular y una gran parte del discurso filosófico sobre la autoconciencia. Pero es incluso fenomenológicamente falso: no somos cosas, sino procesos. Thomas Metzinger<sup>165</sup>*

*Debemos aprender a disociar la subjetividad del yo y darnos cuenta de que si, como dijo Sellars, inferir es un acto —la destilación de la subjetividad de la razón—, entonces la razón misma ordena la destitución del yo. Ray Brassier<sup>166</sup>*

En el capítulo anterior exploramos de qué modo la experiencia individual siempre está mediada por las relaciones sociales y deslicé la hipótesis de que, por eso mismo, nuestra conciencia debe encontrar los recursos para desafiar la mercantilización de la experiencia individual en la práctica mediante la comprensión de su participación en el nivel de la totalidad.

Pero nuestra experiencia también está determinada por me-

164. I. Wilkins (2022). *Irreversible Noise*. Falmouth: Urbanomic.

165. T. Metzinger (2004). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. Cambridge, MA: MIT Press.

166. R. Brassier (2011). «The View from Nowhere». *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, 8:2, 7-23.

canismos subpersonales que apenas estamos comenzando a comprender. Lo que históricamente se ha entendido como el «individuo» es algo que hoy está siendo cuestionado de forma radical desde muchos ángulos, incluyendo la neurociencia, las realidades virtuales de distinto tipo y, lo más importante, las interconexiones tecnosociales, como los algoritmos de consumo de Google y Facebook, que dan forma a nuestros gustos y comportamientos.<sup>167</sup> Si bien a la luz de estos cambios no hay forma de volver a las concepciones previas del individuo, aún debemos dar cuenta de los procesos que, en las condiciones contemporáneas, siguen haciéndonos tener fe en la existencia de nosotrxs mismxs. La disonancia social, después de todo, está impulsada en parte por el conflicto entre estas tendencias «dividualizadoras» y la continua naturalización de la experiencia personal entendida como el derecho de propiedad de los individuos. Al tratar de comprender las mediaciones que sustentan tales procesos de naturalización, nos enfrentamos a un tipo de mistificación diferente de la que abordamos en el capítulo anterior. Esta vez tiene que ver con el deslizamiento del yo al individuo. Como veremos, los intentos de dar una explicación racional del tema (Wilfrid Sellars) y los recientes abordajes filosóficos del ámbito de las neurociencias (Thomas Metzinger) buscan disipar esta mistificación. Esto puede demostrarnos que la razón y la ciencia tienen algo que decirle al sujeto revolucionario, incluso si permanecen inmersas en el mundo mistificado descrito por Marx; de hecho, es precisamente esta tensión la que me interesa abordar.

167. Ver, por ejemplo, T. Striplas, «Algorithmic Culture: A Conversation with Ted Striplas» en <<https://medium.com/futurists-views/algorithmic-culture-culture-has-two-audiences-people-and-machines-2bdaa404f643>>.

## PATOLOGÍAS DEL YO

*Vives cada momento de vigilia sintiendo que caminas sobre una burbuja. Te sientes completamente separado de todo y de todos los que te rodean. Escuchas tu voz cuando hablas, pero luchas por conectarla y entenderla como propia. Ves tu reflejo en el espejo, te es familiar pero no dirías que es verdaderamente tuyo. Todo lo que te rodea parece irreal y un poco distorsionado. Te sientes un pasajero de la historia de vida de otra persona, viendo cómo se desarrolla a través de los ojos de otra persona. LBLimbo-land13, «Viviendo con DPDR»*

Tomadas de una publicación con pseudónimo en un foro de internet, estas son las palabras de alguien que sufre *trastorno de despersonalización/desrealización crónica* (DPDR por sus siglas en inglés), el tercer trastorno psicológico más prevalente en la actualidad: las estimaciones actuales sugieren que hasta el 74% de la población lo ha padecido en algún momento de la vida.<sup>168</sup> La DPDR es una afección grave y debilitante: una persona que la padece dice que «es como si no tuvieras un yo, un ego, ningún remanente de esa fuerza interior que silenciosa y automáticamente te permitió lidiar con el mundo que te rodea y con el mundo dentro tuyo».<sup>169</sup> Sin embargo, este trastorno apenas se comprende y, en gran medida, se pasa por alto.<sup>170</sup> Cuando le pregunté al psicólogo Rodrigo Oraá sobre los orígenes de esta patología, la atribuyó a la competencia y la precariedad de la vida contemporánea y a la influencia de las diversas realidades

168. E. C. M. Hunter, M. Sierra y A. S. David (2004, enero). «The Epidemiology of Depersonalisation and Derealisation. A Systematic Review». *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*, 39:1, 9-18, <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15022041>>.

169. *Ibíd.*

170. *Ibíd.*

virtuales en las que pasamos nuestro tiempo. Pero, aunque pueda ser un efecto de las condiciones de la vida cotidiana en la actualidad, no es de extrañar que todavía se perciba como una patología, porque para funcionar en sociedad se debe mantener y proyectar una idea clara y estable de la individualidad que te resulte «verdaderamente tuya». Las mismas condiciones que refuerzan la individualidad, entonces, también generan las tensiones y presiones que producen tales patologías.

Aquí me gustaría considerar la DPDR como un caso específico de un tipo de alienación —la llamaré *alienación desde abajo*— que rara vez se ha discutido dentro del marxismo, un discurso que generalmente se preocupa más por las formas en que las condiciones sociopolíticas e históricas producen lo que he llamado *alienación desde arriba*. Estas dos formas de alienación están inevitablemente conectadas, pero su interconexión es compleja.

La alienación desde abajo tiene que ver con la forma en que los sistemas biológicos producen modelos del yo para hacer frente a los costos exorbitantes de procesar la información en su entorno. Tal como lo describe el neurofilósofo Thomas Metzinger en su importante obra *Being No One*, el modelo del yo es una especie de instrumento de navegación generado por procesos subpersonales, una «interfaz de usuario» generada por nuestro cerebro. Debido a que no tenemos acceso a los mecanismos que producen esta ilusión, no podemos evitar experimentar el modelo del yo como una realidad fundamental, a menos que alcancemos una etapa patológica en la que ese modelo del yo se derrumba.

¿Cuál es la relación de tales rupturas con el régimen del capitalismo? El capitalismo necesita yoes estables para poder venderles las mercancías a lxs trabajadorxs que las han producido. Pero al mismo tiempo este sentido estable del yo se ve socava-

do cada vez más por la saturación tecnológica de lo social. Por un lado, las tecnologías refuerzan la noción de identidad de lxs usuarixs: solicitan datos personales y fomentan la proyección de una imagen del yo. Por otro lado, las tecnologías operan sobre la base de reflejos subpersonales y ofrecen a lxs usuarixs información generada socialmente y calculada para modelar su forma de pensar sin apelar al pensamiento racional o la decisión consciente.

Esta tensión está muy viva en la política. Para algunxs, el año 2016 (con el Brexit y la elección de Trump en Estados Unidos) significó un triunfo de la democracia, mientras que para otrxs se trató de la manipulación radical de grandes mayorías por parte de una minoría a través de la distribución de noticias falsas y el sabotaje electoral. Estas son condiciones de disonancia social, bajo las que la narrativa del yo continúa prevaleciendo, mientras que nuestras acciones están, de hecho, cada vez más determinadas tecnológicamente por intereses económicos. En este sentido, una vez más, la brecha entre el modo en que nos comprendemos a nosotrxs mismxs y la forma en que se construyen y modifican socialmente esos yoes se ensancha hasta amenazar con la desintegración social y personal.

A la luz de estos procesos, no sorprende que personas en muy diferentes partes del mundo compartan el deseo común de aferrarse a los valores asociados con las raíces y la identidad. Cuanto más se cosifica la individualidad a manos de la objetividad espectral, más difícil se vuelve desentrañar los mecanismos neurobiológicos de la experiencia fenomenológica. Esto se debe en parte a que la ideología hegemónica hace prácticamente impensable la posibilidad de concebir la subjetividad de otras formas radicales. En una sociedad donde todo se basa en la propiedad, unx toma el sentido más inmediato de propiedad (es decir, el yo) como algo natural y dado. Este capítulo buscará

problematizar y deconstruir esta naturalización.

La objetividad espectral se basa en nuestra interacción social bajo el régimen de producción de mercancías. Como corolario produce una subjetividad fantasma, pero para generar la perspectiva en primera persona, esta subjetividad fantasma requiere también mecanismos neurobiológicos más que sociales.

El modelo del yo nos da un sentido fantasmal de autonomía subjetiva que proviene de una cosificación de la experiencia en primera persona que, a su vez, opaca la posibilidad de comprender los complejos mecanismos que producen esta cosificación.

¿Cómo se relaciona la experiencia fenoménica con el sentido de propiedad de la individualidad? ¿Cómo surge la perspectiva en primera persona? La experiencia fenoménica se basa en una activación de la conciencia que desencadena los procesos necesarios para la generación de la ilusión o fantasmaticidad de la individualidad. «Fantasma» aquí no significa algo que no es sustancial, sino contrafactual, una especie de proyección que simula un sentido del «ahora» y de la propiedad. Según Metzinger, se bloquea el acceso a los mecanismos que producen esta proyección para optimizar el despliegue de los recursos neurocomputacionales.

Para tener una perspectiva cognitiva en primera persona, unx necesita tener, en primer lugar, una perspectiva fenoménica en primera persona que le permita la posibilidad cognitivamente autorreferencial de concebirse como unx mismx.<sup>171</sup> Pero la perspectiva fenoménica en primera persona nos impide tener una visión objetiva del proceso, permitiéndonos sólo una perspectiva subjetiva basada en la fenomenología del «ser alguien». Entonces, ¿qué sucede cuando se rompe el sentido de propiedad y

171. T. Metzinger, *Being No One*, p. 405.

agenciamiento individual proporcionado por este mecanismo, cuando unx pierde esta perspectiva en primera persona? Metzinger describe esta alienación desde abajo en su abordaje de la neurofenomenología de la esquizofrenia:

*Lxs esquizofrénicxs que experimentan el «pensamiento insertado» y la alienación introspectiva pueden presentarnos un ejemplo más específico. Fenomenológicamente, experimentan agenciamiento cognitivo: pensamientos específicos y conscientes que son seleccionados y forzados a entrar en sus propias mentes, en lo que he llamado la «partición opaca» de su PSM [«modelo fenoménico del yo» por sus siglas en inglés]. Fenomenológicamente, hay un agente cognitivo externo: alguien más que está pensando o enviando estos pensamientos. Es decir, la historia causal de estos estados se modela fenoménicamente como si tuviera un origen externo. Son causados por un agente.<sup>172</sup>*

Este es un caso extremo de ruido mental o disonancia social, en el que el agente no es idéntico al sujeto de la experiencia y la ilusión de propiedad del yo colapsa catastróficamente. Metzinger describe muchas otras patologías en las que se distorsiona el sentido de propiedad de la mismidad: ante todo el *síndrome de Cotard*, en el que lx paciente piensa que no existe, o incluso que se está pudriendo; muchas veces no logra reconocerse en el espejo y puede negar el mundo exterior. (El término inicialmente utilizado en 1880 por el neurólogo Jules Cotard fue *delire de négation*, y lo describió como una forma de delirio nihilista; Metzinger lo llama «negación de la existencia»<sup>173</sup>). Pero también la *intermetamorfosis inversa* (la creencia de que ha habido una transferencia física y psicológica de unx mismx a otra perso-

172. *Ibíd.* T. Metzinger, *Being No One*, pp. 608-9.

173. *Ibíd.*, p. 454.

na), la *paramnesia reduplicativa* (la creencia de que un lugar o ubicación ha sido duplicado, existiendo en dos o más lugares simultáneamente, o que ha sido «reubicado» en otro sitio), la *intermetamorfosis* (la creencia de que lx paciente puede ver a otrxs convertirse en otras personas tanto en apariencia como en personalidad), el *síndrome de Capgras* (también conocido como «síndrome del impostor» o «delirio de Capgras»: la creencia irracional de que alguien conocido o reconocido por lx paciente ha sido reemplazadx por unx impostorx), el *delirio de Fregoli* (la creencia de que diferentes personas son una sola persona que cambia de apariencia o está disfrazada). También existen diferentes formas de *agnosia* (incapacidad para procesar información sensorial, para reconocer e identificar objetos o personas) como la *usamusia* (incapacidad selectiva para reconocer y experimentar conscientemente tonos y melodías; alteraciones en el ritmo y el tiempo), la *agnosia sonora* (incapacidad para reconocer y experimentar conscientemente el significado de los sonidos no verbales), la *asterognosia* (incapacidad para reconocer conscientemente objetos tocándolos), la *autotopagnosia* (incapacidad para identificar y nombrar partes del cuerpo), la *anosodiaforia* (incapacidad para reaccionar emocionalmente a una enfermedad o déficit existente) y la *prosopagnosia* (incapacidad para captar la identidad de las personas, en algunos casos, la propia identidad).

Es precisamente mediante el análisis de fenómenos en los que el sentido del yo se desmorona, como las patologías enumeradas anteriormente, las experiencias extracorporales y experimentos como el del miembro fantasma, que Metzinger desarrolla una teoría que explica de qué forma la autoconciencia surge a través de lo que él define como un «modelo fenoménico del yo» (PSM). A partir de este desarrollo, puede proponer una visión positiva integral del modo en que la individualidad y la perspec-

tiva en primera persona emergen de los mecanismos de representación subpersonales:

*Una vez que la conciencia se define mínimamente como la activación de un modelo integrado de mundo en una ventana de presencia, entonces la autoconciencia se puede definir como la activación de un modelo fenoménico del yo (PSM) anidado dentro de este modelo de mundo: un modelo del yo es un modelo del propio sistema representacional que actualmente se está activando a sí mismo dentro de sí mismo.*<sup>174</sup>

Según Metzinger, la transparencia fenoménica, la sensación de que estamos experimentando algo directamente y sin mediación, es un artificio que economiza el gasto neurocomputacional al filtrar los datos en vectores o patrones de creación de sentido. El inconveniente es que la transparencia fenoménica necesariamente debe oscurecer los mecanismos de su producción. Los fenómenos superficiales aparentemente inmediatos, el pulido resultado representacional, esconde sus propios medios inorgánicos. La economía y la ventaja evolutiva de esta estrategia radican en *no* tener que manifestar a la conciencia en su totalidad el proceso de producción de un modelo del mundo, sino sólo el modelo mismo, que *aparece* como una representación transparente e inmediata del modo de ser de las cosas.

Este mecanismo de transparencia, que produce un contenido representado, por ejemplo, la ilusión del individuo como conductorx de un automóvil, es un proceso dinámico que tiene tres estados diferentes: representaciones internas (inconscientes: detección y adaptación a pequeños cambios en el camino), representaciones mentales a veces conscientes (otro coche que acaba de frenar delante del mío y necesito reducir la velocidad)

174. *Ibíd.* T. Metzinger, *Being No One*, p. 302.

y representaciones fenoménicas (experimentadas de manera transparente, como la presencia de algo real y existente). Cuando se activa el modelo del yo transparente, oculta los mecanismos de representación porque, de lo contrario, se desarrollaría una regresión debilitante de automodelado recursivo: la inclusión de todo en el proceso de representación. Este ocultamiento genera lo que Metzinger considera la falacia fenomenológica: el acceso aparentemente claro e inmediato a los fenómenos, según él, es en realidad «una forma especial de oscuridad».<sup>175</sup>

En la alegoría de la caverna de Platón, el ser humano está representado como un prisionero retenido en una cueva, con la cabeza colocada en una posición fija. Lo único que ha visto son sombras en la pared formadas por un fuego que arde tras ellas. Para la teoría de la subjetividad basada en el modelo del yo (SMT por sus siglas en inglés) de Metzinger, la cueva neurofenoménica «es simplemente el organismo físico como un todo, incluido, en particular, el cerebro».<sup>176</sup> Las sombras en la pared son modelos mentales fenoménicos para la SMT, «proyecciones de baja dimensión de objetos internos o externos en el espacio del estado consciente del organismo biológico».<sup>177</sup> El fuego es el procesamiento de información neuronal dinámico definido por su *inputs* sensorial y cognitivo.<sup>178</sup> Para Metzinger, sin embargo, no hay nadie en la cueva que pueda salir, ver la verdadera realidad y luego regresar, como en la parábola de Sócrates.<sup>179</sup>

Repasando todas estas patologías de la mano de Metzinger,

175. R. Brassier y T. Metzinger, «A Special Form of Darkness» en <<https://iokolice.wordpress.com/2014/12/03/a-special-form-of-darkness/>>.

176. T. Metzinger, *Being No One*, p. 548.

177. *Ibíd.*

178. *Ibíd.*

179. *Ibíd.*

surge una pregunta crucial: ¿es posible que asumamos racionalmente la perspectiva en tercera persona implícita en tales trastornos para habitar este otro punto de vista alienado sobre nosotrxs mismxs, para ir más allá de la «forma especial de oscuridad» y objetivarnos en el pensamiento? En las condiciones de objetividad espectral delineadas en el capítulo anterior, ¿podemos realmente conquistar esta perspectiva en tercera persona y explorar cómo se produce la subjetividad fantasma? Antes de tratar de responder a esta pregunta, primero debemos distinguir entre «propiedades experimentadas» (fenomenológicas) y «propiedades de la experiencia» (neurocomputacionales).

#### **EL SUJETO SIN EXPERIENCIA VS. EXPERIENCIA SIN SUJETO**

*La constitución social de la mente humana que se despliega dentro de las relaciones interpersonales sólo puede hacerse accesible desde la perspectiva de los participantes y no puede ser capturada desde la perspectiva de un observador que objetiva todo en un evento en el mundo.*

Jürgen Habermas<sup>180</sup>

En un texto de 2011 titulado «The View from Nowhere», Ray Brassier aborda el humanismo de Jürgen Habermas. Según Brassier, Habermas ignora el hecho de que el espacio interpersonal descrito en la última cita está conformado por mecanismos suprapersonales y subpersonales que no pueden ser capturados desde su interior.<sup>181</sup> Habermas asume así que la cognición está estrictamente separada de su objeto, que la racionalidad

180. J. Habermas (2008). «The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How Can Epistemic Dualism be Reconciled with Ontological Monism?». *Philosophical Explorations*, vol. 10, N° 1, 13-50.

181. R. Brassier, «The View from Nowhere», pp. 7-23.

humana debe preceder a su objeto porque este sólo se hace accesible, de una forma comprensible, a través de la comunidad intersubjetiva que lo objetiva. La objetivación, en otras palabras, sólo puede concebirse a través de la parcialidad del individuo experimentador que pertenece a una comunidad lingüística intersubjetiva. En este sentido, se puede considerar que Habermas presenta una ontología de lo humano como un *sujeto de experiencia que no puede ser objetivado*. Como dice Brassier:

*Habermas descalifica, preventiva e irrevocablemente, todo intento científico de describir y explicar la transición de la conciencia prelingüística a la lingüística, de lo subpersonal a lo personal y de la neurobiología a la cultura. Para Habermas, los recursos explicativos necesarios para hacerlo amenazan con costar demasiado: incurrirían en una autoobjetivación que nos alejaría irrevocablemente de nosotros mismos.*<sup>182</sup>

Brassier compara y contrasta la visión de Habermas con la de Metzinger y Wilfrid Sellars, quienes proponen que el sujeto humano sea entendido como un cierto nudo de determinaciones fisioneurológicas que preceden y median la experiencia volitiva consciente y la cognición. Tanto Sellars como Metzinger, de diferentes maneras, atacan la absolutización de la experiencia individual como propiedad. Sus argumentos se basan en la idea de que, en oposición a Habermas, no existe un conflicto esencial entre la objetivación y el conocimiento del yo, ya que el «yo» necesariamente debe haber pasado por procesos de objetivación a través de la mediación conceptual para poder presentarse como un elemento de la experiencia desde el principio. En este sentido, la mejor manera de conocernos a nosotrxs mismxs —además de interrogarnos sobre las formas sociales suprapaper-

182. *Ibíd.* R. Brassier, p. 20.

sonales que dan forma a la experiencia individual, como hicimos en el capítulo anterior— sería comprender los procesos no experienciales y los mecanismos subpersonales que determinan nuestra autopercepción, nuestra individualidad y la propiedad sobre nuestras propias experiencias.

Brassier llega al punto de afirmar que el trabajo de Metzinger y Sellars puede ayudarnos a concebir la posibilidad de dar una explicación racional del sujeto que no se realice, sin embargo, desde el punto de vista de un propietario de la experiencia, ni describa al sujeto en esos términos. Eso sería un «sujeto nemo-céntrico», como lo explica Brassier en una entrevista:

*Algunos filósofos recientemente han mostrado interés en las experiencias sin sujeto; estoy bastante más interesado en los sujetos sin experiencia. Otro nombre para esto sería «nemocentrismo» (un término acuñado por el neurofilósofo Thomas Metzinger): la objetivación de la experiencia generaría sujetos sin yo que se entenderían a sí mismos como no siendo «nadie y no estando en ninguna parte». Esto arroja una nueva e interesante luz sobre la posibilidad de una subjetividad «comunista».*<sup>183</sup>

## **REVOLUCIÓN NEMOCÉNTRICA**

Como hemos esbozado en la introducción, la partitura Disonancia social propone una práctica positiva dirigida a tratar las diferentes formas de alienación y sus consecuencias a través de un uso externalizante de la alienación, para explorar las posibilidades y limitaciones de los procesos de objetivación en las condiciones actuales. Como artista, esta línea de investigación me parece crucial porque: (1) los sujetos sin yo cuestionarían

183. R. Brassier y B. Ieven, «Against an Aesthetics of Noise» en <<https://www.ny-web.be/artikels/against-aesthetics-noise/>>.

radicalmente las nociones de autoría, (2) las relaciones público-intérprete se desintegran si no hay unx propietarix de la experiencia y (3) tales prácticas nos mueven a hacer una reconsideración radical de la experiencia estética en relación con la sensibilidad y la racionalidad. A la luz del sujeto nemocéntrico, la función del arte en la sociedad tendría que ser otra: ya no funcionaría acriticamente como un lubricante entre la democracia y el capitalismo que reclama cierto agenciamiento, o incluso libertad, a través de la expresión del yo.

En la *Transmediale* de 2017 en Berlín se habló mucho sobre la alienación y las máquinas alienígenas con agenciamiento. Una exposición titulada *Alien Matter* incluía obras que cuestionaban el dualismo entre lo hecho por el ser humano y lo hecho por la máquina, reflexionando sobre «la inteligibilidad potencial de la materia».<sup>184</sup> Todos estos procesos plantean preguntas radicales: ¿qué es la conciencia? ¿Qué es la experiencia? ¿Y qué es el yo? A la luz de estos debates, me formulé una pregunta ligeramente diferente: ¿*de qué* se supone que debemos estar alienadxs? Desde un punto de vista nemocéntrico, no puede haber retorno a un yo auténtico y, como sugieren los análisis de Metzinger de las «patologías» disociativas, pueden ser incluso los estados mentales aparentemente más alienados los que ofrecen la descripción más fiel de nosotrxs mismxs. Aquí la problemática de la alienación da un giro hacia la cuestión de una destitución afirmativa del yo: una comprensión de nosotrxs mismxs como «nadie y en ninguna parte». Concebir el yo como una construcción podría permitirnos reconocer que no hay una inmediatez originaria de la que estemos separadxs. Y, sin embargo, en las condiciones ac-

184. Ver la introducción a la exposición «Alien Matter» en <[https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2017/transmediale2017/transmediale\\_2017\\_ausstellung/2017\\_transmediale\\_ausstellung.php](https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2017/transmediale2017/transmediale_2017_ausstellung/2017_transmediale_ausstellung.php)>.

tuales, todxs sabemos lo que significa la propiedad y cuán fuertemente está ligado a ella nuestro sentido del yo. Los derechos de propiedad operan como normas conceptuales omnipresentes y nos encontramos constantemente interpeladxs por estas estructuras de sentido. Aquí está en juego la propia supervivencia: no asumir la mediación de la propiedad como propia puede significar literalmente enfrentarse a la amenaza de la suspensión de nuestras posibilidades de vida.

Pero si el yo es una construcción, ¿quién posee la experiencia? Hay que ser un yo para ser propietarix de algo. Es precisamente este punto de vista el que permite distinguir entre el yo como forma supuestamente trascendental y *la subjetividad* como forma que se produce cultural y socialmente. Ampliando esta disociación entre sujeto y yo, Brassier escribe: «Si el sujeto no es un yo, entonces el sujeto que se sabe a sí mismx desprovistx de yo no es ni propietarix de este conocimiento (ya que no es suyo) ni su objeto (ya que no hay nadie que sepa)». <sup>185</sup> Esto le permite a Brassier afirmar que, si ha de haber un sujeto revolucionario, «ni el yo fenoménico ni el sujeto ideológico son la fuente de agenciamiento revolucionario: este sujeto no es el yo ni el individuo». <sup>186</sup> La revolución será nemocéntrica. De acuerdo con el punto de vista nemocéntrico, si el agenciamiento racional subjetivo es posible, entonces este agenciamiento no postulará su base en una irracionalidad cuyos intereses radican en la autoexpansión (como en el capitalismo), ni en una versión romántica de un individuo ilustrado. Este otro agenciamiento racional, subjetivo y sin yo, sería una forma comunista en la que el yo/nosotrxs se cruza de la manera más justa y racional, una forma que ha entendido y tomado en consideración la importancia

185. R. Brassier, «The View from Nowhere», p. 20.

186. R. Brassier, en comunicación privada, el 16.12.2019.

tanto de lo social como de lo neurobiológico en nuestra constitución, y tiene la capacidad de dar cuenta de cómo operan estas dimensiones.

### **EL FETICHE DE LA EXPERIENCIA Y EL MITO DE LA INTERIORIDAD**

Como hemos discutido más arriba, la narrativa del yo a menudo se promueve en situaciones artísticas a través de las nociones de autoría o «encarnación», que generalmente dan por sentado al yo como propietario de sus propias experiencias, enfatizando así una noción de experiencia natural que naturaliza las formas del yo que la investigación de Metzinger socava. En cierto sentido, el modelo de dominio del yo es lo que aquí se da por sentado como el fundamento último de la libertad, con el artista como un ejemplo particularmente exaltado.

En este punto vale la pena mencionar la distinción hecha por Marx respecto de la diferencia entre «tener» y «poseer»: poseer involucra el uso de capacidades sensoriales mientras tener involucra la propiedad, instituida a través de relaciones sociales específicas e intensificada en el capitalismo:

*El lugar de todos los sentidos físicos y mentales ha venido a ocuparlo el puro extrañamiento de todos estos sentidos, el sentido del tener. El ser humano tenía que ser reducido a esta pobreza absoluta para poder ceder su riqueza interior al mundo exterior. La abolición [Aufhebung] de la propiedad privada es, por lo tanto, la emancipación completa de todos los sentidos y cualidades humanas, y es esta emancipación precisamente porque estos sentidos y atributos se han vuelto, subjetiva y objetivamente, humanos.<sup>187</sup>*

187. *Ibíd.* K. Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*.

El término utilizado por Marx es «*einfache Entfremdung*», una alienación de los sentidos. Mientras que para Marx «poseer» en este sentido tiene un significado inclusivo, «tener» y la propiedad privada enajenan la relación con otros sentidos. Al construir constantemente un *objeto* de la *propiedad*, el tener cancela la posibilidad de un sentido de la percepción mucho más amplio en el que los términos de la relación sujeto-objeto se interpenetren.

Al enfatizar un sentido subjetivo de la apropiación, el tener impide la posibilidad de una mayor integración entre lo subjetivo y lo objetivo. La crítica fenomenológica de Dan Zahavi a Metzinger demuestra lo que está en juego aquí en términos de propiedad y la espontaneidad implícita en la perspectiva de la primera persona. Zahavi insiste en que «en su forma más primitiva, la autoconciencia es simplemente una cuestión de tener acceso en primera persona a la propia conciencia; es una cuestión de lo dado en primera persona o de la manifestación de la vida experiencial».<sup>188</sup> Para Zahavi, esa experiencia «primitiva» de «lo dado» debe tomarse como punto de partida y, dado que la experiencia nos da este sentido de lo mío, no puede cuestionarse fuera de la perspectiva de lo mío. La fenomenología, en este sentido, presupone una perspectiva en primera persona como constitutiva de la posibilidad misma de la subjetividad. Pero, a medida que comenzamos a ver que esta perspectiva en primera persona está determinada por mecanismos subpersonales, como lo demuestra y teoriza Metzinger, y abiertamente instrumentalizada por las relaciones socioeconómicas capitalistas mediadas tecnológicamente, nuestra confianza en su evidencia se erosiona de manera irremediable. El peligro es que la supuesta trans-

188. D. Zahavi (2005). «Being Someone». *Psyche*, 11, 7.

parencia de la perspectiva fenomenológica se convierta en un par de anteojeras cognitivas. Dicha transparencia amenaza con perpetuar la mistificación del yo al negar cualquier posibilidad de investigar, desde una perspectiva impersonal, de qué modo se producen el modelo del yo y el sentido de propiedad sobre la experiencia. Del mismo modo, hace que sea imposible dar una explicación convincente de aquellos estados patológicos en los que se derrumba el modelo del yo. Una fenomenología que da por sentado al yo entendido como agente, hacedor y receptor —como dueño de la experiencia— encontrará difícil captar la realidad del síndrome de Cotard, en el que un sujeto se experimenta a sí mismo como si no estuviera vivo y experimenta su propia imagen como si no fuera «verdaderamente propia». A la inversa, al basar su investigación en estos casos patológicos de no propiedad, Metzinger abre la posibilidad de una perspectiva en tercera persona sobre la individualidad.

La concepción original de la fenomenología de Edmund Husserl era mucho más sofisticada que la posición descrita con anterioridad y no suponía necesariamente un yo o individuo como propietario de la experiencia.<sup>189</sup> No obstante, su teoría se basa en la noción de las «impresiones primarias», que no están mediadas conceptualmente<sup>190</sup> y se consideran los comienzos ab-

189. «Debe subrayarse que el retorno a la “experiencia en persona” que proclama la fenomenología no implica una afirmación de la interioridad como tal, ni un repliegue al dominio privado de una “personalidad interior”. Por el contrario, Husserl entendía la fenomenología como una “descripción de la conciencia purificada de propiedad personal, pensamiento de nadie”». «Phenomenology» en *Concept and Form* (del Centro de Investigación en Filosofía Europea Moderna de la Universidad de Kingston) en <<http://cahiers.kingston.ac.uk/concepts/phenomenology.html>>.

190. En *Ideas I*, Husserl afirma que la impresión primaria no pasa por ninguna forma de mediación: «La impresión primaria es el comienzo absoluto de esta producción, la fuente primaria, aquello a partir de lo que todo lo demás se pro-

solutos de la experiencia consciente. Esta proposición implica la afirmación de que la conciencia se produce continuamente a través de impresiones espontáneas subconscientes y «ajenas»:

*Es lo que se produce primariamente: lo «nuevo», lo que ha llegado a ser ajeno a la conciencia, lo que ha sido recibido, como lo que ha sido producido por la propia espontaneidad de la conciencia. La peculiaridad de esta espontaneidad de la conciencia, sin embargo, es que no crea nada nuevo, sólo hace que lo que se ha generado primariamente crezca, se desarrolle.*<sup>191</sup>

Aquí encontramos lo que podría llamarse una teoría fenomenológica de la alienación, una teoría que difiere mucho de la reducción kantiana de Habermas de la socialidad a la intersubjetividad, una intersubjetividad que, como hemos visto, para Marx no es realmente posible en esta forma directa, ya que nuestra propia reproducción social bajo el capitalismo actúa «a nuestras espaldas», distorsionando nuestra concepción de nosotros mismos y nuestra relación con los demás.

Sin embargo, esta alienación husserliana no resuelve los problemas de la presuposición de la recepción primaria como inobjetivable. Las impresiones primarias son constitutivas de la corriente de la conciencia, pero, sin embargo, siguen siendo impensables —y por lo tanto inmutables— como mediación.

En el ámbito de la improvisación y el noise, a menudo se fetichiza una versión caricaturesca de este concepto de las impresio-

duce continuamente. Pero en sí misma la impresión no se produce; no surge como algo producido sino por génesis espontánea; es la generación primaria. No brota de nada (no tiene semilla); es pura creación primordial». E. Husserl (2014 [1913]). «Appendix I: Primal Impression and its Continuum of Modifications». *Ideas I*. Indianapolis: Hackett.

191. *Ibíd.* Husserl.

nes primarias espontáneas, como si las experiencias «en bruto» pudieran ofrecer algo mucho más rico que lo que nos brinda nuestra capacidad de conceptualización. Este fetiche de la espontaneidad ayuda a reforzar lo que Wilfrid Sellars llamará el «mito de lo dado» —la opinión de que el conocimiento de lo que percibimos puede ser independiente de los procesos conceptuales que dan como resultado la percepción— tanto como lo que Jacques Bouveresse llamó el «mito de la interioridad»;<sup>192</sup> la implicación cartesiana de que hay algo intrínseco en «lo mío», que hay algo en el yo, la perspectiva en primera persona, que debe mantenerse a toda costa: un supuesto que inevitablemente perpetúa la ficción del sujeto soberano. Ambos mitos se afirman ritualmente y se nutren de representaciones que dan prioridad a la «inmediatez bruta» por encima de una comprensión conceptual de lo que está sucediendo, y a quién —o a qué— le está sucediendo. Ya tenemos muy buenas razones para rechazar tales pretensiones de inmediatez. Hemos visto de qué modo nuestra experiencia está mediada por dos formas de alienación: la mercantilización capitalista de la experiencia y la conciencia, que produce valor a partir de esta expansión continua de la narrativa del yo, y la alienación expuesta por la descripción de Metzinger del modelo del yo. Pasemos ahora a una tercera forma: nuestra capacidad de conceptualizar. Es esta tercera y última forma de alienación la que puede ayudarnos a comprender las otras dos y su interrelación, y es aquí donde entra el trabajo de Wilfrid Sellars.

192. J. Bouveresse (1976). *Le Mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. París: Minuit.

**«LO DADO», EL CONCEPTO Y EL LENGUAJE: EL AGENTE  
(DESPUÉS DE SELLARS)**

*En el corazón del marco de lo dado se encuentra la suposición, común al empirismo y al racionalismo, de que los estados mentales se insinúan a sí mismos. Rechazando el marco de lo dado, Sellars rechaza la suposición de que lo mental se insinúa a sí mismo. Esto significa que las mentes no necesariamente se conocen a sí mismas. Hay una diferencia fundamental entre pensar y saber lo que se piensa. Del mismo modo, existe una diferencia fundamental entre sentir y saber lo que se siente. La conciencia de algo no es la conciencia de la conciencia de algo. Esta diferencia —entre el pensar y lo pensado, el sentir y lo sentido— se deriva del rechazo de lo dado. Ray Brassier<sup>193</sup>*

La demanda de racionalidad y el rechazo de lo «dado» articulada por Wilfrid Sellars nos brinda algunas herramientas adicionales para satisfacer la demanda de Marx de pensar en relación con una totalidad.

Si, como lo ha mostrado Marx, unx no puede entender el valor sin tener en cuenta la totalidad de las relaciones sociales involucradas en la producción y reproducción capitalista, Sellars señala que el conocimiento que obtenemos de las experiencias es limitado y, a menudo, distorsionado. Y afirma que necesitamos el conocimiento producido por la investigación científica para conseguir una visión más amplia o «estereoscópica» de la realidad. En términos generales, la posición de Sellars exige

*la integración conceptual de lo subjetivo y lo objetivo, de razones y cau-*

193. R. Brassier, «The Metaphysics of Sensation: Psychological Nominalism and the Reality of Consciousness». En W. Sellars (2017). *Idealism and Realism* (pp. 59-82: 60). Londres: Bloomsbury Academic.

*sas, con vistas a lograr una comprensión máximamente integrada del mundo y de nuestra posición dentro de él como criaturas que están a la vez motivadas conceptualmente y gobernadas por causas.*<sup>194</sup>

Sellars escribía en una época de descubrimientos científicos trascendentales, muchos de los cuales parecían ir en contra de la comprensión intuitiva del sujeto humano. El proyecto general de Sellars era el de encontrar una manera de integrar esta imagen intuitiva heredada, lo que él llamaba la «imagen manifiesta» del ser humano, con la imagen científica emergente, para lograr una fusión «estereoscópica» de las dos.<sup>195</sup> Para él, la imagen manifiesta tiene que ver con nuestro sentido común, nuestra capacidad de racionalizar y producir un modelo del mundo a partir de lo que perceptivamente tenemos a nuestra disposición.

La imagen manifiesta se ve favorecida en particular por los relatos fenomenológicos, que intentan describir su estructura en detalle. Sin embargo, dada su negativa programática a aplicar marcos conceptuales «externos», la fenomenología no puede ir más allá y captar los estratos subpersonales y suprapersonales entre los que se intercala esta imagen. La imagen científica, por el contrario, está orientada hacia el conocimiento de entidades imperceptibles, como partículas y sus constituyentes subatómicos, que se pueden describir desde una perspectiva en tercera persona. Como explica John McDowell, la noción de Sellars del «mito de lo dado» es una crítica de la idea de que hay «[algo] dado en la experiencia independientemente de la capacidad conceptual adquirida [que] podría estar en una relación justificatoria con las creencias o una visión del mundo».<sup>196</sup> En palabras

194. R. Brassier, «The View from Nowhere», p. 19.

195. *Ibíd.* R. Brassier, «The View from Nowhere», p. 18.

196. J. McDowell, «Conceptual Capacities in Perception» en <<https://ndpr>

del propio Sellars: «Rechazar el mito de lo dado es rechazar la idea de que la estructura categorial del mundo —si es que tiene estructura categorial— se impone a la mente como un sello sobre cera derretida».<sup>197</sup> El mito de lo dado consiste en creer que la realidad tiene forma proposicional. Hay dos variantes de este mito: la variante epistémica, que confunde pensar con percibir, y la variante categorial, que confunde *percibir* con *percibir «como»*.<sup>198</sup> La conciencia sensorial no es *conciencia «como»*. Pero, al igual que el modelo del yo de Metzinger, esta crítica también es efectivamente un ataque al «mito de la interioridad». Aquí me gustaría proseguir con la crítica de Sellars al «mito de lo dado» como un medio para contrarrestar la narrativa del yo como propietario de las experiencias. Mientras que la fenomenología, tal como la entiende Zahavi, presupone que los fenómenos sólo pueden experimentarse de acuerdo con la forma del yo, brindándole a unx el sentido de «lo mío» y, por lo tanto, sin dejar espacio para las mediaciones conceptuales, sociales e históricas que constituyen tal sentido de «lo mío», Sellars reconoce el yo como parte de la imagen manifiesta, como una mediación conceptual que se ha ido constituyendo socialmente a través de las reglas funcionales del significado.

Un punto clave a apreciar aquí es que, para Sellars, la imagen manifiesta ya es conceptual, es decir, su modelo del mundo necesariamente invoca supuestos cuasi teóricos, aunque de manera implícita e irreflexiva. Para Sellars, entonces, el yo y «lo mío» no son la forma inevitable de toda conciencia, sino un producto

nd.edu/reviews/perception-as-a-capacity-for-knowledge/>.

197. W. Sellars (1981, enero). «The Lever of Archimedes». *The Monist*, 64, 4.

198. R. Brassier (2013). «Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars's Critical Ontology». En B. Bashour y H. D. Muller (eds.) *Contemporary Philosophical Naturalism and Its Implications* (101-14: 110). Nueva York: Routledge.

sociohistórico, aunque profundamente arraigado, que opera a través de la mediación del lenguaje y los conceptos. Para que una persona sea miembro de la comunidad lingüística, necesita entender las reglas del juego del lenguaje. Además, para que esa persona sea un agente, debe comprender ciertos conceptos que le permitan jugar el juego del agenciamiento de manera efectiva:

*Uno pasa a ser miembro de pleno derecho de la comunidad lingüística no meramente cuando se ajusta al deber-ser (y los «quizás») lingüísticos exhibiendo las uniformidades requeridas, sino cuando también comprende este mismo deber-ser y estos «quizás» (es decir, cuando conoce las reglas del lenguaje). Uno debe, por lo tanto, tener el concepto de sí mismo como un agente, no sólo como la materia del deber-ser, sino como el agente-sujeto del deber-hacer.<sup>199</sup>*

En la explicación de Sellars, entonces, la racionalidad se desarrolla a través de una normatividad conceptual que es instanciada socialmente por prácticas lingüísticas mediadas históricamente, y nuestro modelo del yo es una característica particular que se deriva de esta mediación conceptual:

*El autoconocimiento ciertamente comprende una dimensión de inmediatez no inferencial que nos otorga un acceso epistémico privilegiado a nuestros propios estados internos, pero sólo dentro de ciertos límites, ya que la inmediatez del autoconocimiento es en sí misma el resultado de una mediación conceptual y no puede ser invocada para ratificar la apelación a un autoconocimiento supuestamente intuitivo, preconceptual.<sup>200</sup>*

199. W. Sellars (2007). «Language as Thought and as Communication» en K. Scharp y R. B. Brandom (eds.) *In the Space of Reasons* (p. 64). Cambridge, MA - Londres: Harvard University Press.

200. *Ibíd.* R. Brassier, «The View from Nowhere», p. 32.

La teoría de la cognición de Sellars, por lo tanto, sugiere una *comprensión racional* del yo agente en oposición a su *manifestación* como una entidad preindividuada. Para lograr esta comprensión, el agente debe distinguir la conciencia sensorial del pensamiento. La conciencia sensorial es una función del organismo, mientras que el pensamiento es una capacidad social porque está gobernado por reglas, y Sellars advierte sobre los peligros de confundir una cosa con la otra. La percepción ya implica concepción y la concepción, a su vez, está integrada en las prácticas sociales colectivas. En «Meaning as Functional Classification», Sellars desarrolla una teoría del pensamiento basada en la idea de que los pensamientos expresados se forman a través de relaciones entre funciones conceptuales. Entiende el pensamiento en voz alta «como el equivalente de poner un peón en un tablero de ajedrez y darse cuenta de la función del peón por cómo se relaciona con las otras piezas».<sup>201</sup> Un niño aprende haciendo ruidos y, poco a poco, va comprendiendo cómo intervienen sus enunciados en este tablero, es decir, cómo funcionan (o no) en el lenguaje (relaciones entre funciones conceptuales). Decir lo que una persona quiere decir, entonces, es dar una clasificación funcional de un enunciado. Esta forma de pensar sobre el lenguaje evita cualquier forma de fundacionalismo (es decir, cualquier teoría del conocimiento que descansa, en última instancia, sobre un cierto fundamento que no implique un conocimiento inferencial), y es capaz de incorporar nuevos datos empíricos sin tener que sacrificar ciertos compromisos existentes, precisamente porque no hay fundamento que proteger. De esta forma puede tener en cuenta la posibilidad de cualquier avance radical posterior en la imagen científica. Comparemos este modelo con

201. W. Sellars (1974, agosto). «Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics)». *Synthese* 27, pp. 417-37.

las teorías de la performatividad (como la de Austin) en las que ciertos actos de habla especiales tienen la capacidad de realizar una función (p. ej., «te lo prometo», o decir «sí, acepto» al contraer una unión civil).<sup>202</sup> En el relato de Sellars, *todas* las expresiones tienen función performativa (aunque no es la misma en todos los casos), porque su vigencia surge de los efectos que tienen en la vida cotidiana. Al principio, lx aprendiz (es decir, lx niñx que usa el lenguaje copiando lo que otros dicen) aprende a ajustarse a las reglas sin comprenderlas del todo. Pero eventualmente lx aprendiz se convierte en unx «co-entrenadorx» que conoce bien las reglas que rigen el correcto funcionamiento del lenguaje.<sup>203</sup> Para Sellars, entonces, pensar en algo es un modo de hablar (y, por lo tanto, es siempre algo tan social como conceptual), y es a través del habla que nos damos cuenta de que estamos pensando en algo. Por lo tanto, Sellars rechaza de plano tanto la distinción cartesiana entre interioridad subjetiva y exterioridad objetiva como la distinción fenomenológica entre fenómenos inmediatos y contenidos del pensamiento mediados conceptualmente.

202. Ver J. Austin (1962 [1976]). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press. En español: J. Austin (2016). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires: Paidós.

203. Como afirma Sellars, «con posterioridad, el aprendiz de idiomas se convierte en un miembro de pleno derecho de la comunidad lingüística, capaz de pensar pensamientos (teóricos y prácticos) no sólo sobre elementos no lingüísticos, sino también sobre elementos lingüísticos, es decir, desde el punto de visión del conductismo verbal, sobre pensamientos de primer nivel. Entonces ha pasado de ser el mero objeto de aprendizaje y crítica por parte de otros a la etapa en la que puede entrenar y criticar a otros usuarios del lenguaje e incluso a sí mismo. De hecho, ahora ha alcanzado el nivel en el que puede formular estándares nuevos y sofisticados en términos de los cuales remodelar su lenguaje y desarrollar nuevos modos de pensamiento». *Ibíd.* W. Sellars, «Meaning as Functional Classification».

Tomar el pensamiento en voz alta como nuestro modelo para los actos mentales, que por lo tanto consistirían en una forma de actividad lingüística de las personas, nos permite cuestionar la primacía de la experiencia, porque estamos utilizando como nuestro modelo primario objetos lingüísticos que son los sub-productos directos de los pensamientos-por-escrito, es decir, de inscripciones.<sup>204</sup> Por lo tanto, Sellars sugiere que el autoconocimiento no puede ser una cuestión de simple introspección sin palabras, sino que debe avanzar a través de la objetivación del conocimiento, y que esta es una práctica conceptual que se desarrolla socialmente a través del lenguaje y la inferencia.

Sellars nos ofrece una descripción del significado, la conciencia y la experiencia en la que ninguna de estas cosas se absolutiza, como puede ocurrir en la fenomenología. También tenemos una descripción de la relación yo/nosotros, que en principio está libre de reduccionismos sociológicos y neurológicos. Tanto para Sellars como para Metzinger, el sentido de «lo mío» no es algo dado, porque las experiencias no se autoautentican cognitivamente, así como la transparencia fenoménica no es transparencia epistémica. Ambas son más bien formas de ceguera epistémica que producen «el prejuicio de que la inmediatez no es el resultado de una relación de mediación consigo mismo», pero que quizás podrían superarse colectivamente.<sup>205</sup>

### **CONCIENCIA Y MEDIACIÓN**

Como hemos explorado anteriormente, las distintas visiones de la alienación en el marxismo tradicional a menudo parecen depositar su fe en la posibilidad de alcanzar una condición no

204. *Ibíd.* W. Sellars, «Meaning as Functional Classification».

205. *Ibíd.* R. Brassier, «The View from Nowhere», p. 22.

alienada. Y muchas interpretaciones contemporáneas de la alienación piensan de manera similar en el comunismo como su superación:

*El concepto de alienación engloba, sin disolver, el concepto de explotación económica, así como la fragmentación biográfica, la cosificación social, el sometimiento político y la ilusión ideológica. Si bien el concepto de explotación nos permite concebir el socialismo, la alienación constituye la categoría por excelencia del comunismo, del que incluso proporciona una definición básica: el comunismo es el proceso tanto como el resultado de la superación de todas las grandes alienaciones históricas en las que contradictoriamente se ha desarrollado la especie humana hasta ahora.*<sup>206</sup>

Estas explicaciones presuponen la posibilidad de comprender las diferentes mediaciones en las que estamos involucrados, y esto implica inevitablemente tener una cierta concepción más o menos estable del sujeto, que es al fin y al cabo lo que hay que liberar. Pero el problema es cómo avanzar con relación al modo en que la autoconciencia conceptual está formada por prácticas sociales de tipo inconsciente. Esto todavía requiere que capturemos estas prácticas inconscientes a través de la autoconciencia conceptual. Entonces, ¿cómo salimos de este bucle lógico, en el que debemos presuponer nuestra propia capacidad para captar nuestra alienación?

Para Sellars, las palabras describen la realidad debido a la cuestión de las conexiones fácticas que existen entre las regularidades semánticas a las que obedecen los hablantes y los patrones

206. L. Sève, «Introduction: The Trap of the Term “Communism”» del artículo «To Begin With the Ends» en <[https://www.marxists.org/archive/seve/lucien\\_seve.htm](https://www.marxists.org/archive/seve/lucien_seve.htm)> (trad. por C. Shames).

físicos de los que forman parte esas regularidades semánticas.<sup>207</sup> La intencionalidad del pensamiento es social y, por tanto, deriva de la intencionalidad del discurso público, lo que significa que el pensamiento no es el origen de la intencionalidad. En público, el discurso cándido se inserta en una comunidad de hablantes que han adquirido recursos metalingüísticos a través de los que son capaces de hablar sobre hablar, generando así una autoconciencia respecto a las reglas normativas del proceso de pensamiento. Este proceso está ligado a lo que Sellars llama *conciencia como*.<sup>208</sup>

Según Sellars, para que una respuesta a algún estímulo sea una «conciencia», «debe ser manifestación de un sistema de disposiciones y propensiones en virtud de las que el sujeto construye mapas de sí mismx» y de su entorno.<sup>209</sup> Sin embargo, como señala Brassier, es crucial para Sellars que «la conciencia de algo no es la conciencia de algo *como* algo».<sup>210</sup> La conciencia de algo *como* cierto tipo de cosa o como poseedora de cierta propiedad es conceptual y, por lo tanto, requiere lenguaje. Esto no quiere decir que un perceptor no pueda ser consciente (conciencia sensorial) del rojo sin tener el lenguaje a su disposición, pero sí quiere decir que un perceptor no puede ser consciente del rojo *como rojo* (conciencia cognitiva), a menos que tenga a su disposición el *concepto* de rojo y, por implicación, el conjunto de reglas del lenguaje establecidas colectivamente en el que está atrapado este concepto.

207. *Ibíd.* R. Brassier, «Nominalism, Naturalism, and Materialism», p. 114.

208. W. Sellars, «A Note on Awareness As». En Wilfrid S. Sellars Papers, Universidad de Pittsburgh, caja 35, carpeta 4, <<https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt%3A31735062220151/viewer#page/10/mode/2up>>.

209. *Ibíd.* W. Sellars, p. 2.

210. *Ibíd.* R. Brassier, «The Metaphysics of Sensation», p. 60.

Así, mientras que «un pensador cartesiano se sentiría tentado de pensar que la conciencia de un estado mental es una comprensión directa de su carácter *como* el tipo específico de estado mental que es»<sup>211</sup> (lo que Brassier llama la naturaleza «autoinsinuante» de los estados mentales<sup>212</sup>), Sellars señala que podemos ser conscientes de fenómenos que pertenecen a una categoría sin ser conscientes de ellos como pertenecientes a dicha categoría.<sup>213</sup>

Un caso especial sería el supuesto de la transparencia fenomenológica: que «el *carácter directo* de una conciencia, su *confrontación* con aquello de lo que es conciencia, garantiza [que] (...) la conciencia es una conciencia del elemento *como*» el tipo de elemento que es,<sup>214</sup> precisamente la posición de Zahavi expuesta arriba. Por el contrario, insiste Sellars, puedes tener una conciencia de estados de representación internos que no sea una conciencia de esos estados *como* estados de representación (y aquí encontramos algo similar a la «oscuridad» de Metzinger). Tal suposición errónea reitera el mito de lo dado porque sugiere que los conceptos se extraen directamente de los elementos de la conciencia uno a uno, sin la participación de ninguna relación inferencial, es decir, sin la participación en la compleja red de lenguaje y sus reglas establecidas colectivamente.<sup>215</sup> El punto es que la conciencia de nuestros estados mentales *como* algo objetivamente descriptible puede ayudarnos a entender la mercantilización de nuestra propia conciencia para que, en lugar de poder «hablar sobre hablar», podamos hablar sobre nuestra

211. *Ibíd.* W. Sellars, «A Note on Awareness As», p. 13.

212. *Ibíd.* R. Brassier, «The Metaphysics of Sensation».

213. *Ibíd.* W. Sellars, «A Note on Awareness As», p. 14.

214. *Ibíd.*, pp. 14-15.

215. *Ibíd.*, p. 16.

condición alienada concreta en términos precisos. Lo que propongo es ampliar la comprensión históricamente específica de la alienación en Marx (a medida que surgen diferentes formas de mediación, como la división del trabajo, el intercambio, los salarios, etc.) observando específicamente de qué modos estamos inmersxs en estas formas de mediación. Pero, en oposición a la idea de que de alguna manera podríamos vivir una vida no alienada, como si hubiera alguna posibilidad de subjetividad sin mediación, propongo que, para deshacer las formas capitalistas de automercantilización, el sujeto necesitaría poder producirse sin una idea prefigurada del yo.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el sujeto no es pura autoconciencia, es decir, el sujeto no puede construirse sólo por medios conceptuales. En lugar de tener una comprensión ahistórica de la alienación, es necesario investigar los puntos precisos de *mediación* que son pertinentes para la superación de las determinaciones capitalistas. El sujeto más allá del yo sería aquel que asume su objetivación para sus propios fines, más que para los del capital. Este sujeto se apoderaría del proceso de alienación, tomando conciencia de él *como* alienación: ganaría agenciamiento a través de él y, al hacerlo, comprendería de qué modo este proceso se determina específicamente en cada punto dado; entonces podría actuar sobre estos puntos y producir su propia autodeterminación.

Muchas teorías marxistas de la alienación carecen de un concepto claro de subjetividad o mantienen unos conceptos de subjetividad tan tradicionales que son problemáticos a la luz de los cuestionamientos que Metzinger y Sellars le plantean a la imagen intuitiva de la individualidad. Por otro lado, lxs teóricxs que están a favor de la alienación descuidan la especificidad histórica de la explicación marxista de la alienación y presentan una explicación un tanto ingenua de la alienación tecnológica como

algo positivo, simplemente como un vector de agenciamiento prostético.

El enfoque de Sellars sobre la cuestión del agenciamiento es particularmente útil para nosotrxs porque ofrece expectativas razonables (además de serias) para la libertad humana, al tiempo que ofrece una teoría que insiste en el potencial maleable del sujeto. Como criaturas de conceptos, nos articulamos a través del juego de dar y pedir razones, atributo que nos abre la posibilidad de tomar conciencia de nosotrxs mismxs y discernir las diferentes formas de alienación en las que estamos involucradxs y su interconexión (desde la subsunción de nuestras relaciones sociales, hasta la generación de modelos del yo, al nivel de socialidad alcanzada a través del lenguaje). Esto nos proporciona la capacidad fundamental para exponer y manipular los modelos del yo misticadores en los que estamos inmersxs a través de la descripción y la inferencia racionales. De hecho, es sólo por medios racionales que podemos comprender hasta qué punto nuestra experiencia de nosotrxs mismxs experimenta la mercantilización; como hemos visto, confiar en la experiencia primaria, dada o supuestamente inmediata, sólo puede servir para distorsionar nuestra propia percepción de nosotrxs mismxs, o para reforzar la transparencia ilusoria del yo. Esta conciencia de nuestros estados internos *como* condicionados y determinados, a su vez, sólo puede lograrse abriendo nuestras representaciones de ellos al escrutinio colectivo del concepto y el lenguaje.

### **ALIENACIÓN COMO**

La *alienación de*, para unx marxista, significa la separación de algo que el capitalismo nos ha quitado, lo que implica que tenemos una capacidad que se nos está negando. Para la tendencia aceleracionista, mientras tanto, la *alienación de* se entiende como una alienación de nuestra comprensión previa de nosotrxs mismxs.

En cambio, al explorar la disonancia social, quiero considerar la *alienación como*. Es una forma de investigar la discrepancia precisa entre nuestra concepción de nosotrxs mismxs y la forma en que se produce esta concepción. La *alienación como* sería una condición habilitante para el pensamiento y la acción, porque explora el nivel de agenciamiento que tenemos y se propone medir con precisión el espacio de maniobra disponible para nosotrxs, algo que las otras interpretaciones de la alienación parecen no alcanzar.

Para llevar a cabo esta interrogación necesitamos una poderosa integración de la teoría y la práctica, y precisamente porque la teoría de Sellars se basa en las reglas generadas a través de nuestras interacciones sociales, ya contiene una crítica del yo individual en una fusión de teoría y práctica. Sin embargo, este enfoque debe complementarse explorando de qué modo estas reglas se incrustan en el interior de prácticas compulsivas moldeadas por formas sociales. Según Sellars, puedes cuestionar todas las creencias que quieras, pero no todas a la vez, porque entonces no tendrías las herramientas para hacer ningún cuestionamiento.<sup>216</sup> Como en la imagen de Otto Neurath, cuando estás en un bote puedes reemplazar elementos del bote, pero no puedes reemplazar todo el bote a la vez.

#### **LA SUBJETIVIDAD FANTASMA COMO PARTE DE LA FALSA CONCIENCIA NECESARIA**

En última instancia, ni la teoría de Sellars ni la de Metzinger tienen en cuenta de qué modo la abstracción real —como la actualidad social de la abstracción a través de la subsunción del trabajo en el valor— produce abstracciones en el pensamiento

216. W. Sellars (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind* (p. 79). Cambridge, MA: Harvard University Press.

tales como el individuo, el yo, el Estado, etc. Por lo tanto, no pueden proporcionar todos los recursos para comprender la subjetivación revolucionaria. En las condiciones actuales, nuestra capacidad de pensar está incrustada en el proceso de valorización del capital. En este punto, por lo tanto, debemos volver a Marx y, en particular, a su trabajo con la noción de intelecto general, el momento en que el conocimiento social general incorporado en el capital fijo se vuelve crucial para la producción a través de la tecnología y para dar forma a la organización social.

¿Qué respuestas, entonces, podemos dar a los poderes totalizadores y cosificadores del capital? Consideremos la perspectiva más negativa sobre esta cuestión. Nadie ha ido más lejos que Alfred Sohn-Rethel al describir la forma en que la abstracción real en el capitalismo produce en nosotros lo que él llama «falsa conciencia necesaria».<sup>217</sup> En *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Sohn-Rethel toma como punto de partida la concepción materialista de la historia del Marx del prefacio de 1859: «No es la conciencia de los hombres la que

217. «La falsa conciencia necesaria, entonces, no es una conciencia defectuosa. Es, por el contrario, una conciencia lógicamente correcta, inherentemente incorregible. Se le llama falsa, no contra sus propios estándares de verdad, sino contra la existencia social. Aproximadamente, el enfoque marxista de la realidad histórica puede entenderse como una respuesta a la pregunta: ¿cómo debe ser la realidad existencial de la sociedad para necesitar tal o cual forma de conciencia? La conciencia adecuada para servir como tema de investigación de este tipo debe ser socialmente válida, libre de fallas accidentales y prejuicios personales. La falsa conciencia necesaria, entonces, es (1) necesaria en el sentido de un rigor sistemático impecable. La falsa conciencia necesaria está (2) necesariamente determinada genéticamente. Es necesaria por causalidad histórica. Esta es una verdad de la existencia, no inminentemente inferible de la conciencia en cuestión. Es la verdad específica del materialismo. La falsa conciencia necesaria es (3) necesariamente la falsa conciencia determinada genéticamente para que sea falsa por necesidad. Su falsedad no puede ser aclarada por medio de ajustes lógicos y conceptuales». A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, p. 197.

determina su ser social sino, por el contrario, es su ser social lo que determina su conciencia». Pero Sohn-Rethel lleva esta tesis un paso más allá, extendiendo la crítica de la ideología más allá de los ámbitos del pensamiento legal, político, religioso, estético y filosófico para abarcar todos los fundamentos conceptuales de nuestra facultad cognitiva. Para Sohn-Rethel, la forma crucial de alienación proviene de la división del trabajo que separa la cabeza de la mano:

*Claramente, la división entre el trabajo de cabeza y mano se extiende de una forma u otra a lo largo de toda la historia de la sociedad de clases y la explotación económica. Es uno de los fenómenos de alienación de los que se alimenta la explotación.*<sup>218</sup>

La división entre trabajo intelectual y manual, para Sohn-Rethel, surge con la metalurgia, cuando el trabajo individual se vuelve más productivo que la economía comunal y, por lo tanto, produce un excedente. Luego tenemos el surgimiento de la acuñación de monedas y, según Sohn-Rethel, cuando las monedas se usan en el mercado, el valor de uso de la moneda como metal se aliena y, en cambio, el metal empieza a «servir como el equivalente generalmente reconocido de todas las demás mercancías y, en su valor, a representar parcelas cuantitativas de trabajo social en abstracto».<sup>219</sup> Esto produce una forma de abstracción no empírica que conduce a la formación de conceptos no empíricos de pensamiento puro que se asemejan a la materialidad abstracta del dinero en el pensamiento, pero sin tener en cuenta sus orígenes sociales. Sohn-Rethel argumenta que la igualación de Parménides del Ser con «el Uno, lo que es» es un excelente ejemplo.

218. *Ibíd.* A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, p. 6.

219. *Ibíd.*, p. 64.

El ser, tal como lo entiende Parménides,

*es inmutable a través del tiempo, llena todo el espacio, carece de todas las propiedades de la percepción sensorial, es estrictamente homogéneo y uniforme, indivisible, incapaz de llegar a ser o perecer y está para siempre en reposo (es decir, se ajusta a la inercia estática común al pensamiento en todo el mundo clásico de la antigüedad).*<sup>220</sup>

Esto es lo que se ha llamado el «milagro griego»,

*el comienzo del modo conceptual de pensar que es nuestro hasta el día de hoy y que implica la división del trabajo intelectual y manual de todas las sociedades de clases basadas en la producción de mercancías.*<sup>221</sup>

Este tipo de razonamiento genera verdades atemporales, siempre ciertas y externas a las especificidades contextuales e históricas y, al hacerlo, se asemeja a la materia abstracta del dinero. En oposición a esto, el materialismo histórico genera verdades acotadas en el tiempo: «Para Marx, la forma está acotada en el tiempo. Se origina, muere y cambia en el tiempo».<sup>222</sup> Sohn-Rethel piensa, no obstante, que este tipo de verdades ideales parmenídeas son una «falsa conciencia necesaria» que ayudó a perpetuar la división del trabajo intelectual del manual en todas las sociedades de clases. Dichas abstracciones sociales de la conciencia son necesarias en el sentido de que son el pegamento que mantiene unida a la sociedad como forma social. Posteriormente, a medida que «las formas sociales se desarrollan y cambian, también lo hace la síntesis que mantiene unida la mul-

220. *Ibíd.* A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, p. 67.

221. *Ibíd.*

222. *Ibíd.*, p. 17

tiplicidad de vínculos que operan sobre los hombres según la división del trabajo». Este marco coherente es lo que Sohn-Rethel llama «síntesis social».<sup>223</sup>

El concepto de Parménides del Uno podría verse como una forma última de cosificación —un «pensamiento identitario», como diría Adorno— porque hace que el pensar y el pensamiento de lo que «es» sean uno y lo mismo, lo que significa que Parménides es un precursor del ontologismo conceptual de Hegel. El principal argumento de Sohn-Rethel es que existe una identidad última entre los elementos formales de la síntesis social y los constituyentes formales de la cognición. Argumenta que lo que Kant llamaba la «unidad trascendental de la autoconciencia» es un reflejo intelectual de la intercambiabilidad de las mercancías que subyace en la unidad del dinero y de la síntesis social:

*Defino al «sujeto trascendental» kantiano como un concepto fetiche de la función capital del dinero. Al asumir la representación como el ego cogito de Descartes o del «sujeto de cognición» de la epistemología filosófica, la falsa conciencia del trabajo intelectual alcanza su culminación; la formación de pensamiento que en todos los aspectos merece el término «social» se presenta como el opuesto diametral de la sociedad, el EGO del cual no puede haber otro.<sup>224</sup>*

Si consideramos esta proposición de Sohn-Rethel, nos va a resultar difícil encontrar las herramientas conceptuales que puedan ayudarnos a investigar la interrelación entre la alienación desde abajo y la alienación desde arriba, porque la conceptualización misma ya está contaminada por la forma del valor.

223. *Ibíd.* A. Sohn-Rethel, p. 5.

224. *Ibíd.* p. 77.

Sin duda, Adorno habría criticado la marcada oposición de Sohn-Rethel entre lo concreto y el valor de uso por un lado y la abstracción por el otro como una forma de mitificación. Para Adorno esta no es una forma adecuada de entender la relación entre la primera naturaleza (lo concreto y el valor de uso) y la segunda naturaleza (la abstracción). En cambio, Adorno afirma que la naturaleza y la sociedad están interpenetradas por la realidad de la abstracción del intercambio, que no es ni objetiva ni subjetiva. Así como Sellars argumenta que no podemos percibir sin conceptualización, Adorno afirma que no podemos acceder a la primera naturaleza (por ejemplo, el valor de uso) desde el interior de la segunda naturaleza que el capitalismo ha instalado en nosotrxs. Nuestro acceso en las condiciones actuales está, siempre, contaminado por la abstracción del intercambio.

Las abstracciones de intercambio median la interrelación entre sociedad y naturaleza, pero al mismo tiempo la relación de intercambio está mediada por la relación de clase. La relación de clase es parte integral de la reproducción capitalista, ya que coloca al capitalista y a lxs trabajadorxs en confrontación, pero también nos recuerda la violencia de la acumulación original. Brassier indica que esta es la clave de la diferencia entre Sohn-Rethel y Adorno:

*La dialéctica de la identidad y la no identidad tiene sus raíces en esta no equivalencia dentro del intercambio tanto como entre la lógica del intercambio y la realidad de la relación de clase. El primero apunta a la no equivalencia del tiempo de trabajo concreto y abstracto como fuente de plusvalía; el segundo, al antagonismo de clase del que depende la lógica del intercambio. Pero, a diferencia de su amigo Alfred Sohn-Rethel, Adorno no opone la concreción del uso a la abstracción del intercambio*

*como si fuera la primera a la segunda naturaleza.*<sup>225</sup>

Crear que podemos acceder a la primera naturaleza, es decir, a lo concreto o el valor de uso desde nuestra perspectiva de segunda naturaleza sin tener en cuenta la mediación de la relación de intercambio es deshistorizar, naturalizar esta última mediación.<sup>226</sup> Podemos ver en lo que Adorno llama «pensamiento de la identidad» una forma de cosificación que se produce en relación con el sujeto que se cree capaz de asegurar su propia autonomía separándose del objeto, sin tener en cuenta la interpenetración mencionada anteriormente:

*Lo que Adorno llama «pensamiento de la identidad» es el pensamiento que trata de asegurar su propia autonomía subjetivando al objeto y objetivando al sujeto. Al hacerlo, se somete a una unidad mitificada, prolongando así el hechizo fatal de la naturaleza.*<sup>227</sup>

Si nuestra autocomprensión está mediada conceptualmente, lo cual significa que (como vimos con Sellars) también está mediada socialmente, entonces tenemos aquí otra forma más profunda de mediación al nivel de nuestra autorreproducción, una mediación que afecta y distorsiona nuestra relación con la naturaleza y la sociedad.

Sellars nos proporciona algunos de los recursos que necesitamos para movilizar la conciencia: debido a que la clasificación funcional del significado está incrustada en las prácticas

225. R. Brassier (2021, 13-14 de septiembre). *Adorno: The Affinity of Fatality and Freedom*, conferencia presentada en el taller Critical Theory and Psychoanalysis, American University in Cairo.

226. *Ibíd.* R. Brassier, *Adorno: The Affinity of Fatality and Freedom*.

227. *Ibíd.*

sociales, contrarresta la división de cabeza y mano que, según Sohn-Rethel, se presupone en todo pensamiento y significado. Además, Sellars nos brinda los recursos conceptuales que necesitamos para incorporar y trabajar a través de la transformación en la autocomprensión precipitada por la neurociencia contemporánea, lo que nos ofrece la posibilidad de contrarrestar algunos de los supuestos sobre cómo podemos concebirnos a nosotrxs mismxs y, al hacerlo, habilita una crítica potencial del fatalismo de Sohn-Rethel. La adaptabilidad del materialismo metodológico de Sellars puede permitir ambas cosas: nos ayuda a comprender cómo estamos constituidxs por la forma del valor, pero también mantiene abierta la posibilidad de tener los recursos para hacer algo al respecto, incluso si eso significa movilizarnos para generar una nueva comprensión de la subjetividad.

#### **NO HAY LIBERTAD EN UN VACÍO NORMATIVO**

Ahora estamos en una mejor posición para comprender de qué manera la disonancia social requiere dos niveles de opacidad u oscuridad: uno en la reproducción social, donde esta opacidad media nuestra relación con la naturaleza, nuestra autopercepción y nuestra capacidad cognitiva al producir lo que parecen ser conceptos naturales y transhistóricos como individuo, trabajo, libertad y sociedad. Y luego tenemos también una forma interna de oscuridad con respecto a la transparencia del modelo del yo, donde «el carácter representacional de los contenidos de la autoconciencia no es accesible a la experiencia subjetiva».<sup>228</sup>

El yo se convierte en una imagen especular distorsionada de la mercancía en la medida en que se vuelve cuantificable, con una apariencia de autonomía. La disonancia social puede verse

228. *Ibíd.* T. Metzinger, *Being No One*, p. 330.

entonces como el resultado de esta intersección entre mecanismos suprapersonales (ideología) y mecanismos subpersonales (neurobiología).

La subjetividad fantasma presupone que hay algo inherente a la experiencia del yo que no puede objetivarse. Al hacerlo, puede caer fácilmente en el mito de lo dado al no tener en cuenta de qué modo esta experiencia está inevitablemente incrustada en la mediación social y conceptual. Pero si la experiencia está mediada por la mediación conceptual, la mediación conceptual misma está mediada por la relación de intercambio. Metzinger y Sellars juntos nos permiten socavar la creencia fundamental de que hay algo no objetivable en el yo, algo privado que proporciona un sentido de propiedad con respecto a la experiencia. La subjetividad fantasma, una forma de fetichismo y mistificación, no es sólo un error atribuible a nuestra conciencia. Al contrario, es una realidad objetiva en la medida en que emerge, como la producción de mercancías, de la actualidad social de la abstracción (a través de la subsunción de la fuerza de trabajo bajo el capital, la abstracción real se produce cuando las cualidades particulares concretas de una actividad dada se convierten en trabajo abstracto, intercambiable y cuantificable en relación con la totalidad social). Si bien algunas de las patologías antes mencionadas surgen de disfunciones del cerebro, la forma en que las entendemos y su carácter patológico en relación con el comportamiento normativo están socialmente determinados. Si el problema es ganar terreno al reconocer de qué modo la autoconciencia conceptual está formada por prácticas sociales inconscientes, hacerlo todavía requiere que capturemos estas prácticas inconscientes a través de la autoconciencia conceptual. No hay libertad en un vacío normativo, ya que la libertad es un logro cultural. Por lo tanto, necesitamos entender cómo se produce el ámbito normativo, pero también cómo el juego de dar y

pedir razones está moldeado por niveles de falta de libertad que no son evidentes para nosotros.



La relación entre la alienación desde arriba y la alienación desde abajo es extremadamente compleja y abordarla requiere un amplio nivel de análisis con respecto a la clase, la economía y los dominios sociales, filosóficos y neurocomputacionales. Pero lo que me propongo afirmar específicamente en este punto es que también requiere un compromiso práctico y externalizante con estas dos formas de alienación a través de lo que llamamos *alienación externalizante* (el tema del próximo capítulo). Para comprender las interconexiones entre estas dos formas de alienación, necesitamos no sólo medios conceptuales, que están sujetos a procesos de cosificación que a su vez están implicados dentro de la relación de clase, sino también medios prácticos.

A diferencia de aquellas teorizaciones de la alienación que prometen, tarde o temprano, llevarnos directamente a la libertad, mi modesto punto de vista sobre el tema es que los recursos reunidos en este capítulo, junto con los discutidos en el capítulo 1, por limitados que sean, nos ofrecen algunos recursos para lidiar con nuestra alienación o, más bien, para tocarla, o al menos golpearla, dejarla resonar y descubrir los efectos que su ruido tiene en nosotros. Al explorar la alienación desde arriba y desde abajo de esta forma externalizante, al realizar la disonancia social, podemos comprender mejor nuestra falta de libertad.

**CAPÍTULO 3**  
**EXTERNALIZACIÓN DE LA ALIENACIÓN**



*El propósito del arte es impartir la sensación de las cosas tal como se perciben y no como se conocen. La técnica del arte consiste en hacer que los objetos sean «extraños», dificultar las formas, aumentar la dificultad y la duración de la percepción porque el proceso de percepción es un fin estético en sí mismo y debe prolongarse. El arte es una forma de experimentar la artificiosidad de un objeto; el objeto no es lo importante.*  
Viktor Shklovsky<sup>229</sup>

El papel tradicional de la alienación en la estética ha sido el de cuestionar las ideas preconcebidas. Directamente conectado con la vanguardia y el modernismo, este recurso fue empleado para desbaratar supuestos en cuanto a la forma, la autonomía y el rol del sujeto de la recepción. Mi interés en este punto es subrayar que reconsiderar el uso de la alienación en la estética puede servir para exponer ciertas problemáticas en las que nuestros sentidos y nuestras autoconcepciones se articulan con las determinaciones estructurales producidas por las relaciones capitalistas. Hacerlo, además, nos permitirá investigar la compleja relación entre la objetividad espectral y la subjetividad fantasma. El capítulo anterior introdujo la «alienación externalizante» como término para esta exploración de las formas en que la alienación desde arriba y la alienación desde abajo se relacionan entre sí. «Externalizar» aquí significa confrontar la disonancia social, es decir, las consecuencias de formas anteriores de alienación, entendiendo que sus efectos son parte de un proceso histórico, y que entrar en disonancia social es un proceso irreversible porque implica dejar atrás las concepciones

229. V. Shklovsky (1965 [1916]), «Art as Technique». En L. T. Lemon y M. J. Reis (eds.) *Russian Formalist Criticism: Four Essays* (p. 12). Lincoln, NE: University of Nebraska Press. En español: V. Shklovsky, «El arte como artificio» (2011 [1916]). En T. Todorov (comp.) *Teoría de la literatura de los formalistas rusos* (p. 77). Buenos Aires: Siglo XXI.

establecidas de la internalidad y el yo.

Este capítulo revisa dos de los usos más poderosos de la alienación en estética —la *ostranenie* de Viktor Shklovsky y el *Verfremdungseffekt* de Bertolt Brecht— para aprender de ellos y tratar de actualizarlos teniendo en cuenta los hallazgos de los capítulos anteriores. Como veremos, estos conceptos y prácticas con mucha tradición en el noise y la improvisación pueden ayudar a desarrollar una práctica de externalización de la alienación.

Aplicar las técnicas de *ostranenie* y *Verfremdungseffekt* directamente sobre nosotrxs mismxs como sujetos construidxs puede ayudarnos a comprender mejor la compleja relación entre la alienación desde arriba y la alienación desde abajo. Al confrontar la alienación de manera externalizante, estamos lidiando inevitablemente con algunos de los fundamentos que producen la disonancia social y cuestionando al individuo como sujeto. Como no hay un camino adecuado de regreso a un concepto del sujeto liberal y estable, esta externalización toma un papel activo en la exploración de las limitaciones de lo que podría ser un sujeto en las condiciones actuales.

### **EL RUIDO COMO ARTEFACTO**

La historia del ruido fue testigo de peleas, escándalos, malentendidos, momentos de excitación y conceptos erróneos. Si el ruido todavía tiene cierto potencial hoy en día, ¿dónde se encuentra? «Ruido» [*noise*] es un término muy difuso, pero también nombra una práctica sonora con una historia particular, situada dentro de una tradición específica.

Lo primero que me atrajo del ruido fue la posibilidad de empujar los límites de lo que era aceptable desde el punto de vista sonoro, cultural, conceptual y social. Pero el ruido no siempre es perjudicial. Para ser disruptivo, necesita entrar en un encuentro negativo con un conjunto de expectativas y, una vez que se

han entendido y absorbido los tropos del noise como género, su efecto negativo crítico disminuye rápidamente. Con el fin de identificar en qué sentido potencial el noise, como práctica musical, aún puede producir alienación y extrañamiento, primero lo abordaré a través del concepto de *ostranenie* (extrañamiento, desfamiliarización) del formalista ruso Viktor Shklovsky. Veremos entonces que el ruido necesita ser entendido tanto histórica como contextualmente.

### **Una aspereza en la superficie**

Los formalistas rusos, un grupo que además de Viktor Shklovsky (1893-1984) incluía a Boris Eichenbaum, Roman Jakobson y Yuri Tynianov, estaban interesados en dividir las obras de arte en tropos, mecanismos o artificios [*priem*]. En lugar de adoptar un enfoque histórico-cultural, psicológico tradicional o metafísico, buscaron analizar el papel funcional de los recursos literarios para estudiar la «literaturidad» o la «articulación» de los textos literarios de una manera casi científica. Dado que, para Shklovsky, «la obra de arte es la suma de sus técnicas», para él la danza estructural de los recursos literarios es tan arbitraria e impersonal como los movimientos de las piezas de ajedrez.<sup>230</sup> Shklovsky identificó el dispositivo literario que llamó *ostranenie* (que significa «desplazamiento» tanto como «hacer extraño») como aquello que tiene el potencial de «hacer áspera la superficie» de la realidad para desfamiliarizar la percepción automatizada a través de la descontextualización y el extrañamiento. En su ensayo de 1916, «El arte como artefacto» (a veces traducido como «Arte como arteificio»), toma un ejemplo de *ostranenie* del relato «Historia de un caballo» de Tolstoi, en el que el narrador

230. *Ibíd.* V. Shklovsky.

es un caballo desconcertado por la creencia de los humanos en el sistema de propiedad y la falta de coherencia entre lo que dicen y sus hechos reales. Vale la pena citar el pasaje extensamente (como lo hace Shklovsky):

*Pero incluso entonces simplemente no podía ver lo que significaba cuando me llamaban «propiedad del hombre». Las palabras «mi caballo» se referían a mí, un caballo vivo, y me parecían tan extrañas como las palabras «mi tierra», «mi aire», «mi agua». Sin embargo, me causaron una fuerte impresión. Pensaba en eso constantemente, y sólo después de las más diversas experiencias con la gente entendí, finalmente, lo que significaban. Quería decir esto: en la vida, las personas se guían por las palabras, no por los hechos. No es tanto que amen la posibilidad de hacer o no hacer algo como la posibilidad de hablar con palabras, consensuadas entre ellos, sobre diversos temas. Tales son las palabras «mi» y «mío», que se aplican a diferentes cosas, criaturas, objetos e incluso a la tierra, las personas y los caballos. Están de acuerdo en que sólo uno puede decir «mío» sobre esto, aquello o lo otro. Y aquel que dice «mío» sobre la mayor cantidad de cosas es, según el juego que han acordado entre ellos, el que consideran más feliz. No sé el porqué de todo esto, pero es verdad. Durante mucho tiempo traté de explicármelo a mí mismo en términos de algún tipo de ganancia real, pero tuve que rechazar esa explicación porque era equivocada. Muchos de los que, por ejemplo, me consideraban suyo nunca me montaron, aunque había otros que sí lo hacían. Y lo mismo con los que me daban de comer. Por otra parte, el cochero, los veterinarios y los forasteros en general me trataban con amabilidad, a diferencia de los que me llamaban «mío». A su debido tiempo, habiendo ampliado el alcance de mis observaciones, me convencí de que las nociones de «mío», no sólo en relación con nosotros los caballos, no tienen otra base que un estrecho instinto humano que se llama sentido o derecho a la propiedad privada. Un hombre dice «esta casa es mía» y nunca vive en ella; sólo se preocupa por su construcción y mantenimiento. Un comerciante dice «mi tienda», «mi tienda de ramos generales» por ejemplo, y ni siquiera usa ropa hecha con la mejor tela que guarda allí. Hay gente que llama «suya»*

*a una extensión de tierra, pero nunca la contempla ni pasea por ella. Hay personas que llaman suyos a los demás, pero nunca los ven. Y toda la relación entre ellos es que estos supuestos «dueños» tratan a los demás injustamente. (...) Y la gente no lucha por el bien de la vida, sino por los bienes que pueden llamar suyos.*<sup>231</sup>

El desplazamiento de la voz narrativa hacia la perspectiva del caballo nos hace ver la realidad de otra manera, de una manera que rompe la suavidad de la apariencia y revela la cruel realidad de quienes no pueden expresarse.

¿Puede el ruido producir también este «desgaste de la superficie»? Históricamente, esto es lo que ha hecho el ruido: perturbar el orden de las cosas, haciéndonos conscientes de que esas cosas que considerábamos estables, esas cosas que dábamos por sentadas, contienen elementos que, de hecho, no podemos descifrar. De manera similar a la *ostranenie* de Shklovsky, el ruido fuerza la percepción no porque «incorpore la sensación de las cosas tal como son percibidas»,<sup>232</sup> sino porque no tenemos la capacidad adecuada para manejarlo: produce un desajuste entre la cognición y la sensación. Sentimos algo que aún no podemos procesar. Esta es una cuestión no sólo de sensibilidad, sino de un déficit de categorías conceptuales con las que manejar la experiencia. El ruido puede ayudarnos a comprender que hay algo deficiente, o admitir la inadecuación de nuestras herramientas para enfrentar la realidad. En este sentido, el ruido puede acercarnos a nosotrxs mismxs, o a nuestros sentidos, a la realidad y a la imposibilidad de atribuir sentido a la realidad. Pero esto no debe llevarnos a fetichizar la indeterminación, algo que suele ocurrir en el arte contemporáneo, la improvisación libre y la es-

231. *Ibíd.* V. Shklovsky, p. 15.

232. *Ibíd.*, p. 13.

cena del noise.<sup>233</sup> Porque la llegada de las categorías adecuadas es sólo cuestión de tiempo. Esta es la razón por la que el ruido, en algunos aspectos, es la expresión cultural más abstracta pero también la más concreta. Por un lado, es abstracto porque, en el intento de resolverlo, obliga constantemente a la complejidad material y cognitiva a alcanzar otro nivel que aún no ha sido explorado. Sin embargo, es concreto porque su especificidad tiene que ver con el residuo no reconocido, en términos de información y complejidad, que emerge en una situación emisor-receptor dada.

Además, en este sentido, el ruido no sólo plantea problemas en las prácticas sonoras o en el campo artístico. Es un problema inevitable para la cognición en general:

*La correlación entre ruido y cognición, entre el ruido como distorsión de la información y el ruido como factor de distorsión de la cognición, surge como un aspecto importante de la conceptualización del ruido. Cualquier investigación filosófica sobre la racionalidad, el agenciamiento y la autodeterminación colectiva debe, por lo tanto, llegar a comprender también el estado de indecisión y confusión asociado con el ruido, un estado para el cual la información y el conocimiento son soluciones temporales y siempre frágiles. Cualquier investigación epistemológica sobre la naturaleza del conocimiento, finalmente, debe lidiar con el papel del ruido como vivencia de la ambigüedad, la indecisión y el error.<sup>234</sup>*

Teniendo esto en cuenta, ¿qué significaría reivindicar la posibilidad de utilizar el ruido como artificio? Significaría incorporar y apropiarse del desciframiento mismo del ruido en este artificio; significaría aceptar que el ruido nunca permanece como tal por

233. Sobre este punto, ver I. Wilkins, *Irreversible Noise*.

234. *Ibíd.* C. Malaspina, *An Epistemology of Noise*, p. 168.

mucho tiempo. Si bien Shklovsky buscó prolongar al máximo la «artefactualidad» del objeto y, al hacerlo, expandir las fronteras de la experiencia estética, propongo que resaltar el proceso de desciframiento del ruido podría ser una forma de socializar su efecto de extrañamiento. Inevitablemente, esto equivaldría a la desaparición de la experiencia inmediata de extrañamiento por el momento, pero también nos permitiría explorar cómo funcionan nuestras capacidades sociales, cognitivas y sensoriales para resolver dicha experiencia. Entonces podríamos aplicar los problemas conceptuales planteados por el ruido a las relaciones sociales como una forma de desarrollar nuevas técnicas o dispositivos.

¿Por qué no seguir simplemente a Shklovsky y tratar de expandir la experiencia estética a través de ese efecto de «aspereza» del ruido? Porque tanto «estética» como «experiencia» son términos problemáticos que no deben darse por sentado, especialmente desde el punto de vista de una comprensión histórica de la subjetividad (y su fuerte correlación con la noción de individuo). Brassier hace un excelente comentario con respecto a la negativa a subordinar el potencial del ruido a la «estética»:

*Desconfío mucho de la «estética»: el término está contaminado por nociones de «experiencia» que encuentro profundamente problemáticas. No encuentro una filosofía del arte de la que valga la pena hablar. No pretendo descartar la relevancia del arte para la filosofía, ni mucho menos, sino simplemente expresar reservas sobre el tipo de esteticismo filosófico que parece querer sostener la «experiencia estética» como un nuevo tipo de paradigma cognitivo en el que se superaría la «brecha» moderna (postcartesiana) entre saber y sentir. En este sentido, diría que no puede haber una «estética del ruido», porque el ruido tal como lo entiendo sería la destitución de la estética, específicamente en su registro trascendental postkantiano. El ruido exagera la brecha entre saber y sentir al dividir la experiencia, forzando la concepción contra la sensa-*

*ción. (...) [En] el «nemocentrismo» (...) la objetivación de la experiencia generaría sujetos sin yo que se autoperibirían entendiendo que no son nadie y no están en ninguna parte. Esto arroja una nueva e interesante luz sobre la posibilidad de una subjetividad «comunista».*<sup>235</sup>

En una conversación que tuvimos recientemente, Brassier aclaró que la brecha entre saber y sentir no puede considerarse eterna, pero es reveladora en la medida en que es socialmente sintomática, no de nuestro alejamiento de alguna integración originaria entre saber y sentir, sino de una contradicción social cuya superación sería indisociable de una transformación revolucionaria que los rearticularía.<sup>236</sup> Más adelante vamos a ver que el ruido, en la práctica, a menudo puede producir esta ruptura y que, al hacerlo, se acerca a la intuición de Shklovsky cuando afirmó: «Lo que estudio es la falta de libertad del escritor».<sup>237</sup> Desde nuestra perspectiva, lo mejor que puede hacer el ruido es cuestionar las limitaciones de lo que consideramos libertad, y cómo se relaciona esto con lo que entendemos como producción de subjetividad. Hacer áspera la superficie significa arañar debajo de la superficie de la subjetividad fantasma, en la medida en que implica llevar a que la percepción fuerce los límites de nuestra capacidad cognitiva y, al hacerlo, revele la fragilidad de esa subjetividad.

### **Críticas a Shklovsky: el ruido como correctivo**

En *La cárcel del lenguaje*, Fredric Jameson critica la noción de *ostranenie* de Shklovsky por tres motivos conectados:

(1) la noción de *ostranenie* es ahistórica;

235. *Ibíd.* R. Brassier y B. Ieven, «Against an Aesthetics of Noise».

236. R. Brassier, en comunicación privada, el 13.2.2020.

237. *Ibíd.* V. Shklovsky, pp. 8-9.

(2) para funcionar, la teoría de Shklovsky necesita aislar el material con el que está trabajando, lo que nos impide entenderlo como un texto (en el sentido barthesiano), es decir, teniendo en cuenta el contexto;

(3) unx no está segurx de si la *ostranenie* reside en la forma, el contenido o el receptor.<sup>238</sup>

Como correctivo a estas deficiencias en la posición de Shklovsky, Jameson encuentra en Brecht una comprensión histórica actualizada en su uso del efecto de distanciamiento:

*El efecto de la habituación es hacernos creer en la eternidad del presente, fortalecernos en el sentimiento de que las cosas y los acontecimientos entre los que vivimos son de alguna manera «naturales», es decir, permanentes. El propósito del efecto de extrañamiento brechtiano es, por lo tanto, político en el sentido más completo de la palabra; es, como Brecht insistía una y otra vez, hacerte consciente de que los objetos y las instituciones que creías que eran naturales en realidad son históricos: ellos mismos son el resultado del cambio y, a su vez, cambiables. (El espíritu de Marx y la influencia de las Tesis sobre Feuerbach es clara).<sup>239</sup>*

El ruido puede contribuir a la superación de estas críticas a la *ostranenie*, debido a su complejidad y especificidad, abordadas anteriormente: el ruido corta la unión entre indescifrabilidad y cognición, y este carácter *site-specific* significa que la pregunta «¿qué es el ruido?» sólo puede responderse histórica y contextualmente, y nuestra respuesta siempre se quedará corta porque nunca podremos descifrar por completo ciertos aspectos del ruido. Dicho esto, el efecto de perturbación del ruido es espe-

238. F. Jameson (1972). *The Prison-House of Language* (p. 47). Princeton, NJ: Princeton University Press.

239. *Ibíd.*, p. 58.

cífico en relación con un sistema y, en cuanto deja de perturbar el sistema, deja de ser ruido.<sup>240</sup> Perturbar el sistema en este caso significa alterar lo que creemos que es nuestra autoconcepción y exponer, aunque sea de una manera muy limitada, la complejidad de la realidad de la que somos parte. De manera similar, el ruido expone y cuestiona los procesos de individuación porque está simultáneamente fuera y dentro del marco del individuo, empujando sus márgenes hacia adelante y hacia atrás. De hecho, el ruido constantemente socava su propio encuadre, como describe Prado: «En lo que el ruido interfiere es en la suposición de autonomía o independencia cerrada dentro de un sistema».<sup>241</sup> Los ejemplos de «ruido» nunca pueden incluirse como experiencias individuales, ya que este socava la autonomía de nuestra comprensión y experiencia individual de una situación. Mientras el efecto de extrañamiento siga teniendo lugar, mientras haya algo de ruido, nuestra comprensión conceptual no podrá ser completamente capaz de captar lo que se le pide que procese, lo cual significa que será difícil individualizar algo con precisión. Como escribe Malaspina,

*el ruido, más allá de la referencia al sonido no deseado, revela ser conceptualmente polimorfo porque no se trata de los tipos, clases o medidas de un fenómeno que lo califiquen como un tipo particular de perturbación, sino de la relación entre contingencia y control. La contingencia y el control, especialmente la pérdida de control, significa que, en varios*

240. M. Prado Casanova (2021). «Noise and Morphogenesis: Uncertainty, Randomness and Control» (p. 175). University of the West of England (tesis doctoral).

241. M. Prado Casanova (2015). «Schelling's Positive Account of Noise: On the Problem of Entropy, Negentropy and Anti-Entropy» (artículo inédito).

*dominios de investigación teórica y aplicación práctica, están en juego tipos muy diferentes de fenómenos.*<sup>242</sup>

Históricamente, en Occidente, el ruido a menudo ha sido un asunto marginado, pero que en realidad ha subsistido de varias formas dentro de la música occidental, incluso en su elemento más fundamental, el tono. Ulrich Krieger explica que «los tonos que realmente escuchamos contienen algo de ruido porque un tono matemáticamente perfecto en realidad sonaría extraño a nuestros oídos».<sup>243</sup> Finalmente, sobre la cuestión de si, en el caso del ruido, el extrañamiento se produce en la forma, el contenido o el receptor, para Miguel Prado el ruido es a la vez subjetivo y objetivo: subjetivo porque es constructivo de la percepción y objetivo porque la naturaleza produce formas intrínsecas e irreductibles de azar en cualquier proceso. Según Prado, «el ruido se plantea como una aleatoriedad ontológica activa intratable que limita el alcance del determinismo y que va más allá de la imprevisibilidad en cualquier sentido epistemológico debido a la insuperabilidad de la situación en la que se encuentra la epistemología tras la crítica de lo dado».<sup>244</sup>

### **Tensión sin liberación**

Dentro del contexto al que me enfrento en *Disonancia social*, este tema me permite centrarme no necesariamente en el sonido como tal, sino en el sentido general de un «material» que perturba la forma en que nos entendemos a nosotrxs mismxs en

242. Ibíd. C. Malaspina, *An Epistemology of Noise*, p. 222.

243. U. Krieger (2015, 6-7 de marzo). *Noise. A Definition*, presentado en la conferencia *Noise and the Possibility of the Future*, Los Ángeles.

244. Ibíd. M. Prado Casanova, «Noise and Morphogenesis».

un concierto. En este sentido, el ruido podría incluir elementos no fenoménicos como las expectativas y proyecciones de lxs involucradxs y la atmósfera general que se pueda producir.

¿Cómo nos damos cuenta de que el ruido está produciendo el efecto de distanciamiento? En una situación de concierto podemos percibir el efecto de distanciamiento cuando hay cierta tensión en el ambiente. Esta tensión se produce porque hay un conjunto de expectativas que no se están cumpliendo. Al mismo tiempo, las personas proyectan sus propios supuestos y significados sobre lo que está pasando, pero sin tener referentes claros e identificables. Hay confusión, pero al mismo tiempo hay concentración y un intento continuo de resolución.

Sin embargo, esta es sólo la primera capa de distanciamiento, que tiene lugar en el nivel experiencial. El nivel más profundo de alienación, la alienación externalizante mencionada anteriormente, no puede percibirse directamente en su totalidad a nivel individual. Se requiere de la experiencia de malestar o perturbación para hacer perceptible y cognitivamente accesible el extrañamiento, pero esa experiencia no es el extrañamiento de por sí: es más como el *extrañamiento del extrañamiento* como condición del de-extrañamiento. Esta es la función de externalizar la alienación. Si hay tensión (porque el ruido está produciendo ese potencial crítico o, más aún, está cuestionando nuestras herramientas críticas), es porque los mecanismos de seguridad que nos permiten «entender de qué va» no están funcionando. Así es como distintas lógicas se ponen en juego. Entonces, diferentes participantes pensarán de manera diferente sobre lo que está pasando, ya que por definición no existe un consenso posible que pueda usarse para describir la situación del ruido. Incluso si algunxs pueden extraer y comprender algo de esta confusión, no pueden tener una imagen completa en la medida en que una extraña apertura inyecta elementos impredecibles que

desplazan y hacen a un lado ciertas expectativas. Es importante tener en cuenta que esta tensión impide el tipo de experiencia subjetiva total a la que a veces se refieren tanto lxs artistas como el público del noise: no puedes simplemente «sumergirte» en lo que estás percibiendo, porque hay una fricción entre la realidad que experimentas y tu intento de abordarla cognitivamente.

En mi propia práctica de improvisar con la situación del concierto, observo que la interacción social ocurre fácilmente si lxs intérpretes no usan instrumentos. Al utilizar gestos genéricos disponibles para todxs, como el uso del habla o los movimientos en el espacio, descubrí que es posible generar reacciones sin precedentes tanto en la audiencia como en lxs intérpretes. Ya no se trata de una interacción anticipada por unx músicx o director de antemano (como en el caso de Brecht), sino de aquellos elementos puestos en marcha para generar lo inesperado: para producir una tensión en todxs lxs involucradxs, incluidxs lxs propixs intérpretes, incitándolxs así a abordar la situación de manera consciente.

La condición previa para producir tensión es la suspensión del contrato y la presuposición consensuada entre el público y lx intérprete. Si se produce esta tensión, no nos relacionamos según los términos de un consenso, porque se han eliminado los elementos necesarios para constituirlo. En este sentido, la situación se *desfunda*: los fundamentos necesarios para que haya un consenso se deshacen. Obliga a todxs lxs involucradxs a pensar, sin que tengan un rol o una tarea totalmente prescrita, y en este proceso surge una autoconciencia colectiva. Perdemos la capacidad de relacionarnos con nosotrxs mismxs o entre nosotrxs como seres establecidos o individuos liberales, y esto obliga a lxs participantes a pensar en sus relaciones entre ellxs sin prefiguraciones: ya no se trata de la socialidad empobrecida de lx consumidorx ni la de lx espectadorx emancipadx, sino de una

suspensión de roles bien definidos, en los que las personas se vuelven capaces de experimentar y explorar su propio condicionamiento, su falta de libertad. Es a esto, entonces, a lo que me refiero como alienación externalizante: producir extrañamiento al mismo tiempo que se incorpora el proceso de desciframiento de lo extraño a la experiencia del ruido. Esto inevitablemente va más allá de una mera experiencia estética, porque socava ciertos supuestos de lo que es la experiencia como tal, y lo que cada unx es como receptorx de la experiencia estética.

Mientras Brecht quería que las contradicciones escenificadas en el drama reflejen las del capitalismo, aquí lo que «sube a escena» es la disonancia social que surge de las contradicciones en nuestra autocomprensión, contradicciones que son en sí mismas el resultado de nuestro involucramiento en las relaciones capitalistas. La confusión impregna esta autocomprensión y lxs participantes son invitadx a compartir esta confusión, que no es parte de un drama, sino una parte total de la vida real. Entonces, juntxs podremos entender mejor cómo estas contradicciones se reflejan en el nivel de la totalidad capitalista. Tu papel como oyente no puede darse por sentado y, en esta medida, se socava la socialización capitalista: no estás simplemente consumiendo algo, eres parte *de* ello. A través de la participación forzada, que no se consulta con anticipación, se te recuerda que no eres un individuo soberano, que no tienes la opción de permanecer neutral, que no eres libre.

Esta experiencia contrasta con nuestra vida en la economía monetaria, en la que siempre eres «libre» para negociar tu situación en el capital, pero sólo en proporción a tu poder económico. Como nos muestra Marx, la condición de mi libertad es la condición de la libertad de todxs. Bajo el capitalismo, en cambio, mi libertad parece ser comprada a expensas de lxs demás. Mi capacidad de consumir se produce a costa de que otrxs se vean

obligadxs a producir bienes en circunstancias terribles.

Por supuesto que no podemos negar alienación sistémica simplemente mediante la participación discursiva o haciendo ruido juntxs. La explotación estructural y sistémica presente en el mundo contemporáneo hace que no haya posibilidad de una especie de negación inmediata dentro de toda la red de mediaciones, y no hay negación inmediata de la mediación como tal. Sin embargo, la promesa y la expectativa de tal negación es algo endémico de las prácticas noise. *La falsa inmediatez ha estado demasiado presente en el noise y la improvisación libre.* Para cuestionar esta inmediatez, primero debemos pensar en las condiciones de nuestra experiencia no como un pensamiento indeterminado, sino como un pensamiento determinado y, al hacerlo, desenmascarar el mito modernista del «choque de lo nuevo». En segundo lugar, necesitamos analizar las presuposiciones específicas de la situación de concierto para encontrar un punto específico en el que centrarnos, y el ruido puede ser este foco porque es precisamente aquello sobre lo que no tenemos control, aquello que cuestiona las condiciones de la experiencia: «¿qué estoy presenciando?», «¿cómo me comporto dada la suspensión de la relación público-intérprete?», «¿cómo nos relacionamos entre nosotrxs una vez que ya no consumimos pasivamente?». En tercer y último lugar, necesitamos interconectar los dos primeros puntos y esforzarnos por ir más allá de la situación de concierto, hacia la relación social capitalista.

### **Salir de la «casa de seguridad»**

En los conciertos en los que he participado y se produce este tipo de tensión, he visto que algunas personas buscan reafirmarse en su agencia individual a través de algún tipo de reafirmación de sí mismas. En algunos casos intentan reconciliarse con la experiencia tratándola como una broma, restableciendo

la normalidad como si ni siquiera toleraran tener que pensar en lo que está pasando y por qué está pasando. En mi experiencia, cuando se produce tensión, puede ir en dos direcciones: (1) Las personas se reafirman a sí mismas en su conocimiento y su autoridad, fingiendo ser inteligentes, haciendo bromas o comportándose como si ya lo hubieran visto todo. Esa actitud tiende a matar la tensión. (2) La gente sigue la tensión. Cuando esto sucede, surge una cierta honestidad en la que las contribuciones individuales se vuelven parte de una agencia racional colectiva, comprometida con tratar de encontrarle sentido a la situación, en el entendimiento de que hay un ruido indescifrable.

Por lo general, ambas respuestas están presentes en algún grado, y la interacción de ellas genera una metatensión que podríamos decir que es en sí misma inesperada e inusual, y que a su vez propicia una sensación adicional de extrañamiento entre lxs participantes. Entonces ya nadie está realmente tranquilo, pero a veces hay suficiente confianza como para sentirse animadxs a compartir las propias dudas e inseguridades.

Ciertas técnicas pueden ayudar a aumentar la tensión y el distanciamiento, e incluyen: un espacio puntiagudo, lleno de salientes y rincones (organizar los muebles de formas poco convencionales); introducir un «sampler humano» (samplear y repetir cosas que se han dicho en el espacio); introducir glitches en la voz (discurso que funciona mal); realismo antisocial (identificar la impotencia de cambiar las convenciones sociales en el espacio de interpretación con la impotencia de cambiar la realidad en sentido general); *desfundar* la situación (desgarrar estas convenciones sociales); volverse frágil (compartir profundas inseguridades y dudas); y atrevernos juntxs (*desfundar* colecti-

vamente).<sup>245</sup> Por ejemplo, en la última presentación del festival Kill Your Timid Notion producido por Arika en Dundee el 28 de febrero de 2010, realicé un concierto llamado *Unstable, Fragile but Daring Together (Inestables y frágiles, pero atrevemos juntxs)* con Em Hedditch, Howard Slater, Anthony Iles, Liam Casey y Laurie Pitt. Para este concierto habíamos acondicionado el espacio sin escenario y sin un punto de vista claro ni específico. Teníamos un micrófono cada unx y habíamos construido lo que llamamos la «casa de la seguridad», un espacio al que podíamos ir si la atmósfera se volvía demasiado densa, abrumadora o intensa. Comenzamos hablando de nuestros pensamientos y sentimientos en ese momento, pensando en voz alta y poco a poco la audiencia comenzó a interactuar, y a reflexionar sobre los aspectos de la situación que no estaban claros. En particular, una mujer dijo que era la primera vez que hablaba en público y que estaba tratando de averiguar de qué se trataba todo. En algún momento, uno de nosotrxs tuvo que entrar a la casa de seguridad porque la atmósfera se había vuelto muy densa. Después de unos minutos, un miembro de la audiencia preguntó por qué esta persona estaba en la casa de seguridad. Los otrxs miembrxs se lo explicaron y algunas personas del público comenzaron a gritar su nombre, como alentándolx a salir. Después de un rato, salió de la casa de seguridad, por lo que fue aplaudidx por el público, luego levantó el puño en el aire como si hiciera el anti-gesto más heroico posible. Lo absurdo de la situación me dejó impresionado mucho tiempo, simplemente por la forma en que unx de los participantes expuso su propia fragilidad y el apoyo colectivo espontáneo de la audiencia, algo que no sucede a menudo en la vida real. Y por supuesto porque, como ruido, la

245. Para obtener una lista de estas y otras técnicas que se utilizan en *Disonancia social*, ver la partitura al final de este libro.

experiencia no era fácilmente reconocible.

Para algunas personas la experiencia fue relajante, para otras fue como estar en una olla a presión; algunxs mencionaron que parecía una sesión de terapia. Para Barry Esson, uno de los organizadores, fue simplemente un concierto de noise:

*Fue un concierto de noise porque te generaba una sensación de peligro: estas personas estaban genuinamente nerviosas, vacilantes y afectadas, y se sentían incómodas con la situación (es decir, una situación creada por ellxs mismxs lxs obligaba a actuar de una manera que lxs ponía en riesgo); el grupo presentó algo dentro de un contexto específico (un festival de música, al que la gente había pagado para asistir, con ciertas expectativas: entretenimiento, provocación, quién sabe...) que contrastaba fuertemente con lo que se esperaba y que se enfocaba en algo que con demasiada frecuencia se pasa por alto en el resto de la música actual: su ideología fundacional, su mecánica social, su relación con la situación. Fue como tomarse en serio la fuerza del pensamiento del noise y ponerla de nuevo en práctica.<sup>246</sup>*

El concierto generó tensión. Y una vez que hemos identificado que hay tensión, tratamos de medir su potencial crítico. Incluso considerado en sus variedades puramente sonoras, el ruido puede ser transformador porque te hace conectar con otros aspectos de la realidad que no son necesariamente sonoros. Al hacerlo, la especificidad histórica de esta situación particular pasa a primer plano. Es en el proceso de socialización de este

246. B. Esson (2012). «A Simple but Complicated Being Together». En A. Iles y Mattin (eds.) *Unconstituted Praxis*. A Coruña: CAC Brétigny/Taumaturgia. En este texto Esson también explica el concepto de fuerza del pensamiento, tomado de la obra del filósofo François Laruelle: «El punto en el que el ruido se reduce a un concepto central radical; el punto único en el que se encuentra y ofrece algo a la realidad».

desciframiento que veo el potencial del ruido entendido como arteificio.

### Tres niveles de conciencia

Hay tres niveles en los que podemos medir la conciencia que puede producir el ruido: *la conciencia propiamente dicha*, *la conciencia como* y *la conciencia a través de*.<sup>247</sup>

(1) *Conciencia propiamente dicha*. La aproximación más fenomenológica al ruido sería el ruido entendido como una inmersión absoluta en el sonido que se exige al oyente. No es de extrañar que quienes adoptan este enfoque suscriban, muchas veces implícitamente, un individualismo muy fuerte, como es el caso, por ejemplo, de Francisco López<sup>248</sup> o de VOMIR. De hecho, esta conexión entre el ruido como autonomía absoluta y la política individualista es clara en el *NOISE WALL MANIFESTO (MANIFIESTO DEL MURO DE RUIDO)* de VOMIR: el individuo ya no tiene más alternativa que rechazar por completo la vida contemporánea tal como se promueve y predica. El único comportamiento libre que nos queda reside en el ruido, el retraimiento y la negativa a capitular ante la manipulación, la socialización y el entretenimiento.<sup>249</sup> Este enfoque es el más problemático precisamente por ser el más estetizado, e implica la agencia del individuo a partir de lo que hemos definido como subjetividad fantasma.

(2) *Conciencia como*. En el segundo tipo de conciencia se tiene

247. Esta comprensión triádica del potencial del ruido proviene de una conversación con Ray Brassier en mayo de 2015.

248. Como se desprende de su biografía, donde describe lo que intenta producir como «escucha trascendental, liberada de los imperativos del conocimiento y abierta a la expansión sensorial y espiritual». F. López en <<http://www.francisco-lopez.net/>>.

249. VOMIR, «HNW MANIFESTO» en <<https://www.decimationsociale.com/vomir-hnw-manifesto/>>.

en cuenta el contexto: tienes un mapa del contexto en el que puedes situarte como un yo construido. Esto ya proporciona una sensación de distancia y rescata al público de una inmersión total en el sonido. Me vienen a la mente un par de ejemplos: en primer lugar *4'33"* de Cage. Aunque Cage quiere tratar a los sonidos como sonidos en sí mismos, la pieza hace que la audiencia se cuestione qué es la música y rompe los juicios de valor tradicionales. La audiencia tiene que cuestionarse a sí misma y sus roles (¿son productors y/o perceptors de sonido?). En segundo lugar, la vocalidad extrema de Junko, que desencadena sonoramente las situaciones imaginarias más inquietantes, como si alguien fuera torturado de la manera más horrible, mientras que su interpretación es lo más neutral posible, evitando todos los clichés del ruido: agresión abierta, referencias a asesinos en serie o campos de concentración, o gestos de expresión pura presentados como actos de libertad. El trabajo de Junko produce una brecha entre saber y sentir porque te hace imposible reconciliar tus habilidades cognitivas con la forma en que te hace sentir. El ruido involucrado en tales casos ya no se relaciona sólo con el sonido, sino que incluye otros aspectos que tienen que ver con el contexto, la recepción histórica del material y nuestras habilidades condicionadas para manejarlo.

(3) *Conciencia a través de*. Este último nivel es el más transformador, porque te hace reconsiderar tu relación no sólo con el contexto, sino con los mecanismos que tienes a tu disposición para lidiar con lo que está sucediendo y conectarlo a un contexto social más amplio. Y también las formas y dinámicas sociales que median esos mecanismos disponibles: los descritos por Marx, pero también los descritos por Sellars y Metzinger. Inevitablemente, no se trataría sólo de la experiencia estética, sino de cuestionar en la práctica qué es la experiencia y cómo se produce, y lo más importante: cómo se produce el sujeto de

la experiencia. Esto no sólo nos fuerza a enfrentar la concepción con la sensación (como en el caso de Junko), sino que también nos fuerza a un proceso de objetivación en el que tenemos que vernos a nosotrxs mismxs desde el punto de vista de una tercera persona, porque los medios para sentirnos y vernos como individuos nos serían socavados. Por ejemplo, tu condición como espectador o intérprete no está totalmente dada, por lo que las posiciones previamente establecidas dan paso a condiciones aún no descriptibles, pero sin caer en el fetichismo de la singularidad de una experiencia única.

Al exponer la objetivación del sujeto social del antagonismo de clases, necesaria para comprender de qué modo se ha constituido el yo, aparece otra forma de objetivación, junto con posibles nuevas formas de socialidad. Sería una *despersonalización subjetivante* en términos de clase.<sup>250</sup> La socialización del ruido como artificio puede ayudar a generar la alienación externalizante necesaria para exponer la compleja relación entre la alienación desde arriba y la alienación desde abajo.

¿Por qué es importante tratar de socializar de esta manera el efecto de extrañamiento del ruido? Debemos tener en cuenta que en el mundo contemporáneo tanto las estrategias formalistas como las del ruido están siendo recuperadas con fines perniciosos. Anthony Iles analiza el modo en que, para «fomentar» el «desarrollo» cognitivo de lxs estudiantes y promover una adquisición óptima de información, el gobierno de Reino Unido ha utilizado algunas de las técnicas desarrolladas por los formalistas rusos para mejorar su capacidad de adaptación:

*Las reformas recientes de la educación secundaria y primaria en Reino*

250. R. Brassier, en conversación privada, el 6.7.2020. Ver también G. Lukács, «Antinomias del pensamiento burgués» en *Historia y conciencia de clase*.

*Unido han implementado (...) una «estética formal de la psicología del comportamiento»: un preocupante redespiegue de las técnicas formalistas con el fin de producir un sujeto automático apropiado para las necesidades instrumentales de un capitalismo de crisis.<sup>251</sup>*

El ruido también se utiliza en el campo de batalla, en la tortura y en las ciudades, para dispersar manifestaciones. James Parker afirma que el uso de cañones sonoros como el LRAD 500X-RE (el modelo que parece haber estado presente en los disturbios de Ferguson en 2014, pero que también se usó en Gaza y en otros lugares) se aprovecha de un vacío legal que es muy útil para los gobiernos, que pueden desligar responsabilidad por los daños causados, dado que no existe un impacto físico causado por este artificio que pueda demostrarse. En otro ejemplo perverso de recuperación o resignificación, como informa Parker, la banda Skinny Puppy está tratando de evitar que el gobierno de Estados Unidos use su música para torturar.<sup>252</sup> Estas son apenas muestras de las formas más perversas del potencial crítico negativo del ruido. Sin embargo, mi argumento aquí es que existe un potencial crítico negativo en el ruido que puede llevar nuestro pensamiento y nuestra percepción a puntos en los que ya no sabemos qué significa «nuestro». Este enfoque del ruido va en contra de la absolutización de la experiencia como garantía de agencia. Para posibilitarlo, sería necesaria una socialización de los efectos alienantes del ruido a través de la comprensión racional colectiva. Utilizar el ruido como artificio sería utilizar

251. A. Iles (2015). «Studying Unfreedom: Viktor Shklovsky's Critique of the Political Economy of Art». *Rab-Rab Journal for Political and Formal Inquiries in Art*, 2B, 72, 74.

252. J. Parker (2014, 11 de septiembre). *Towards a Jurisprudence of Sonic Warfare*, ponencia en el festival Liquid Architecture, Melbourne. Gracias a J. Parker por enviarme su material y a Danni Zuvella y Joel Stern por alertarme al respecto.

su potencial alienante para producir experiencias extrañas que nos hagan cuestionarnos como sujetos. Inversamente, cualquier cosa que te reafirme como sujeto («lo entiendo», «me gusta» o incluso «lo odio») no sería «ruido como artefacto». El «ruido como artefacto» debe contrastarse con el «ruido como sabor», que no puede expandirse más allá del mero «yo experimentador» y la primera forma de conciencia descrita anteriormente. Lo importante aquí es identificar si el ruido tiene un efecto de extrañamiento y, en el momento en que deja de tener ese efecto de alienación, recargar constantemente su potencial crítico negativo para evitar que se convierta, en el peor sentido, en una parodia de sí mismo.

### **LA IMPROVISACIÓN DESPUÉS DE BRECHT**

*Al establecer nuevos principios artísticos y elaborar nuevos métodos de representación, debemos comenzar con las exigencias urgentes de una época cambiante; se vislumbra la necesidad y la posibilidad de remodelar la sociedad. Todos los incidentes entre los seres humanos deben tenerse en cuenta, todo debe verse desde un punto de vista social. Entre los efectos que necesitará un nuevo teatro, para la crítica social y el relato histórico de las transformaciones sociales logradas, está el efecto de extrañamiento. Bertolt Brecht, *Sobre el teatro**

Históricamente, la improvisación libre se desarrolló como una forma de romper con las limitaciones tradicionales de la creación musical. El guitarrista Derek Bayley lo expresó claramente: «Lo que es único en este dominio es la libertad de hacer lo que te da la gana. Lo he intentado en otras áreas de la música, y no puedes hacerlo».<sup>253</sup> Sin embargo, como practicante, siempre he

253. B. Watson (2004). *Derek Bailey and the Story of Free Improvisation*. Londres: Verso.

tenido la sensación de que la improvisación se basaba en ciertos supuestos con respecto a la comprensión del individuo, supuestos que llegaron a parecerme problemáticos y liberales; en resumen, es algo así como: *te dejaré hacer lo que quieres si me dejas hacer lo que quiero*. Llegué a entender que había reglas ocultas que se suponía que no debías romper, ciertas suposiciones como esta, que no podían ser cuestionadas. Si bien en los años sesenta y setenta la improvisación libre estuvo muy conectada con ciertos movimientos políticos —como en Estados Unidos con el movimiento de liberación negra y en Europa con los movimientos contra la guerra y contra la cultura de consumo—, hoy sus reclamos sobre la libertad parecen venir desde una perspectiva más individualista. Por citar un par de ejemplos:

*Parte del objetivo de tener todo este espacio es tener la libertad que creo que requiere esta música. Creo que la música improvisada debe ser fundamentalmente música libre y debe tener diferentes posibilidades, y creo que comienza con el espacio. Quiero crear tanto espacio y tanta libertad como sea posible.*

*Diría que es una mezcla: es libertad pero, al mismo tiempo, siempre tienes parámetros con los que lidiar, las relaciones, el contexto, el entorno. Se trata de cómo negocias tu libertad dentro de ese contexto. El hecho de que tengas que negociar no significa que no sea libertad. La libertad está ahí, esa pequeña chispa que hay en ti que hace que todo parezca posible. Esa es la libertad, no las cadenas. Siempre pensé que podría estar en la cárcel y sería libre. Esa es quizás una concepción particular de la libertad, no es la pura libertad, pero es libertad.*<sup>254</sup>

254. Xavier Charles y Ross Lambert respectivamente, citados en B. Denzler y J. L. Guionnet (eds.) (2020). *The Practice of Musical Improvisation* (pp. 19, 94). Nueva York: Bloomsbury.

Como una forma de cuestionar esta comprensión específica de la libertad, me gustaría traer a cuento una comprensión contemporánea del *Verfremdungseffekt* en la esfera de la improvisación libre. El «efecto A», efecto de extrañamiento, efecto de distanciamiento, efecto de alienación, efecto de desfamiliarización; «efecto V» o, en alemán original, *Verfremdungseffekt*, es quizás la técnica más poderosa desarrollada por Bertolt Brecht. Empezó a utilizar el término a mediados de los años treinta, después de una visita a Moscú, probablemente tras conocerlo gracias a Viktor Tretiakov, quien también estaba influenciado por el concepto de *ostranenie* de Shklovsky. Curiosamente, John Willets, en su colección de escritos de Brecht, decidió traducirlo como «efecto de alienación». Sin embargo, como tanto señala Fredric Jameson como Sean Carney,<sup>255</sup> *Verfremdung* no es *Entfremdung* (el término usado por Marx, generalmente traducido como «alienación»<sup>256</sup>). El prefijo *ver-* tiene un conjunto de connotaciones

255. Jameson enfatiza el problema de la traducción de Willett de la siguiente manera: «Lo engañoso de su traducción (a través del volumen que acabamos de mencionar) (...) de *Verfremdungseffekt* como “efecto de alienación” [es que] el concepto marxista que identificamos como “alienación” es (...) *Entfremdung* en alemán, por lo que es mejor traducir el suyo como “extrañamiento” de acuerdo con su antepasado ruso (*ostranenie*, “hacer extraño”) (...) a pesar de algún apoyo para el término más estético “desfamiliarización”». F. Jameson (2011). *Brecht and Method* (p. 107). Londres: Verso. Carney, siguiendo el comentario de Jameson, escribe: «En sus anotaciones como editor de *Brecht on Theatre*, John Willett da todos los indicios de que sabe que *Verfremdung* no es *Entfremdung*; el hecho de que traduzca *Verfremdung* como alienation de todos modos sigue siendo un enigma intrigante, especialmente si se tiene en cuenta la perspicaz conexión que hace Willett de *Verfremdung* con la supuesta inspiración de Brecht, el concepto de *ostranenie* de Viktor Shklovsky». S. Carney (2005). *Brecht and Critical Theory* (p. 788). Londres: Routledge.

256. Andrew Chitty da una explicación precisa de los usos que hace Marx de *Entfremdung* y *Entäußerung* con respecto a lo que suele traducirse como «alienación» o «extrañamiento»: véanse p. 81 y ss. de este libro.

diferentes en alemán, que incluye las ideas de eliminar, desvanecer, engañar, negar, resultar, reforzar.<sup>257</sup>

### Técnicas de Brecht

El *Verfremdungseffekt* de Brecht pretende contrarrestar el teatro aristotélico, que se basa en la empatía:

*Los esfuerzos en cuestión estaban dirigidos a actuar de tal manera que la audiencia no pudiera simplemente identificarse con los personajes de la obra. La aceptación o el rechazo de sus acciones y declaraciones debían tener lugar en un plano consciente, en lugar de, como hasta ahora, el subconsciente de la audiencia.*<sup>258</sup>

Una de las técnicas más importantes para Brecht es romper la cuarta pared entre el público y el escenario, de manera que el

257. Carney continúa su análisis de esta confusión centrada en el prefijo *ver-*: «En su análisis de los giros lingüísticos de Brecht, Rainer Nägele observa los usos que Brecht da al prefijo *ver-* y encuentra una estrategia freudiana: “El prefijo alemán *ver-* impone aquí, como siempre, sus lapsus freudianos sobre el verbo. Sin sentido en sí mismo, tuerce verbos vertiginosamente y desplaza agentes gramaticales. Es uno de los morfemas del discurso de la modernidad”» (citando a R. Nägele [1991]. *Theatre, Theory, Speculation: Walter Benjamin and the Scenes of Modernity* [p. 147]. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press). Carney agrega que, «parcialmente, a Freud el prefijo *ver-* le proporciona los mecanismos centrales de defensa de la psique: *Verdrängung* (represión), *Verleugnung* (rechazo), *Verneinung* (negación) y *Verwerfung* (exclusión). La *Verfremdung* de Brecht es prima de estos términos. Aunque *Verfremdung* no puede entenderse por completo como ninguno de estos eventos psíquicos, creo que puede aclararse con referencia a otro concepto freudiano (aunque no tan importante para el propio Freud, que lo ve casi exclusivamente en términos estéticos): el *Unheimlich*». S. Carney, *Brecht and Critical Theory*, p. 789.

258. B. Brecht (2015). «Alienation Effects in Chinese Acting». En J. Willett (ed., trad.) *Brecht on Theatre: The Development of an Aesthetic* (p. 91). Londres - Nueva York: Bloomsbury (3ª ed.).

público sepa que está siendo percibido y, por tanto, se convierta en partícipe de la obra.<sup>259</sup> La cuestión de la participación ha sido abordada en los *happenings*, *The Living Theater*, la coreografía conceptual, la estética relacional, el arte socialmente comprometido y el teatro posdramático, y su potencial perturbador o desorientador sin duda se ha visto atenuado por la repetición y la familiaridad. ¿Se puede reimaginar esta técnica de tal manera que reactive su carga subversiva original? La sugerencia es que lo hagamos reemplazando el escenario dramático o representacional con nuestra situación real, y los personajes, con nuestras autorrepresentaciones, tomando nuestras propias personas como material para la improvisación. Al hacerlo, la relación entre adentro y afuera se desdibujará y, como no habrá trama fuera de nuestra propia representación, la desorientación nos saldrá al paso a cada momento y al interior de nuestra propia autoconcepción.

Otras técnicas empleadas en el teatro épico de Brecht incluyen personajes que usan el habla en tercera persona con el fin de producir distanciamiento entre el personaje y la audiencia. Muy consciente de la naturaleza histórica del teatro, Brecht criticó duramente al teatro burgués por presentar al espectador y a los personajes como sujetos ahistóricos neutrales:

*El teatro burgués enfatizaba la atemporalidad de sus objetos. Su representación de las personas está ligada al supuesto de lo «eternamente*

259. Brecht, criticando la ópera, escribe: «¿Por qué tienen tan poco interés en sus propios asuntos una vez que salen de sus cuatro paredes? ¿Por qué no hay discusión? Y la respuesta: nada se puede esperar de la discusión. Una discusión sobre la forma actual de la sociedad, incluso si se tratara sólo de sus partes menos significativas, implicaría inmediata e incontrolablemente una amenaza absoluta para esta misma forma de sociedad». Brecht en Willett, *Brecht on Theater*, p. 69.

*humano». Su historia está dispuesta de tal manera que crea situaciones «universales» que le permiten expresarse al Hombre con mayúscula: el hombre de todas las épocas y de todos los colores.<sup>260</sup>*

Brecht, en cambio, enfatizaba las particularidades y los detalles de los encuentros para fomentar una conciencia histórica de las restricciones sociales y políticas particulares que le dan forma a un sujeto:

*Pero para el teatro historicista todo es diferente. El teatro se concentra por completo en todo lo que, dentro de este evento perfectamente cotidiano, es una indagación notable, particular y exigente.<sup>261</sup>*

Otra técnica que introduce es el uso de momentos en los que a los personajes se les presentan diferentes opciones para continuar el resto de la obra, como una forma de mostrar que las cosas no son estables y que podrían ser de otra manera. El *gestus* es otra poderosa herramienta que tiene que ver con el cuerpo y las expresiones físicas:

*Brecht sitúa en una relación intersubjetiva la comprensión tradicional de los gestos, la expresión facial y la entonación del habla. Juntos, actitud y gestus representan conceptos analíticos que le permiten al actor separar en gestos individuales las acciones y apariencias sociales, y contrastarlos entre sí, indicando cómo el actor puede establecer, nombrar o producir significado de manera consistente en el escenario.<sup>262</sup>*

Un aspecto muy importante aquí es el minimalismo radical de la

260. *Ibíd.* Brecht en Willett, *Brecht on Theater*, p. 156.

261. *Ibíd.*, p. 97.

262. M. Silberman, S. Giles y T. Khan, «General Introduction» en J. Willett, *Brecht on Theater*, p. 12.

experiencia que Brecht exige tanto de la audiencia como de los actores: «Una reducción de la acción y el gesto por igual al mínimo de la decisión como tal, dentro de una situación en sí misma reducida a la más mínima máquina de elegir».<sup>263</sup> Según Walter Benjamin, Brecht también incorporó formas de interrupción en su teatro similares a los tipos de edición que posibilitaron las nuevas tecnologías de la radio y el cine, como por ejemplo la reducción del tiempo mediante el empalme, la edición y el montaje. La interrupción o interrupción, en general, es un término crucial para comprender la importancia de *Verfremdungseffekt*:

*El teatro épico, pues, no reproduce condiciones, sino que las revela. Este descubrimiento de las condiciones se produce a través de la interrupción de los procesos.*<sup>264</sup>

¿Qué nuevas formas de jugar con el tiempo podríamos imaginar en la era de las redes sociales, una era en la que estamos constantemente editándonos y representándonos a nosotrxs mismxs, en la que nuestras opciones se expanden drásticamente, pero también son cada vez más monitoreadas, analizadas y controladas? Según Benjamin, «el arte del teatro épico consiste en producir no empatía, sino asombro»:

*En una palabra: en lugar de identificarse con el protagonista, el público debe aprender a asombrarse ante las circunstancias en las que se desenvuelve. La tarea del teatro épico, según Brecht, es menos el desarrollo de la acción que la representación de situaciones. «Representación» [Darstellung] aquí no significa «reproducción» como la entendían los teóricos*

263. F. Jameson, *Brecht and Method*, p. 77.

264. W. Benjamin, «What is Epic Theater?» (primera versión). En *Understanding Brecht* (1998) (pp. 4-5). Londres - Nueva York: Verso (trad. por A. Bostock).

*del naturalismo. Más bien, lo verdaderamente importante es descubrir las situaciones por primera vez. (Uno igualmente podría decir «desfamiliarizarlas»). Este descubrimiento (o desfamiliarización) de las situaciones se fomenta a través de la interrupción de la acción.<sup>265</sup>*

Podríamos decir que, hoy en día, lo que genera asombro es la propia realidad, pero este tipo de asombro es algo que no podemos captar fácilmente porque, como exploramos en el primer capítulo, esta realidad produce formas de objetividad espectral que opacan su complejidad. La externalización de la alienación serviría para generar este asombro en la audiencia o lxs participantes, pero sin una didáctica cruda (agitprop, etc.).<sup>266</sup> La confusión generativa creada de esta manera suspende inevitablemente nuestra autoconcepción habitual y abre espacio para un cuestionamiento en el que tratamos de conectar nuestra auto-representación con la representación de la realidad producida por el capital. Este es un desafío precisamente porque, en última instancia, la razón de ser del capital consiste en controlar los modos de representación y determinar sus respuestas. Como señala Steve Giles, Brecht estuvo fuertemente influenciado por las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx:

*Brecht cita la sexta «Tesis sobre Feuerbach» de Marx según la cual la esencia humana debe interpretarse como el «conjunto de todas las relaciones sociales»: «Del mismo modo, los seres humanos (seres humanos de*

265. *Ibíd.* W. Benjamin, p. 18.

266. Una película problemática, que puede ejemplificar este tipo de mala didáctica mencionada anteriormente (la crítica como teoría de la conspiración), es *HyperNormalisation* (2016) de Adam Curtis en <<https://www.youtube.com/watch?v=-fny99f8amM>>. Para comprender los usos del asombro y el distanciamiento en la guerra contemporánea, ver *Discourse of Winning and Losing* de John Boyd en <<http://danford.net/boyd/>>.

*carne y hueso) sólo pueden comprenderse a través de los procesos en y a través de los cuales están constituidos».*<sup>267</sup>

En la realidad actual, estas formas sociales anidan dentro de las tecnologías. Podemos pensar en cables, redes, sistemas financieros, algoritmos, etc. ¿Cómo comprendemos los procesos en los que estamos constituidxs? ¿Cómo podemos comprender nuestra propia alienación? Entender de qué modo las formas sociales determinan en última instancia estos procesos requiere una comprensión de nuestra autodeterminación en relación con estas tecnologías y entre sí. Para nuestros propósitos, tomando la alienación externalizante como un cuestionamiento en la práctica de lo que constituye la subjetividad, la noción de *Verfremdung*, con su sugerencia de cualidades «extrañantes» y desfamiliarizantes sigue siendo útil. Nos ayuda a entender la alienación más allá de su uso común para denotar el sentimiento existencial de una separación de lo social, obligándonos a abordar formas de desplazamiento social que luego a su vez deben ser negociadas. Tomar la improvisación como punto de partida, pero leyéndola a través de la noción de *Verfremdung*, nos obliga a reconsiderar qué es la libertad y quiénes son los sujetos de la libertad.

Todos los diferentes niveles de alienación con los que tratamos aquí —como el trabajo, el lenguaje, el inconsciente, la tecnología y la individualidad— están determinados en gran medida por las relaciones capitalistas. Cuando intentamos evaluar y entender estas formas de alienación, su comprensión también resulta contaminada por nuestra autoconcepción, que a su vez está moldeada por la ideología. Dicho esto, podemos utilizarlos

267. S. Giles, «Introduction to Brecht» en J. Willett, *Brecht on Theater*, p. 16.

a nosotrxs mismxs como material para la improvisación y, a través del *Verfremdungseffekt* y el pensamiento en voz alta, explorar la disonancia social que surge de estar determinadx por las relaciones sociales capitalistas y también nuestra propia capacidad de autodeterminación: la libertad más allá el yo.

Elizabeth Wright en 1989 afirmó que bajo el posmodernismo el *Verfremdungseffekt* se había vuelto obsoleto debido al uso constante y ubicuo de este tipo de efectos: una afirmación que puede ser aún más válida en la era post-Trump.<sup>268</sup> Sin embargo, diría que el dispositivo está lejos de agotarse, incluso si las formas de distanciamiento a través de la crítica son obsoletas porque suponen una forma de objetividad que ya no tenemos, mientras que otras posiciones como la «criticalidad» pretenden reemplazar la crítica al deshacer las «dicotomías del “adentro” y el “afuera” a través de numerosas categorías emergentes tales como rizoma, pliegue, singularidad, etc., que aplastan tales binaridades y las reemplazan por un *multihabitar complejo*».<sup>269</sup> Diría que necesitamos una aceleración del *Verfremdungseffekt*: necesitamos ir más allá de su umbral teatral hacia una exposición crítica de nuestro yo «real» como personajes del teatro viviente de una sociedad en la que cada vez más estamos interpretando una representación consciente, curada y autoautorizada de nosotrxs mismxs. Como señala Jameson, Brecht ya estaba desmantelando la idea de la individualidad:

*De hecho, creo que es mejor leer las posiciones de Brecht no como un rechazo de la identificación sino, más bien, como las consecuencias que*

268. E. Wright (1989). *Postmodern Brecht: A Re-Presentation* (p. 96). Londres: Routledge.

269. I. Rogoff, «From Criticism to Critique to Criticality», <<https://transversal.at/transversal/0806/rogoff1/en>>.

*se derivan del hecho de que tal cosa nunca existió en primer lugar. En cuyo caso, la «actuación en tercera persona», la cita de las expresiones de sentimiento y emoción de un personaje, es el resultado de una ausencia radical del yo, o al menos de aceptar la comprensión de que lo que llamamos nuestro «yo» es en sí mismo un objeto para la conciencia, no nuestra propia conciencia: es un cuerpo extraño dentro de una conciencia impersonal, que tratamos de manipular de tal manera que le dé un poco de calidez y personalización. Los modelos más simples de identificación pierden sentido por esta situación, en la que, en el mejor de los casos, en una complejidad lacaniana, dos yo-objetos mantienen una relación compleja y mediada entre sí a través de las brechas de la conciencia aislada.<sup>270</sup>*

Como podemos ver, este es un complemento muy importante para la discusión de Metzinger sobre el yo como modelo neurobiológico.

El *Verfremdungseffekt* es entonces una forma de explorar la alienación, de generar formas de desplazamiento en las que la proyección de nosotrxs mismxs choca con destellos de objetividad y, al hacerlo, nos ayuda a reconfigurar nuestra propia autoconcepción. En los dos capítulos anteriores hemos visto cómo nuestra autoconcepción se distorsiona en tres niveles:

- (1) A nivel suprapersonal, a través de la relación de intercambio (Marx).
- (2) A nivel intrapersonal, a través de los mecanismos neurobiológicos que generan el modelo de yo (Metzinger).
- (3) A nivel conceptual, a través de nuestra interacción social (Sellars).

La objetividad que estamos tratando de lograr, entonces, debe tomar en cuenta los tres niveles para captar las implicaciones más amplias de nuestra autoconcepción. La externalización de

270. *Ibíd.* F. Jameson, *Brecht and Method*, p. 68.

la alienación empuja al *Verfremdungseffekt* a la improvisación, como una forma de explorar nuestra propia constitución subjetiva. El capitalismo, como sabemos, se nutre del «autoempoderamiento» y, cuando puede, genera puntos de venta para estos modelos de identidad a fin de permitir que la fuerza laboral siga reproduciéndose como de costumbre. Dentro de este proceso de subjetivación individual, una forma generalizada de fragmentación nos impide ganar perspectiva y tener una visión general.

La alienación externalizante contrarresta este proceso al explorar la disonancia social y trata de reformular una concepción problemática de nosotrxs mismxs y de la verdad al intentar obtener una visión general, aunque incompleta. Hoy en día, los experimentos que utilizan la realidad virtual para explorar la corporeidad están arrojando resultados sorprendentes, que también pueden ser útiles para cuestionar la autoconcepción.<sup>271</sup> Dicho esto, también podemos explorar distintas formas de encarnación colocando la experiencia en un *Verfremdungseffekt* constante y utilizando la alienación externalizante para tomar conciencia de sus posibilidades y condicionamientos. La partitura de *Disonancia social* lo intenta haciendo que el paso del tiempo sea áspero y problemático, una negociación constante de nuestro autoposicionamiento. Pero, una vez que utilizamos la alienación externalizante como una forma de desplegar el *Verfremdungseffekt* directamente en nuestra subjetividad, ingresamos a otra forma de mediación que tiene que ver con el inconsciente y el ámbito psicoanalítico.

271. Ver ejemplos en el sitio web del proyecto de investigación VERE (Virtual Embodiment and Robotic Re-Embodiment), <<https://cordis.europa.eu/project/id/257695/de>>.

## **Alienación constituida y constitutiva**

La lectura reciente más poderosa de la alienación, una lectura que corre simultáneamente a través del marxismo y el psicoanálisis, la ofrece Samo Tomšič en *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*.<sup>272</sup> Tomšič señala que Marx no concibió la vida sin alienación porque,

*si su crítica del fetichismo no pasara de la fisiología de la visión a las lecciones materialistas de la religión, la inversión simplemente repetiría su lectura humanista y precrítica de la alienación y, por lo tanto, pasaría por alto la ruptura entre la alienación como reflejo imaginario y la alienación como operación estructural. El punto es mostrar que las relaciones humanas sólo existen en la forma en que están distorsionadas. No hay relaciones humanas sin distorsión.*<sup>273</sup>

La disonancia social no es más que esta misma distorsión. En otro lugar, Tomšič señala la conexión entre alienación y revolución, y afirma que Marx no pensaba en la segunda como superación de la primera, sino que concebía la alienación en sí misma como una transformación estructural del modo de producción existente.

*A diferencia de estos intentos de abolir la alienación, que realmente merecen ser llamados utópicos, la crítica de la economía política de Marx*

272. Nadia Bou Ali, en su texto «The Fantasy of Subsumption?», yuxtapone la teoría de Tomšič con la teoría de la comunización ofrecida por TC y *Endnotes*, y desarrolla una crítica convincente. Fue gracias a ella que pude entender la poderosa explicación de la alienación proporcionada por el trabajo de Tomšič. N. B. Ali, «The Fantasy of Subsumption? Labour-Power and the Capitalist Unconscious». En A. Iles y Mattin (eds.), *Abolishing Capitalist Totality* cit.

273. S. Tomšič (2015). *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. Londres: Verso.

*contiene un esfuerzo por pensar la alienación no sólo como reproducción de las relaciones de producción, sino también como una transformación estructural del modo de producción existente. No podemos pasar por alto que aquí está en juego el doble sentido del término «revolución», el científico (movimiento circular de los cuerpos astronómicos) y el político (subversión del orden social dado).<sup>274</sup>*

Como señala Tomšič, la creencia de que podemos vivir una vida sin mediación o mantener un ego o una conciencia no divididos y libres de conflictos es un aspecto de la mistificación producida por el capitalismo. A continuación, Tomšič hace una distinción entre dos tipos de alienación: la *alienación constituida* y una segunda forma más profunda, la *alienación constitutiva*.

La *alienación constituida* surge del fetichismo de la mercancía, que se deriva de la percepción errónea de la relación entre la apariencia del valor y la estructura que provoca esta apariencia.<sup>275</sup> El fetichismo de la mercancía es la forma capitalista «inmediata» de la relación social y asume la forma fantasmática de las relaciones entre mercancías. La alienación constituida es también la producción de la relación asimétrica entre el sujeto y el otro, que aún se refiere a la «percepción cognitiva» equivocada de las mercancías y funciona como una máscara o una mistificación de la alienación constitutiva. Es claramente lo que hemos definido como «subjetividad fantasma».

La *alienación constitutiva* es una forma más fundamental de alienación y es equivalente a la estructura.<sup>276</sup> Tomšič introduce lo real psicoanalítico en una crítica de la economía política

274. *Ibíd.* S. Tomšič, p. 61.

275. *Ibíd.*, p. 105.

276. *Ibíd.*

y la alienación constitutiva es el punto de encuentro de estos dos reinos. Por lo tanto, la alienación constitutiva distorsiona toda relación inmediata entre lxs humanxs y la producción del ego escindido: es la producción de la subjetividad capitalista en cuanto fuerza de trabajo, pero no es sólo eso. Contiene una reduplicación interior, es una forma de devenir (*werden* en el sentido hegeliano) que tiene una fuerza productiva con respecto a la subjetividad, pero también tiene la determinación negativa de las relaciones sociales capitalistas. La fuerza de trabajo designa la apropiación capitalista del sujeto del significante, su transformación de acuerdo con la forma de mercancía. En otras palabras, el valor representa la fuerza de trabajo contenida en cada objeto portador de valor, pero sólo puede representarla en el intercambio de mercancías, es decir, por otro valor. Pero la fuerza de trabajo es simplemente el sujeto. Es el nombre que Marx le da al sujeto.<sup>277</sup> Debido a que es constitutivo, es irreducible a las formas capitalistas de alienación, aunque también es un excedente, un extra negativo que no se puede reconciliar por completo. La alienación constitutiva se refiere al hecho de que esta imagen restituida se modifica en relación con la realidad que refleja:

*Tampoco cabe duda de que la alienación constitutiva no se refiere únicamente a la alienación del sujeto, sino sobre todo a la alienación del Otro: hace aparecer al Otro en su escisión, incompletud, contradicción y, por lo tanto, inexistencia. El correlato de esta inexistencia es la existencia del sujeto, la agencia real del proceso revolucionario, que, sin embargo, no asume la posición del conocimiento, sino el lugar de la verdad.*<sup>278</sup>

277. *Ibíd.* S. Tomšič, *The Capitalist Unconscious*, p. 63.

278. *Ibíd.*, p. 61.

Según Tomšič, el capitalismo genera formas falsas de universalismo porque ha «enraizado su política en la existencia hipotética del Otro (el Mercado y otras abstracciones económicas), el ego fuerte de un sujeto económico ficticio (el narcisismo del interés privado) y la segregación social». Las formas anteriores de comunismo no abordaron «cómo se ven en la práctica las consecuencias políticas de la inexistencia, la alienación y la universalidad». Esto insinúa un nuevo fundamento para cualquier política futura: porque hay una entidad social, el proletariado, que articula una demanda universal de cambio en nombre de todos (siendo la encarnación social de una posición subjetiva universal), esta misma enunciación fundamenta la política en el vínculo entre la inexistencia, la alienación y la universalidad. Hasta ahora sólo teníamos a un sujeto universal abstracto, liberal y falso, que ha sido criticado con razón por los proyectos feministas, decoloniales y marxistas. El desencanto actual con el liberalismo, el hecho de que cada vez más personas se den cuenta de sus limitaciones y fantasmagorías, genera mucho resentimiento. La pregunta es cómo lo enfrentamos.<sup>279</sup> Lidar con la asocialidad de nuestras condiciones contemporáneas puede llevarnos a enfrentar situaciones desagradables, pero tomarlo como algo personal o usarlo para nuestro propio beneficio individual es ciertamente el camino equivocado. Sin embargo, aquí hay una discusión pendiente respecto de la crueldad.

### **Sadismo social en una sociedad sádica**

En un texto reciente, Ana Teixeira Pinto y Kerstin Stakemeier utilizan el término «sadismo social» para las prácticas artísticas que ejercen la crueldad sobre los demás en nombre de la liber-

279. *Ibíd.* S. Tomšič, *The Capitalist Unconscious*.

tad. Según ellas, estas prácticas son expresiones de una herida narcisista que viene desde la posición privilegiada del hombre blanco, que hoy está siendo radicalmente cuestionada. Lxs artistas que mencionan usan la ironía para ridiculizar objetivos particulares en actos de transgresión justificados como libertad de expresión. Pinto y Stakemeier identifican este nihilismo irónico empleado por el sadismo social como la filosofía existencial de la derecha alternativa, y ven su función como «recuperar la dimensión totalizadora de la escatología blanca (que ahora es negativizada) y devaluar los llamados a reparar la injusticia, reafirmando en definitiva la separación racial».<sup>280</sup> Algunos de lxs artistas mencionados son artistas varones muy conocidos como Kippenberger, Santiago Sierra y Artur Żmijewski, pero las autoras también mencionan a jóvenes artistas contemporáneos como Mathieu Malouf, Dana Schutz y también a la Bienal de Atenas de 2018 titulada *Anti* (curada por Stefanie Hessler, Kostis Stafylakis y Poka-Yio). Es importante destacar que este texto examina ciertas prácticas que han sido definidas como «vanguardistas» pero que, dentro del clima político actual, pueden verse como políticamente dudosas hasta el extremo. Como articulan Pinto y Stakemeier, eso tiene que ver con la implosión de un liberalismo que está demostrando que es incapaz de cumplir sus promesas:

*El liberalismo siempre fue (mal)interpretado como un horizonte de potencial abierto por los sujetos que fabricaba. Como consecuencia directa de estas promesas fallidas, también produjo y reprodujo sus propios diferenciales internos y, junto con ellos, un gran número de vidas desliberalizadas, desposeídas y descapitalizadas en el horizonte mismo de*

280. A. T. Pinto y K. Stakemeier (2019, diciembre). «A Brief Glossary of Social Sadism». *Texte zur Kunst*, p. 92.

*la individuación posesiva que necesitaba el liberalismo. La mediación de esta brecha entre la subjetividad aspiracional y la sujeción material ha sido la tarea principal de la educación, la cultura y el arte.*<sup>281</sup>

Pinto y Stakemeier describen así el privilegio de lxs artistas mencionadxs anteriormente:

*Sujetos cuya racionalidad, según Robert Hullot-Kentor, «determina la verdad sólo en el logro de la separación del conocimiento de su objeto», declarándose así ya no responsables de la violencia que infligen. Este núcleo (auto)deshumanizante del humanismo moderno creó un sujeto cuyo aislamiento es a la vez una función de su privilegio y es perturbado por él, cuya autorrepresentación hinchada pero nerviosa está erizada de algo así como una paranoia de posesión, obsesionado por el miedo a volverse indistinguible de sus objetos.*<sup>282</sup>

Es cierto que la disonancia social como concepto y *Disonancia social* como partitura son también el resultado de estas promesas fallidas del liberalismo, y la interpretación de la partitura trata de revelar y hacer públicas todas las repercusiones de esta disonancia. Sin embargo, esta disonancia es mucho más estructural y su prevalencia va más allá de la obra de lxs artistas que mencionan Pinto y Stakemeier. En el texto elogian las prácticas de abolición del yo de Pier Paolo Pasolini y Georges Bataille, con *Acéphale*, como «una transgresión del yo medida no ya por su efecto sobre lxs demás, sino ahora por el límite encontrado en el proceso de abolición del yo», insistiendo en que estas «prácticas transgresoras históricas fueron dirigidas de manera muy deliberada contra las culturas embrutecedoras de la dominación

281. *Ibíd.* A. T. Pinto y K. Stakemeier, p. 82.

282. *Ibíd.*, p. 96.

moderna y su núcleo colonial»,<sup>283</sup>

Hasta ahora, mi experiencia es que la interpretación de la partitura de *Disonancia social* aporta fragilidad al artista y a los intérpretes precisamente porque su material son nuestras suposiciones sobre el modo de concebirnos a nosotrxs mismxs, lo que significa hacerse un autocuestionamiento radical frente al público participante. Sin duda esto ha generado, en ocasiones, situaciones difíciles que no estaban previstas. Al principio, debido a la inexperiencia, las interpretaciones de *Disonancia social* posiblemente podrían haberse visto como una forma de «troleo» en vivo. Más tarde se centraron mucho más en explorar sistemáticamente la disonancia social. La experiencia de esta disonancia empezó a parecernos colectiva, y esto fue necesario para poder enfrentar las consecuencias no desde posiciones establecidas y reforzadas, sino desde la posición de entender que se necesita una forma diferente de subjetivación, aunque claramente no sea posible generarla sólo a través de prácticas artísticas y textos críticos. Por lo tanto, *Disonancia social* podría verse como una versión no heroica de la abolición del yo en la que, a través de la externalización de la alienación, se produce un extrañamiento del extrañamiento: un *Verfremdungseffekt* que interrumpe la simple conciencia y la experiencia del extrañamiento porque expone el ruido en las relaciones sociales que subyacen a tal experiencia. Esto podría ayudarnos a conectar las consecuencias de la disonancia social con nuestra autorreproducción como mercancías en la relación de clase.

283. Ibíd. A. T. Pinto y K. Stakemeier.

### **La externalización de la alienación como praxis constituyente**

La alienación constituida produce la subjetividad fantasma que te hace creer que, como individuo, ya eres sujeto y que puedes superar la alienación; promete la posibilidad de una vida sin mediación. También funciona como una máscara o mistificación de la alienación constitutiva, que estructura nuestro ser y nuestra concepción de nosotrxs mismxs como sujetos capitalistas. Previamente he trabajado con el concepto de «praxis inconstituida» en relación con la improvisación, como una praxis de pura medialidad, de medios sin fin, «una praxis que no está finalmente constituida, no es completa, pero no tiene fin fuera de sí misma. Su efecto depende de la interacción: la participación de otros (...)»,<sup>284</sup> Desde la perspectiva de la explicación anterior de la alienación constitutiva, podemos ver que esta noción es problemática porque presupone una posibilidad de no mediación que es precisamente una ilusión producida por la alienación constituida. Por lo tanto, como correctivo, me gustaría proponer el término *praxis constituyente*, en el sentido de una praxis cuyo foco está en identificar y abordar las diferentes formas de alienación por las que estamos condicionadxs y constituidxs.

Aquí necesitamos explicar de qué modo el concepto de libertad de Marx difiere del de Kant y Sellars. Para Sellars, la libertad debe ser tomada como un acto de autodeterminación (sin necesidad de invocar yoes) a través de la sujeción a una ley que transforma las formas previas de condicionamiento a superar y, en el proceso, se convierte en el sujeto, de hecho, es este proceso mismo el que es sujeto:

284. Ibíd. Mattin, *Unconstituted Praxis*.

*El «sí mismo» que se somete a la ley es el agente anónimo del acto. Estar sometido es actuar de conformidad con una ley que se aplica indistintamente a todos y cada uno. Uno no se ata a sí mismo a la ley; el sujeto es el actuar del acto sobre sí mismo, su autodeterminación. El acto es el único sujeto y no tiene rostro.*<sup>285</sup>

Sin embargo, bajo el capitalismo, este agente anónimo está determinado por las condiciones sociales existentes, lo que significa que para generar su libertad se requeriría una revolución. La disonancia social, por lo tanto, no puede ser superada ya que la relación yo-nosotrxs está viciada por la imposibilidad de actualizarse bajo el capitalismo. Por eso la idea filosófica de la libertad como autonomía sigue siendo contradictoria. Por un lado, en el nivel de la conciencia parece posible, mientras que en el nivel material no puede realizarse adecuadamente. Por supuesto, es de esta misma contradicción de donde surge la disonancia social.

Externalizar la alienación como praxis constituyente toma las normas y reglas de su condicionamiento, reevaluando sus necesidades en aras de un fin: no se pueden abolir todas las normas y reglas, ya que la libertad es un logro cultural, es decir, un proceso gobernado por normas y reglas. La cuestión no es cómo acceder a la libertad, sino, a partir de una situación de constricción, qué mediaciones están más íntimamente implicadas en una norma de libertad. Este procedimiento produce una toma de conciencia de los mecanismos sociales teniendo en cuenta la negatividad irreductible que atraviesa la realidad social y subjetiva.

285. R. Brassier (2013, 21 de abril). «Unfree Improvisation/Compulsive Freedom», texto para una performance con Mattin en el episodio 4 del festival Arika: «Freedom is a Constant Struggle», Tramway, Glasgow, <[http://www.mattin.org/essays/unfree\\_improvisation-compulsive\\_freedom.html](http://www.mattin.org/essays/unfree_improvisation-compulsive_freedom.html)>.

El capitalismo contemporáneo quiere que te enfrentes a la alienación individualmente, creyéndote capaz de superarla. La propuesta aquí es abordar el tema de la alienación de manera colectiva, reconociendo la falacia del individuo como figura jurídica bajo el capitalismo y también la mistificación de toda promesa de vida no alienada. Y hacerlo sabiendo que tratar el tema colectivamente significa articular o efectuar esta contradicción; es decir, afirmar que ahí radica la única idea viable (no mistificadora/no metafísica) de libertad. Sin embargo, debemos tener en cuenta que esta libertad permanece constitutivamente bloqueada por la totalidad social hasta que se logre una revolución. La alienación externalizante, entonces, reconoce la inexistencia e imposibilidad de la reconciliación y las toma como punto de partida. En un segundo momento, aborda la alienación entendida como un proceso contradictorio que, por un lado, nos determina, pero por otro puede ser constitutivo de la libertad. A lo largo de la interpretación de la partitura de *Disonancia social*, la praxis constituyente en su forma más mínima intenta apoderarse de este proceso contradictorio a través de una constante reevaluación y puesta a prueba del *Verfremdungseffekt* en la improvisación. En esta partitura nos enfrentamos constantemente a la contradicción entre el «yo» y el «nosotrxs», entre la alienación constituida y la alienación constitutiva, y también nos enfrentamos a su relación con el capital y la clase.

Como una forma de lidiar con su interconexión, tratamos la externalización como ese proceso que supera la subjetividad fantasma y sus cualidades enajenadas, cosificadas. Con los términos exteriorización [*Entäußerung*] y extrañamiento [*Entfremdung*] tenemos el carácter dialéctico de la alienación: mientras que la exteriorización es constitutiva de la libertad —como proceso de escisión entre sujeto y sustancia que no puede objetivarse propiamente (podríamos incluso decir que este es el núcleo del

ruido vivo)—, el extrañamiento es constitutivo de la falta de libertad, como parte del proceso de objetivación (la subsunción del trabajo bajo el capital).

La externalización de la alienación es una praxis constituyente en la medida en que toma la disonancia social y trata de comprender su relación con la alienación estructural articulando lenta y cuidadosamente la difícil relación entre la alienación desde arriba y la alienación desde abajo. Al entender que nuestra subjetividad no está dada, la alienación externalizante entra en un proceso irreversible, dejando atrás las nociones del yo establecidas y encontrando ruidos en diferentes registros (cognitivo, experiencial y psicológico). Necesariamente implica un proceso de improvisación para ir exponiendo lentamente los diferentes puntos de mediación, la intrincada articulación entre objetividad espectral y subjetividad fantasma.



**CONCLUSIÓN**

**ROMPIENDO LA CUARTA PARED INTERIOR**



Brecht quería romper la cuarta pared, la pared imaginaria entre lxs actores y miembros del público que impide que estxs últimxs, como observadores, se den cuenta de que son una parte activa de la experiencia teatral que intenta darle sentido a lo que está pasando. Sin embargo, yo estoy interesado en romper la cuarta pared *interna*:<sup>286</sup> la autopercepción de que nosotrxs, como individuos, somos yoes estables y la creencia de que ya somos sujetos con agencia. Romper esta cuarta pared interna implica exponer la actuación del yo como un proceso de cosificación social e históricamente específico. Pero hacerlo también nos abre a incógnitas que quizás no estemos listxs para explorar. En una época en la que el ruido, la contingencia y la imprevisibilidad están socavando radicalmente los valores centrales de la Ilustración, como la autonomía, la razón, la agencia y la libertad, parece que preferimos aceptar prisiones ideológicas construidas a partir de malas totalidades antes que enfrentar este ruido de frente. Adicionalmente, el panorama intelectual actual es claustrofóbico: una objetividad espectral sin salida en la que un relato global nos envuelve negativamente en un presente impotente acosado por un futuro catastrófico. Ejemplos de esta perspectiva son el «realismo capitalista» de Mark Fisher (que toma como máxima el *dictum* de Žižek y Jameson de que «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo»); la idea de que el capitalismo se ha apoderado de todos los aspectos de vida sin posibilidad de una alternativa o un afuera a través de un proceso de subsunción real; o también algunas de las discusiones actuales sobre la Planetariedad, el Antropoceno y la Globalidad. Creer que el capitalismo no tiene afuera, o que el capitalismo es total, es negar todas las cosas y prácticas que

286. Gracias a Lisa Rosendahl por sugerir esta expresión al describir mi trabajo.

aún no están valorizadas, cuantificadas o comprendidas en él. Negarlas u obviarlas genera una idealización conceptual junto con su realización, simplemente porque no se puede lidiar con un ruido que aún no se comprende.

Sin embargo, también hay potencia en el ruido. Todavía necesitamos explorar el ruido vivo, pero para hacerlo primero debemos comprender hasta qué punto ya estamos integrados y constituidos a través de diferentes formas de ruido, desde el ruido mental que generalmente tomamos como «personal» hasta el ruido general con respecto a nuestro conocimiento limitado. Enfrentar el ruido y la incertidumbre significa exponer procesos de cosificación, comprenderlos y transformarlos, todo ello sabiendo que nuestras herramientas son limitadas, distorsionadas y probablemente inadecuadas. Por eso es necesario darles la vuelta constantemente, externalizarlas para comprender mejor la cosificación. Si tuviéramos una visión granular de los procesos de cosificación —como en un microscopio, con una dimensión temporal que permitiera identificar todos los elementos que suceden en la práctica—, entonces podríamos discernir y comprender mucho mejor sus efectos. Para esto necesitamos tener conceptos mucho más precisos que puedan lidiar con la dinámica cosificadora. Pretendemos comprender el torbellino en el que nos encontramos, rodeados de estos muros interiores ideológicos, creyendo que nos mantendrán a salvo. Pero estos muros no nos van a proteger y serán destruidos por las cambiantes condiciones materiales. Mejor que los desmantelemos a que nos los quiten, produciendo resentimiento, confusión y desesperación en el proceso. Romper la cuarta pared interna significa abrir el estado mental del ruido al ruido estructural y comprender sus conexiones y consecuencias.

Hemos visto de qué modo la compleja interrelación entre la alienación desde arriba y la alienación desde abajo produce una

subjetividad fantasma: nosotrxs, como individuos, damos por sentadas dos formas diferentes de transparencia basadas en dos procesos diferentes de reificación (la producción de valor y el yo), pero estos procesos sólo producen más ruido, algo que al parecer no queremos reconocer.

Las cosificaciones que surgen de la objetividad espectral y la subjetividad fantasmal producen una condensación del yo, una personificación que intenta a toda costa evitar exhibir su carácter poroso, frágil e inestable. Este yo condensado a partir de las dos formas de alienación en su forma liberal ya no es capaz de mantenerse unido, porque las condiciones materiales e históricas que lo hicieron posible están desapareciendo. No es sorprendente que veamos problemas crecientes con la salud mental, con interioridades que se desintegran porque no logran mantener la apariencia de sostener la cuarta pared interior.

Romper la cuarta pared interior significa estar abiertxs a replantearnos cuál es la relación sujeto-objeto en un mundo lleno de ruido. En este libro, a través de la lente conceptual de la alienación, he desarrollado la teoría de la disonancia social, que se refiere a la problemática contemporánea de la fusión del individuo con el yo y del yo con el sujeto. De esta fusión emerge una discrepancia entre nuestro modo de entendernos —con la noción de individuo cada vez más reforzada— y la forma en que estamos socialmente determinadxs por el capitalismo —a través de tecnologías e ideologías que han hecho que la idea clásica del sujeto como portador de una libertad originaria o de una capacidad de autodeterminación sea cada vez más difícil de conciliar con la realidad de las condiciones sociales—. En el proceso, me propuse exponer las cualidades ilusorias de la individualidad y la creencia problemática en el individuo como una noción jurídica que implica derechos inalienables. Las apuestas políticas de esta investigación radican en explorar la dificultad de

unirse, un síntoma de la fragmentación en curso, una dificultad que a su vez nos dirige hacia las barreras que enfrentamos en la aprehensión y transformación de las cosas a nivel estructural.

Este libro fue escrito en un momento en que la democracia muestra signos de contradicciones claras e irreconciliables, a saber, la progresiva cooptación de sus formas históricas por los intereses económicos. Al mismo tiempo, nos quedamos sin una idea clara de un futuro para las formas alternativas de estar juntxs. Esto ha resultado en una reacción violenta de la derecha en la que ideas que se creían enterradas —ideas de una identidad étnica anquilosada y un estado nacional militarizado— han regresado sin piedad. Mi punto de entrada en este complejo de factores fueron las escenas musicales experimentales del noise y la improvisación, cuya relevancia como objeto de investigación radica en su condición ejemplar de focos que iluminan la debilidad general en nuestra comprensión de la libertad como punto de partida de lo político. En la improvisación, la noción de libertad se ha relacionado con la expresión del yo, a menudo en entornos colectivos. La improvisación intentó romper con las normas anteriores de hacer música, sin reconocer las normas a las que está sujeta la libertad, o que el yo es una forma de mistificación. El ruido se ha ocupado históricamente de la transgresión y la alienación, pero sus efectos son temporalmente limitados y hoy parecen agotados.

Hay un elemento común en las prácticas que he abordado: el enfoque fenomenológico del sonido, que presupone la propiedad de la experiencia. Por lo tanto, he intentado generar una conciencia histórica de la alienación mediante la incorporación del análisis empírico contemporáneo al desarrollo filosófico de esta categoría. Al hacerlo, busqué trazar nuevos enfoques para lidiar con la alienación que no se basen ni en el discurso romántico reaccionario de la desalienación, ni en el enfoque excesivamen-

te optimista de las corrientes aceleracionistas. Es en este punto que desarrollé propuestas para el potencial crítico negativo del «ruido» más allá de las connotaciones fenomenológicas del término, y no sólo con fines estéticos, sino también para la exploración de la disonancia social: entender la interrelación de cómo nos entendemos y lo que podríamos ser, y la mistificación que se produce entre los vacíos de estos entendimientos. La exploración de la alienación en diferentes registros nos ha ayudado a comprender los diferentes niveles en los que estamos determinadxs: la *alienación desde arriba* y la *alienación desde abajo*. Existe una interrelación compleja entre estos dos niveles, y nuestra capacidad para captarlos es limitada. El concepto de alienación nos obliga a preguntar: ¿qué es lo que se aliena? ¿Qué está produciendo esta alienación? ¿Y qué se puede hacer al respecto? Al formular estas preguntas, la propuesta presentada aquí se conecta directamente con las teorías críticas de la subjetividad que salieron a luz durante la modernidad, es decir, las teorías del sujeto que cuestionan la tutela teológica de la agencia y la libertad a través de la adopción de los desarrollos científicos modernos. Al hacerlo, nos encontramos con lo que Freud llamaba las tres «heridas narcisistas»:

*Copérnico había demostrado que la tierra no es el centro del universo; Darwin, que el ser humano es un producto de la selección natural, que emerge a través de los mismos procesos materiales ciegos que cualquier otra criatura; finalmente, el psicoanálisis iba a socavar nuestra impresión de que somos dueñxs de nuestra propia conciencia y destino: los procesos inconscientes más allá de nuestra percepción y control dirigen nuestra relación con el mundo y con nosotrxs mismxs.*<sup>287</sup>

287. R. Mackay (2015). «Introduction: Three Figures of Contingency». En R. Mackay (ed.) *The Medium of Contingency* (pp. 1-10: 2-3). Falmouth: Urbanomic.

Marx agregó otra «herida» al explicar las complejidades del modo de producción capitalista, que produce mistificación en su intento de colonizar todos los aspectos de la realidad, desde el medio ambiente hasta nuestra subjetividad.

Las heridas producidas por el marxismo, el darwinismo y el psicoanálisis fueron drásticamente ampliadas por las investigaciones neurocientíficas actuales, realizadas por pensadores como Thomas Metzinger, que detallan las cualidades ilusorias del yo. Es imperativo lidiar con estos nuevos desencantos como una forma de ganar agencia, es decir, la capacidad de comprender las reglas a las que estamos sujetxs y, por lo tanto, poder actuar sobre ellas y cambiarlas, y a través de esa acción dejar de ser sujetos narcisistas. Como hemos dicho: no hay libertad en un vacío normativo. La creencia en la expresión sin mediación y la vida no alienada es una forma de fetichismo que debe erradicarse. Aceptar la alienación como parte constitutiva de la subjetividad nos recuerda las constantes heridas que tendremos que afrontar.

La partitura de *Disonancia social* se enfrenta a estas heridas narcisistas, clavándose en ellas como cuervos que se dan un festín con los cadáveres de los cuerpos neoliberales, por muy vivos que parezcan estar.

## DISONANCIA SOCIAL / MATTIN

Escucha atentamente.

El público es tu instrumento, tócalo para entender de qué modo estamos prácticamente instrumentalizadxs en general.

Prepara a la audiencia con conceptos, preguntas y movimientos como una forma de explorar la disonancia que existe entre el narcisismo individual que promueve el capitalismo y nuestra capacidad social; entre cómo nos concebimos como individuos libres con agencia y la forma en que estamos socialmente determinadxs por las relaciones capitalistas, la tecnología y la ideología.

Reflexiona sobre la relación yo/nosotrxs mientras defines la disonancia social.

Ayuda a que surja el sujeto colectivo.



## **CONTRA LA CORRIENTE: NOTAS PARA LXS INTÉRPRETES**

Al interpretar la partitura de *Disonancia social*, lxs intérpretes le mueven el piso a la audiencia, generándoles inseguridad respecto del lugar donde están y dificultándoles el proceso de reorientarse. En medio de esta «actuación», todo parece ser una lucha. Nada es fácil. Esta dificultad enfoca a lxs participantes en cada detalle de lo que sucede en la sala. El paso del tiempo se hace incómodo. La noción de performatividad se vuelve muy evidente en *Disonancia social* porque cada movimiento tiene un significado y puede contribuir al flujo del tiempo, ya sea alisándolo o interrumpiéndolo. Los dispositivos sugeridos a continuación sirven para hacer que el paso del tiempo se vuelva áspero, inestable y discontinuo.

Cuando nos sentimos cómodxs, generamos una especie de ambiente acogedor basado en denominadores comunes, en el consenso. El consenso alcanzado de esta manera es una forma blanda que funciona para prohibir el autocuestionamiento. Para contrarrestar esto, lxs intérpretes utilizan la improvisación y varios recursos específicos para deshacer los elementos acogedores y generar constantemente la sensación de que las cosas podrían ser de otra manera.

Hay una invitación a participar; pero es una invitación parcial en el sentido de que todxs lxs intérpretes tienen conocimiento previo de lo que ha pasado antes, durante el concierto.

Hay otro factor, conectado con este, que aleja a lxs intérpretes de la audiencia, y tiene que ver con la confianza que ganan a través del proceso. Esta confianza comienza a verse reflejada en el ritmo, su capacidad para percibir lo que sucede y actuar con rapidez. Después de más de un mes de interpretar la partitura, algunas cosas quedaron claras: la importancia de hacer explícita la situación para que el público pueda elegir quedarse o irse, el hecho de que la disposición de la audiencia a interactuar y la

forma en la que quiere que se la toque depende de la confianza en lxs intérpretes, y la posibilidad de que las cosas se abran una vez que se rompe el consenso sobre lo que «se supone» que está sucediendo.

Algunos estereotipos aparecen constantemente, como la idea de que formar un círculo es un comienzo necesario para el sujeto colectivo, o la forma en que las personas seguras de sí mismas suelen estar dispuestas a hablar, pero su lenguaje corporal revela de dónde proviene esa confianza (ya están acostumbradas a ser vistas y manejarse en público, lo que también tiene que ver con su grado de educación o de desarrollo intelectual).

El punto es profundizar realmente en lo desconocido, en el extrañamiento, mientras reflexionamos sobre nuestro modo de concebirnos a nosotrxs mismxs. En oposición a Brecht, en *Disonancia social* no hay otra trama que nosotrxs mismxs.

Debido a que tanto el fondo como el primer plano son inestables, cualquier elemento puede volverse central. El ambiente debe estar preparado para que suceda cualquier imprevisto como parte de la improvisación, sin necesidad de caer en provocaciones innecesarias.

Después está la transparencia del lenguaje corporal: es sorprendente cuánto puedes leer a las personas por la forma en que se visten y se mueven en el espacio. Sentarse, por ejemplo, es como generar tu propia fortaleza. Si dejas que la gente se siente, es como si los dejaras ser ellxs mismxs y les dieras tranquilidad. Como intérprete de *Disonancia social*, no quieres tranquilizarlxs, quieres que se confundan, que se revelen sin presentarse, sin fingir ni tomar posición. La materialidad del público, de sus decisiones, de su consentimiento con lo que ocurre, produce una fragilidad que le deja espacio para respirar a una serie de elementos que normalmente no se perciben; la forma «curatorial» que tenemos de presentarnos, el modo en como se constru-

ye nuestra confianza, la aceptación y el rechazo de los estereotipos, y nuestra forma de posicionarnos con respecto a diferentes temas. Construyendo confianza, usando la confianza como material. La velocidad, cómo van las cosas, ser llevadx por un camino por otra persona. Una decisión que se tome al comienzo puede tener extrañas consecuencias más adelante; las personas sienten el espacio, generando diferentes formas de percepción, lo que está conectado al modo en como nos sentimos en un determinado espacio. Poner el énfasis en diferentes sentidos, pasar de uno a otro. Juego de zombis: unx hace que otrxs lx sigan: si todxs hacen lo mismo, es probable que la gente lxs siga. Por lo general, a la gente no le gusta sobresalir. Lxs intérpretes les dan roles a las personas, las personas los adoptan y hacen algo con ellos. Las personas se conocen muy rápido, por lo que se sienten cómodxs unx con otrx, pero después lxs intérpretes hacen un corte mediante una decisión o separación abrupta. Esto es lo que yo llamo «editar el espacio»: las personas tienen que reevaluar constantemente las condiciones en las que se encuentran y cómo se interrelacionan. Hay reglas, pero algunas no son visibles, unx sólo puede entenderlas si se atreve a desafiarlas.

Lxs intérpretes deben jugar con el peligro, el miedo y la disrupción como una forma de editar los flujos para que la proyección de unx mismx, de la forma en la cual unx se siente cómodo y cómo unx se perfila ante los demás, se vuelva visible. Como se describe a continuación, hemos desarrollado numerosos dispositivos para contrarrestar la autoexpresión.

Es muy difícil transponer las ideas teóricas directamente a la partitura, y unx tiene que mirar con mucho cuidado el hilo que se va desarrollando a través del tiempo para ver cosas que se repiten y retornan. Sin embargo, la interpretación de la partitura genera una confusión constructiva que interrumpe el flujo del modo en que generalmente actuamos de «nosotrxs mismxs»

o, al menos, tomamos conciencia de esta autorrepresentación y autocomprensión como una «actuación».

#### **DESCRIPCIÓN DEL PROYECTO PARA DOCUMENTA 14**

Cuatro personas van a ejecutar una partitura basada en texto durante los 163 días de documenta 14. La actuación se transmitirá a través de la web y quedará documentada en archive.org. La partitura versa sobre cualidades genéricas o gestos en los que se juega la noción de instrumentalización frente a la de instrumento.

Lxs intérpretes utilizarán a la audiencia como instrumentos, de manera similar a como lxs músicxs en una sesión de improvisación libre tocan sus instrumentos de manera no convencional o «contra la corriente». De esta manera, el concierto espera exponer las cualidades normativas e instrumentales de nuestros comportamientos en el espacio de exhibición, pero también en la vida cotidiana (las cualidades porosas de esta partitura y la forma de interacción ciertamente servirán para socavar de modo constante la autonomía de la partitura y de la situación).

Para esta partitura se reapropiarán algunas estrategias de la música experimental, cambiando el énfasis de lo sonoro a lo social. Tomemos como ejemplo la noción de «piano preparado», por la cual los objetos se colocan dentro del piano como una forma de generar diferentes formas de resonancia y cualidades de percusión. Para *Disonancia social*, en cambio, lxs intérpretes prepararán a la audiencia no con objetos, sino con conceptos, preguntas y gestos.

Lxs intérpretes utilizarán algunas de estas técnicas o dispositivos como una forma de poner en marcha la situación. Los roles de lxs intérpretes y del público no son fijos y serán intercambiables, constituyendo una forma diferente de interacción basada en la improvisación en la que los roles no estarán bien definidos.

La separación física entre Atenas y Kassel, como parte de la actuación, será una forma de alienación y, por lo tanto, un elemento crucial en el proyecto. Cuando la exhibición tenga lugar en ambos sitios, dos de lxs intérpretes irán a Kassel y, desde allí, los dos lados seguirán interpretando la partitura e interactuando a través de la transmisión en vivo que se proyectará (Atenas en Kassel y Kassel en Atenas).

### **CONVOCATORIA PARA INTÉRPRETES**

Documenta se fundó en la ciudad alemana de Kassel en la década de 1950 y, desde su debut en 1955, documenta (y la ciudad de Kassel en su conjunto) ha acogido a miles de artistas y profesionales de la cultura de todo el mundo. Consulte <http://www.documenta14.de/en/> para obtener más información.

Cada documenta es un esfuerzo único, y la característica definitoria de la documenta 14 será su doble estructura: la exposición tendrá lugar en dos ciudades al mismo tiempo, Atenas (donde documenta 14 se inaugurará en abril de 2017) y su hogar tradicional en Kassel (donde la exposición abrirá en junio de 2017). Dentro de esta estructura general, se abordará un pequeño número de temas y/o tópicos principales a través de obras de arte y proyectos artísticos.

*Disonancia social* es una partitura de instrucciones para cuatro intérpretes para un concierto extendido que tendrá lugar durante el transcurso de documenta 14 tanto en Atenas como en Kassel. Sin embargo, el concierto cambiará el énfasis de lo sonoro a lo social.

*Disonancia social* explorará la discrepancia que existe entre el individualismo narcisista que promueve el capitalismo y nuestra capacidad social. Esta disonancia surge de la idea que tenemos de nosotrxs mismxs —como individuos libres con agencia— y del modo en que la ciencia, la política y la tecnología están

desmantelando la noción del yo como agente. La alienación y el extrañamiento son conceptos cruciales para revelar esta disonancia. Lxs intérpretes harán de la audiencia su instrumento como una forma de explorar de qué modo somos habitualmente explotadxs en las relaciones capitalistas, pero también, más concretamente, por las expectativas de lxs espectadores de la exposición. Para ello, lxs intérpretes utilizarán técnicas que se suelen utilizar en la música experimental como el «piano preparado», pero, en vez de preparar al público con objetos, utilizarán conceptos, preguntas y movimientos.

El concierto comenzará el 4 de abril en Atenas y luego, a partir del 10 de junio, seguirá en simultáneo en Kassel. Entre el 10 de junio y el 16 de julio el concierto se realizará tanto en Atenas como en Kassel (dos intérpretes en cada lugar).

Este concierto extendido se transmitirá en vivo por internet a través de una aplicación llamada Periscope y luego quedará documentado en YouTube y archive.org.

Estamos buscando intérpretes para ejecutar una partitura de instrucciones llamada *Disonancia social*, iniciada por Mattin, todos los días durante 163 días. Se le pedirá a cada intérprete que interprete a la audiencia como un instrumento, a través de preguntas y movimientos, y que participe en un proceso de pensamiento colectivo continuo. Este proyecto no se trata de tocar o actuar, sino que es una forma de explorar la disonancia social mencionada anteriormente. No es necesario tener conocimientos musicales.

Por lo tanto, buscamos personas para interpretar esta partitura que estén interesadas en las situaciones performativas, la política y la teoría.

Deberían estar interesadxs en investigar de qué modo se produce nuestra subjetividad bajo las relaciones capitalistas (y más específicamente el papel del arte en este proceso) y en explorar

la posibilidad de generar un tipo más social de subjetividad a través de medios racionales y performativos. Además de lo anterior, lxs candidatxs debe tener habilidades técnicas para manejar teléfonos móviles, proyectores y subir material a internet.

Si está interesadx, envíe una breve carta de motivación y CV a Eleni Riga <riga@documenta.de> y Carlota Gómez <gomez@documenta.de>.

Habrará un taller preparatorio entre el 20 y el 27 de marzo, se llevará a cabo en la Escuela de Música de Atenas y tendrá una duración de seis horas cada día.

Lxs intérpretes gozarán de la coautoría de esta pieza. Sin embargo, el material generado tendrá una nota Anti-Copyright, lo que significa que cualquiera podrá hacer lo que quiera con él.

## **SUGERENCIAS DE INICIO**

### **Primeros movimientos**

Hemos visto que es muy importante llegar a la audiencia desde el principio. Si se les permite sentirse cómodxs al principio, harán que el espacio sea suyo, lo que a menudo significa que normalicen la atmósfera, especialmente si se sientan. Por esta razón, es importante tener unos fuertes primeros movimientos que empujen a lxs intérpretes y al público a nuevas situaciones. Pídeles la billetera a lxs miembros de la audiencia. Revísales la billetera en público.

Filma partes específicas de sus cuerpos mientras proyectas la transmisión.

Elimina la distancia física: mira fijamente al público, mantente muy cerca de la persona, dale un beso o un apretón de manos firme.

Líder/Seguidorx: pon a las personas en parejas, entonces dile a unx «Eres unx seguidorx» y al otrx «Eres unx líder»; lx segui-

dorx está cegadx y necesita seguir a lx líder.

Pon en un círculo a todxs: pregúntales: ¿está interpretando un papel o cree que es realmente usted mismx?

Puesta en común de los sueños de todxs.

Comienza con una categorización simple (edad, sexo, trabajo...) y poco a poco vuélvete muy personal.

Pregúntales a todxs cuál creen que es el problema más urgente del mundo y luego pregúntales qué podemos hacer ahora al respecto.

## **Segundos movimientos**

Vulnerabilidad: preguntar sobre pensamientos que generen zozobra.

Votar: detener la actuación, hacer música, cambiar la dirección...

Preguntar y separar a las personas según estén a favor o en contra de la revolución.

Pídeles que muestren sus cuentas de redes sociales, proyéctalas en la sala y haz que hablen colectivamente sobre la autopresentación de un miembro de la audiencia. Si Brecht importó las técnicas de montaje de la radio y el cine a su teatro épico, aquí montamos la sala importando la lógica de las redes sociales (agregándonos como amigxs, muy rápidamente, con sólo mirar o sobre la base de la información que das de ti mismx).

Pídeles a las personas que representen su idea de libertad.

Pregúntales: ¿estás bien ahora?

## **ENLACES**

Transmisión en vivo de Periscope:

Atenas: <<http://www.periscope.tv/socialdissonanc>>

Kassel: <<http://www.periscope.tv/socialdissonan1>>

Canal de YouTube con toda la documentación:

<<https://youtube.com/channel/UCZN3mZD45YnZjD27prGoM-jw>>

La documentación también está disponible en [archive.org](https://archive.org): busque «Social Dissonance» para obtener enlaces directos.

## **DISPOSITIVOS**

*Forma agramatical de las oraciones:* cambia la estructura gramatical de las oraciones.

*Percepción amplificada:* trata de estar lo más concentradx posible y siente la habitación.

*Análisis de comportamientos:* describe cómo se está comportando alguien o cómo se está comportando la audiencia.

*Realismo antisocial:* identifica la incapacidad de cambiar las convenciones sociales en el espacio de actuación con la incapacidad de cambiar la realidad en el sentido general.

*Comportamiento de la audiencia:* compórtate como si fueras un miembro de la audiencia.

*Check In:* expresa tus sentimientos en ese preciso momento.

*Check Out:* sintetiza y reflexiona sobre lo sucedido.

*Gallina:* cuando tengas miedo, empieza a comportarte como una gallina.

*Coleccionar sujetos:* luego discutirlos, luego dirigirlos hacia el punto específico.

*Atrevidxs juntxs:* desfundar colectivo.

*Aseo emocional:* vuelca todas tus miserias en público.

*Expone los acentos:* en relación con la clase, por ejemplo.

*Expone los comportamientos de género estereotipados.*

*Fuerza el lapsus:* intenta forzar un lapsus en tu discurso o en el discurso de otra persona.

*«Glitching Voice»:* discurso disfuncional.

*Volverte locx:* actúa de la manera que te resulte más anormal.

*Volverte frágil*: comparte profundas inseguridades y dudas.

*Hic et Nunc/Eстетización*: actúa ahora, no pienses, sólo hazlo, y luego reflexiona de inmediato.

*Casa de seguridad*: lugar donde las personas pueden acudir para sentirse cómodas; a partir de ahí también puedes usar un micrófono para confesarte de la manera más honesta posible.

*Sampler humano*: samplear y repetir cosas que se han dicho en el espacio.

*Lamer las orejas*: pregúntale a alguien si está bien lamerle la oreja y lámela si está de acuerdo.

*Mapeo de convenciones sociales*: decir explícitamente cuáles son las expectativas de las personas.

*Articular la tensión*: tratar de articular en lenguaje la tensión en la habitación y medirla.

*Conferencia*: cuando alguien, si se comporta como unx maestro o profesorx, comienza a repetir la palabra «conferencia» mientras aplaudes.

*Not About You*: cuando alguien intenta presumir, lxs intérpretes cantan «it's not about you».

*Subjetividad de código abierto*: revela lo que eres y cómo crees que estás construido de diferentes maneras.

*Proyectar pensamientos*: decir en voz alta lo que piensas que otras personas están pensando.

*Intercambio de pronombres*: cambia el pronombre cuando quieras decir algo (en lugar de yo, tú, etc.).

*Informe*: cuando alguien acerque su mano a tu oído, da un informe de cómo percibes la situación.

*Espaciar el lenguaje a través del tiempo o a través de las personas*: alguien comienza una oración y otras personas continúan colectivamente la(s) oración(es).

*Espacio puntiagudo*: organiza los muebles de formas poco convencionales.

*Ardilla*: cuando no sepas qué hacer; finge ser una ardilla.

*Robo de privacidad*: hazle preguntas en privado a un miembro de la audiencia y luego comparte las respuestas públicamente.

*Parar el reloj*: compórtate como una estatua congelada en el tiempo.

*Todxs como unx*: todo el grupo habla como si fuera una sola persona.

*Parada lacaniana*: cuando el ambiente es muy denso y llegamos al punto más interesante, paramos diez minutos.

*Termómetro*: mide la tensión, pregunta moviendo la cabeza rápidamente hacia arriba: mano izquierda 1-5 situaciones privadas, mano derecha 1-5 sala general, ambas manos 5, parada lacaniana.

*Desfundar la situación*: destroza estas convenciones sociales.

## IMÁGENES DE DOCUMENTACIÓN EN VIDEO (ATENAS Y KASSEL)











**EPÍLOGO**  
**DEL INTELLECTO MATERIAL AL «VIRTUOSISMO SOCIAL»**  
**CÉCILE MALASPINA**



«Sólo puedes ser libre en un país autoritario», dijo recientemente un filósofo turco, hablando en confianza. «La libertad, cuando existe en un estado autoritario, se deriva de la incapacidad de dicho Estado para ejercer control sobre ella, entonces es real». Esta es la libertad de volar por debajo del radar de la censura y la intimidación, o de oponerse a ella abiertamente, a sabiendas y asumiendo las consecuencias.

Las cosas no están tan claras en una democracia liberal, donde la falta de libertad se enmascara con la perfección de Hollywood. Por muy socavada que esté, la libertad del individuo filtrada por Instagram es una ilusión a la que es difícil renunciar. Cuando el consentimiento y el cumplimiento de los valores y principios rectores de la democracia liberal se vuelven problemáticos, la discordancia de creencias y acciones contrastantes se ve agravada por el deseo compulsivo, las limitaciones internalizadas y la amenaza mayormente tácita de ser sancionados social y económicamente. Las creencias y acciones contradictorias aquí producen un laberinto de ansiedad y deseo que sólo se simplifica cuando uno se encuentra en el extremo más agudo de los mandatos de la sociedad liberal. Porque, cuando llega el momento de la verdad, la máscara liberal se desliza con facilidad: una rápida espiral descendente (pérdida de visibilidad y audibilidad, pérdida de favor, pérdida de medios de subsistencia y pérdida de seguridad personal) puede desplegarse en cualquier momento si se pierde la validación social (una validación que, hasta ese momento, puede haber parecido eminentemente opcional).

Leon Festinger, quien acuñó el término «disonancia cognitiva», subrayó la importancia fundamental del entorno social para permitir que las personas mantengan cierta cohesión entre creencias y acciones contradictorias. El enyesado de cogniciones y acciones disonantes para hacerlas consonantes —por ejemplo, acumulando selectivamente información o creencias destinadas

a aumentar la consonancia, u olvidando o descartando aquellas cogniciones disonantes— sólo puede ocurrir si el entorno físico y social lo permite.<sup>288</sup> El concepto de disonancia social de Mattin lleva el reconocimiento del factor social un paso más allá. Mattin ve la fe inquebrantable en la libertad y la autonomía moral del individuo como el sello distintivo de la democracia liberal, precisamente porque garantiza la reproducción de un sistema económico basado en la falta de libertad, la desigualdad y la explotación.<sup>289</sup> Es, según este relato, una «falsa conciencia necesaria», tal como la define Alfred Sohn-Rethel: una «conciencia lógicamente correcta, inherentemente incorregible» que «no puede ser enderezada por medio de ajustes lógicos y conceptuales» porque su falsedad puede ser medida «no contra sus propios estándares, sino contra la existencia social».<sup>290</sup> Las «verdades ideales» que bordean la historia de la filosofía no están exentas de la crítica de Sohn-Rethel. De hecho, el sujeto trascendental kantiano las personifica, el «yo pienso» [*Ich denke überhaupt*], que Sohn-Rethel destaca como un «“concepto fetiche” de la función

288. «La disonancia y la consonancia son relaciones entre cogniciones, es decir, entre opiniones, creencias, conocimiento del entorno y conocimiento de las propias acciones y sentimientos. Dos opiniones, creencias o elementos de conocimiento son disonantes entre sí si no encajan, es decir, si son inconsistentes o si, considerando sólo los dos elementos particulares, uno no se sigue del otro (...) La disonancia produce malestar y, en consecuencia, surgirán presiones para reducir o eliminar la disonancia (...) para tener éxito [los intentos de reducir la disidencia] deben contar con el apoyo del entorno físico o social. En ausencia de tal apoyo, los esfuerzos más decididos para reducir la disonancia pueden fracasar». L. Festinger (1956). *When Prophecy Fails*. Minnesota: University of Minnesota Press.

289. Mattin y C. Malaspina (2023). «It Is Easier to Imagine the End of the World than an Alternative to the Liberal Individual». En *Noise-Lessons from an Unhinged Empiricism*. Rue Descartes.

290. A. Sohn-Rethel (2022). *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology* (pp. 197). Chicago, IL: Haymarket Books. Mattin en p. 174 de este libro.

de capital del dinero».<sup>291</sup> Sustentado en el *ego cogito* cartesiano, este constructo filosófico toma la formación eminentemente social del pensamiento y lo presenta «como lo opuesto diametralmente a la sociedad, el EGO del cual no puede haber otro».<sup>292</sup> La disonancia es social, entonces, porque la falsa conciencia necesaria es «el pegamento que mantiene unida a la sociedad» tanto como la connivencia social es el pegamento que mantiene unidas las cogniciones y acciones disonantes.<sup>293</sup> Es social cuando la síntesis social, tal como la define Sohn-Rethel, se basa en la naturalización de los conceptos y en el disimulo de su facticidad como construcciones sociales históricamente contingentes.

Para decirlo con Nietzsche, estas construcciones conceptuales naturalizadas producen «una ilusión *moral-óptica*» construida «a partir de la contradicción del mundo real».<sup>294</sup> La partitura *Disonancia social* de Mattin también comparte la intransigente rehabilitación de los sentidos de Nietzsche, sin caer en una ingenua fetichización de la experiencia. Para Nietzsche, no son los sentidos los que nos traicionan, sino que es la razón la que los falsea: «Lo que *hacemos* con su evidencia es lo que da origen a la mentira, por ejemplo, la mentira de la unidad, la mentira de la materialidad, de la sustancia, de la duración...».<sup>295</sup> Es en este empirismo especulativo radical que podemos situar el recurso de Mattin al concepto de ruido. La capacidad negativa de confrontar experiencias desconocidas sin actitudes preestableci-

291. *Ibíd.* A. Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, p. 77. Mattin en p. 177 de este libro.

292. *Ibíd.*

293. Mattin en p. 176 de este libro.

294. F. Nietzsche (2008). *Twilight of the Idols: Or How to Philosophize with a Hammer* (p. 19). Oxford: OUP Oxford. En español: F. Nietzsche (1972). *El ocaso de los ídolos*. Barcelona: Tusquets Editores (trad. por R. Echavarrén).

295. *Ibíd.*, p. 17.

das, como lo ensalza John Keats, se extiende aquí a una radical apertura conceptual hacia los sentidos, sin prejuzgar su testimonio: el ruido indexa la alienación de la alienación sin recurso y la transvaloración de todos los valores.

*Aliter sapere aude!* ¡Atrévete a saber diferente!, podría ser el lema de la investigación de Mattin sobre las condiciones de posibilidad de la cognición con intención emancipatoria. Como tal, *Disonancia social* es sin duda una hija de la Ilustración, pero en el sentido de que lxs niñxs no hacen automáticamente lo que se les dice. El prisma de la disonancia social, en efecto, pone de relieve un punto ciego en la idea de individuo liberal, heredado del ideal kantiano de autonomía moral:

*A medida que los algoritmos dan forma a nuestros gustos, pensamientos y relaciones, se hace cada vez más evidente que la autonomía, la agencia y la autodeterminación individuales se ven socavadas por intereses privados y políticos. A la luz de esta realización, la idea kantiana de autonomía moral sufre de un punto ciego que se encuentra en el centro de la disonancia social. Produce una comprensión de la autonomía que no ve que en su núcleo hay determinaciones «transparentes» que no son sólo las de las cogniciones trascendentales a priori: hay formas materiales de determinaciones biológicas, económicas y sociopolíticas que dan forma a la experiencia sin ser objeto de experiencia. Como resultado, generan una forma de ruido cognitivo que permea y distorsiona la autonomía.*<sup>296</sup>

La alienación específica del modo de producción capitalista se ve progresivamente compuesta no sólo por la producción de la experiencia en sí misma, sino por la producción de la experiencia en sí misma y de ninguna otra experiencia más que la del yo. Cada vez más, los yoes fabricados digitalmente exhiben

296. *Ibíd.* Mattin y C. Malaspina.

los determinantes estructurales impersonales de la producción de valor y las dinámicas preconscientes manipulables, entre los que se encuentran los procesos neurocognitivos impersonales mediante los cuales un modelo de yo se integra dentro del modelo del mundo de un sistema representacional, según lo analizó Thomas Metzinger. La experiencia alienada y ficticia de ser un individuo liberal optimizado digitalmente lubrica las inversiones, pero choca con la intuición apagada de que hay procesos operando que no están al tanto de la reflexión introspectiva.

La fórmula cartesiana *cogito ergo sum*, cuya contradicción con la naturaleza social de la cognición había señalado Sohn-Rethel, es quizás el epítome de esta aparente espontaneidad. Está arraigada en el psiquismo colectivo como resultado espontáneo de una *tabula rasa*, de una duda radical con la que Descartes pretendía librar al ejercicio de la razón de las falsas verdades de la escolástica. Sin embargo, también podría considerársela como una construcción histórica. Unx podría, por ejemplo, relacionarla con la disputa escolástica más acalorada de la que jamás hayas oído hablar: la controversia del siglo XIII en torno al «intelecto material». «Este hombre piensa» [*hic homo intelligit*] es el axioma teológico por el cual se puede decir que Tomás de Aquino sofocó una controversia sin la cual es difícil imaginar el *cogito* cartesiano o el «yo pienso» kantiano [*Ich denke überhaupt*].<sup>297</sup> El término clave de esta controversia, el averroísmo<sup>298</sup> (Averroes [1126-1198] es el nombre en latín de Ibn Rushd), no representa un movimiento o escuela de pensamiento, sino una actitud de

297. J.-B. Brenet (2009). «Thomas d'Aquin pense-t-il? Retours sur Hic homo intelligit». *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 93, N° 2, pp. 229-50, <<https://doi.org/10.3917/rspt.932.0229>>.

298. M. Zink, C. Gauvard y A. De Libera (2002). *Dictionnaire du Moyen Âge*. París: PUF.

resistencia a la ortodoxia y una defensa radical de la libertad de la razón, una actitud que sigue haciendo temblar al pensamiento occidental y en cuya transmisión entrecortada y oscurecida leo *Disonancia social*.

El llamado averroísmo fue una astilla refractaria entre los pensadores cristianos del siglo XIII, entre los que encontramos figuras como Siger de Brabante, Boecio de Dacia o Juan de Jandun, que defendían varios aspectos del *Gran Comentario* de Aristóteles hecho por Averroes.<sup>299</sup> ¿Qué estaba en juego en la idea del intelecto material? Para Aristóteles el alma [*psyche*] era tanto la forma como el principio vital del cuerpo. Se gradúa desde la vida vegetativa (alimentación y reproducción) hasta la vida sensitiva (deseo y movimiento) y el alma intelectual, que es la potencia del pensamiento abstracto. El alma intelectual no es más que una pura potencia: *la potencia de convertirse en lo que piensa*. Esto llevó al filósofo Alejandro de Afrodita (s. III d. C.) a acuñar el término «intelecto material», afianzando así la analogía hilmórfica entre el intelecto y la materia definida por el potencial de recibir forma.

El intelecto material se refiere así a lo que Aristóteles llamaba el intelecto potencial o posible [*nous dynamei*]. Así como el potencial de los colores es distinto de la luz que los actualiza, el intelecto material es distinto del intelecto activo [*nous poietikos*]. En su *Gran Comentario*, Ibn Rushd/Averroes concluyó que el intelecto material debe ser eterno y universal, no engendrado e incorruptible, ya que la materia no es menos eterna y universal que las ideas eternas (como el teorema de Pitágoras, que puede ser descubierto en el tiempo, pero cuya verdad es eterna).<sup>300</sup> Con

299. Averroes (2003). *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*. Provo, Utah: University of Chicago Press.

300. Averroes y Aristóteles (2008). *L'intelligence et la pensée-de l'âme (monde)*:

extremo cuidado, un reducido número de cristianos averroístas defendieron varios aspectos del intelecto material. ¿Por qué la precaución? Porque la idea del intelecto material implica que, en lugar de que cada uno de nosotros tenga su propio intelecto individual, somos sólo la ocasión de un potencial que es universal. Este intelecto común implica una concepción *monopsíquica* del intelecto, como *uno* en su operación, aunque sea *plural* en su instanciación. La imaginación (el intelecto pasivo, *nous pathetikos*), por el contrario, es específica de la experiencia del individuo y de los datos de los sentidos, pero esto no tranquilizaba mucho a quienes defendían el dogma cristiano. Promover la idea del intelecto material corría el riesgo de implicar que el alma vital e imaginativa del individuo perece con el cuerpo, mientras que el intelecto material persiste como principio intelectual impersonal. Esto planteó una amenaza fundamental al marco legal y teológico del cristianismo: ¿cómo se puede juzgar al sujeto cristiano como digno del cielo o sujeto a la condenación eterna si sólo se presta al pensamiento como por ventriloquía?<sup>301</sup>

El famoso *dictum* de Aquino «este hombre piensa» está lejos de afirmar lo obvio. Más bien tiende a una absolutización de la persona con miras a rescatar la confianza ético-jurídica en la idea de un alma personal eterna de las consecuencias de una lectura racionalista y materialista de Aristóteles. Lo que Mattin llama «la falacia del individuo como figura jurídica bajo el capitalismo y la mistificación de la promesa de una vida no alienada»<sup>302</sup> puede leerse también a la luz de la controversia en torno al intelecto

*Commentaire du De anima d'Aristote suivi de De l'âme d'Aristote.* París: Flammarion.

301. E. Coccia (2005). *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo.* Milán: Sintesi.

302. Mattin, p. 228 de este libro.

to material, que Emmanuele Coccia ha definido acertadamente como «una de las pesadillas más violentas jamás registradas en la historia de la filosofía». <sup>303</sup>

Condenada al olvido con la ayuda de las repetidas condenas oficiales de 1210 y 1270, esta controversia ha dejado, sin embargo, una huella clara en la historia intelectual (que, por supuesto, no debe confundirse con una pseudoconsonancia anacrónica). En su *Divina Comedia*, Dante sitúa al averroísta asesinado Siger de Brabant en el círculo de *los sapientes* del paraíso, como el único filósofo «puro» que pudo ser beatificado y al lado de su adversario terrenal, el teólogo Aquino, que canta sus alabanzas en el cielo. <sup>304</sup> Su obra maestra de la filosofía política, *Monarchia* (un libro que fue prohibido, quemado y que condujo a la amenaza de una acusación póstuma de herejía y la quema pública de los huesos de Dante) <sup>305</sup> está en «concordancia» explícita con Averroes al afirmar lo «obvio», que es que «la potencialidad última de la humanidad misma es su potencialidad o poder intelectual», una potencialidad que «no puede ponerse completamente en acción al mismo tiempo a través de un individuo» y que es, por lo tanto, necesariamente a través de «una multitud entre la *humanidad* [*necesse est multitudinem in humano genere*]» que puede ponerse en acto, así como es «una *multitud de cosas generadas*» las que ponen en acto la potencialidad de la materia. <sup>306</sup>

303. *Ibíd.* E. Coccia, p. 22.

304. J. Scott (2007). «Paradiso 10.49-51, 133-138: Saint Siger». En *Dante Studies*, N° 125: Dante and Islam en <<http://archive.org/details/DanteStudies-Num125-DanteAndIslam>>.

305. A. K. Cassell (2003). «The Monarchia Controversy: An Historical Study with Accompanying Translations of Dante Alighieri's "Monarchia", Guido Vernani's Refutation of the "Monarchia", and Pope John XXII's "Bull Si Fratrum"». Washington, DC: Catholic University America, 3 (edición anotada).

306. *Ibíd.* A. K. Cassell, p. 56 (énfasis agregado por Cassell).

Se nos podría permitir que escuchemos aquí el eco, en lo que se refiere al intelecto de la multitud, del concepto de intelecto general de Marx. En tal caso, la promulgación de la potencialidad tanto de la materia como del intelecto se sintetiza en objetos técnicos hechos por el ser humano, que se convierten en el «poder del conocimiento objetivado»:

*La naturaleza no construye máquinas, locomotoras, ferrocarriles, telégrafos eléctricos, mulas automáticas, etc. Estos son los productos de la industria humana; material natural transformado en órganos de la voluntad humana que actúan sobre la naturaleza, o de la participación humana en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano, creados por la mano humana; el poder del conocimiento objetivado [vergegenständlichte Wissenskraft]. El desarrollo del capital fijo indica en qué medida el conocimiento social general se ha convertido en una fuerza directa de producción y en qué medida, por lo tanto, las condiciones del proceso de la vida social misma han pasado a estar bajo el control del intelecto general y se han transformado de acuerdo con ellas.<sup>307</sup>*

307. K. Marx, *Grundrisse*, <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/>>. En español: K. Marx (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI. Ver también G. Simondon: «El objeto técnico en la medida en que ha sido inventado, pensado y querido» es el medio y símbolo de una «relación transindividual» (G. Simondon [2017]. *On the Mode of Existence of Technical Objects* [p. 252]. Minneapolis, MN: University Of Minnesota Press [trad. de C. Malaspina y J. Rogove]). Esta relación transindividual se define en otro lugar como «la unidad sistemática de la individuación interior (psíquica) y la individuación exterior (colectiva)» (G. Simondon [2020]. *Individuation in Light of Notions of Form and Information: Volume 1* [p. 9]. Minneapolis: University of Minnesota Press [trad. de T. Adkins]). Es una lástima que el breve comentario despreciativo que Simondon dedica a Marx los haya llevado a un desencuentro en este punto. Simondon considera que la alienación surge antes del advenimiento del capital, a partir de la relación básica del trabajo, en la medida en que este sólo «pone en relación a los seres individuados» a partir de lo que es *hic et nunc*, es decir, a partir de lo que es sólo actualizado y dado, en lugar de potencial. La alienación comienza así con la alienación de

Ernst Bloch es, hasta donde yo sé, el único filósofo del siglo XX que sitúa explícitamente a Marx en el gran arco histórico de un materialismo especulativo que va desde Avicena (Ibn Sina) hasta Avicibrón (Salomón ibn Gabirol o Salomón ben Yehuda), Averroes (Ibn Rushd) y Giordano Bruno.<sup>308</sup> Bloch, sin embargo, no discute la noción de Marx del intelecto general en relación con el intelecto material.

Más que un linaje o una teoría, el intelecto material debe entenderse como el índice de un problema que se repite con insistencia y a pesar de los mejores esfuerzos para suprimirlo. Schelling, por ejemplo, entona el tema averroísta cuando observa: «Eso piensa en mí, el pensar continúa en mí, es el hecho puro, del mismo modo que puedo decir con igual justificación: “Soñé” y “Eso soñaba en mí”». <sup>309</sup> Nietzsche, de forma similar, les critica a los lógicos que «un pensamiento surge cuando “él” lo desea, no cuando “yo” lo deseo, de modo que es una PERVERSIÓN de los hechos decir que el sujeto “yo” es la condición del predicado “pienso”». <sup>310</sup> Se puede decir que el antihumanismo del siglo XX y su dependencia de la lingüística y la antropología estructuralistas iluminan nuevos aspectos del intelecto material. La predicción de Michel Foucault de la «muerte del hombre» se presenta como «el último episodio de la invención del sujeto cartesia-

una relación transindividual que «no relaciona a los individuos por medio de su individualidad constituida» y, en cambio, define un «sujeto» que es «más vasto que el individuo, más rico que él» (ibíd. G. Simondon, p. 253).

308. E. Bloch (2018). *Avicenna and the Aristotelian Left*. Nueva York: Columbia University Press.

309. F. W. J. von Schelling (1994). *On the History of Modern Philosophy*. Cambridge, NY: Cambridge University Press (trad. por A. Bowie).

310. F. Nietzsche (2003). *Beyond Good and Evil* (§17). Londres-Nueva York: Penguin Classics. En español: F. Nietzsche (2007). *Más allá del bien y del mal*. Buenos Aires: Gradifco (trad. por S. Albano).

no»,<sup>311</sup> pero también se podría ver como un capítulo reciente en la historia del intelecto material.

Un aspecto llamativo de la insistencia en el intelecto material como problema del pensamiento es la reiteración de la herida narcisista que esta controversia ha infligido a las ambiciones filosóficas de los estudiosos cristianos del siglo XIII. Esta herida del yo narcisista ha caracterizado a los filósofos heterodoxos a lo largo de los siglos. Reaparece en *Disonancia social* no ciertamente como una forma de masoquismo, sino como un intrépido racionalismo materialista, decidido a sacar las consecuencias de lo que Freud llamó las tres heridas narcisistas:

Copérnico había demostrado que la tierra no es el centro del universo; Darwin, que el ser humano es un producto de la selección natural, que emerge a través de los mismos procesos materiales ciegos que cualquier otra criatura; finalmente, el psicoanálisis iba a socavar nuestra impresión de que somos dueños de nuestra propia conciencia y destino: los procesos inconscientes más allá de nuestra percepción y control dirigen nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos.<sup>312</sup>

En un momento en que las fuerzas antidemocráticas y antiliberales se mueven con rapidez, debemos tener claro lo que significa hurgar en las heridas narcisistas del individuo liberal, «como cuervos que se dan un festín con los cadáveres de los sujetos neoliberales».<sup>313</sup> ¿Cuáles podrían ser las consecuencias no deseadas del intento de eliminar el andamiaje vital de un «modelo del yo dentro del modelo del mundo de un sistema representacio-

311. A. De Libera (2015). *L'Invention Du Sujet Moderne*. Cours Du College de France 2013-2014 (p. 10). París: Librairie Philosophique J. Vrin.

312. Mattin, p. 237 de este libro.

313. Mattin, p. 238 de este libro.

nal»,<sup>314</sup> según lo analizado por Thomas Metzinger, y de una falsa conciencia que es necesaria, como afirmaba Alfred Sohn-Rethel, en el sentido de que es constitutiva de la cognición y de la síntesis social? ¿Cómo evita la deconstrucción del yo el riesgo de una «reacción catastrófica»<sup>315</sup> que provoque un giro autoritario, cuya única ventaja es que cualquier libertad que unx pueda conseguir, con el mayor riesgo personal, de repente parezca real? Para nutrir la capacidad de sostener las heridas narcisistas infligidas por la crítica, sin caer en una reacción catastrófica, se requiere más que la capacidad negativa de Keats de confrontar experiencias nuevas y desconocidas sin actitudes preestablecidas, aunque eso también sea necesario. Para Mattin, esta capacidad se trata de reivindicar «los medios de la complejidad».<sup>316</sup>

En mi propia experiencia, la partitura de *Disonancia social* no se trata tanto de descubrir un punto de partida previamente indeterminado para la normatividad colectiva. Los momentos de acción colectiva que surgen parecen ir y venir en una absurda inutilidad. Me parece que lo que está en juego, más bien, es desenterrar nuestro potencial para algo así como un «virtuosismo social», tal como lo concibe la vocalista y fundadora de FIG (*Feminist Improvising Group*), Maggie Nicols.<sup>317</sup>

La partitura de *Disonancia social* se centra en la imposibilidad de seguir colectivamente las instrucciones porque son muy vagas.

314. Mattin, p. 238 de este libro.

315. *Ibíd.* C. Malaspina. *An Epistemology of Noise*, p. 191.

316. *Ibíd.* Mattin y C. Malaspina.

317. C. Tonelli (2015). «Social Virtuosity and the Improvising Voice. Phil Minton & Maggie Nicols Interviewed by Chris Tonelli». *Critical Studies in Improvisation / Études Critiques En Improvisation*, 10, N° 2, <<https://doi.org/10.21083/csieci.v10i2.3212>>. C. Tonelli (2022, noviembre). «here.here | Social Virtuosity with Maggie Nicols & Maureen Wolloshin». IKLECTIK (blog), <<https://www.youtube.com/watch?v=hLJsD4SeIFI>>.

Esto induce un sentimiento de impotencia y la necesidad percibida de hacer *algo* para que la interpretación no falle. Como un barco de tontxs, lxs participantes oscilan entre el letargo escéptico, esperando a ver qué pasa, y las acciones espontáneas de lxs autodesignadxs protagonistas. Se añade la incertidumbre de si la partitura está dirigida a unx intérprete específico, que interpreta al público, o al público que participa interpretándose a sí mismo, colectivamente. Cualquiera fuere la agencia que surja, por lo tanto, debe convivir incómodamente con la paranoia ocasional de que tal vez todxs estamos siendo manipuladxs. A primera vista, la incomodidad en la interpretación de la partitura transmite la sensación de ser un fracaso siempre inminente. El contraste no podría ser más pronunciado con el virtuosismo instrumental que habitualmente se espera de una interpretación.

Sin embargo, el éxito de la partitura, a mi modo de ver, radica en lo que surge del desajuste estratégicamente escenificado entre el pensamiento y la acción. En la experiencia colectiva de una disonancia cognitiva y social escenificada, nuestras inclinaciones más espontáneas parecen desprenderse de nosotrxs, como una forma social que ya no encaja y que de repente adquiere una objetividad separable: el espacio de la interpretación parece sembrado de escombros de estereotipias mentales y conductuales desnaturalizadas. A medida que lxs participantes avanzan y descartan gestos y reacciones aparentemente espontáneos que ahora les resultan obsoletos, lo que queda es un sentimiento eminentemente compartido de no tener idea de lo que está ocurriendo. Nos damos cuenta de que, dondequiera que vayamos, llevamos con nosotrxs una armadura de estereotipos cognitivos y conductuales, y que esta vulnerabilidad compartida es la base real de cualquier virtuosismo social posible. Es lo contrario de la incuestionable consonancia de la síntesis social, que exige una

falsa conciencia y la negación de la contradicción social.

Si la disolución parcial de la individualidad por parte de la partitura (aunque temporal y limitada al marco artístico) sugiere un sujeto *nemocéntrico*, definido por Metzinger como un sujeto sin yo que se entiende a sí mismo como «nadie y en ninguna parte», ahora también se podría decir que la vulnerabilidad compartida es *nemocéntrica* en el sentido de que es de todos en todas partes. Como tal, parece apta para realizar la potencialidad del intelecto material, como requisito previo a un virtuosismo verdaderamente social.

La partitura de *Disonancia social* contribuye así a una praxis de «desciframiento» en el espíritu de Sylvia Wynter. El objetivo es descubrir y reclamar, como ella lo expresó, la «causalidad discursiva y bioquímica correlacionada de nuestros “imaginarios culturales” instituidos narrativamente» y «sus modos de sujeto». <sup>318</sup> Wynter vincula esta praxis de desciframiento a la llegada de una «segunda mutación intelectual tan trascendental como la primera mutación intelectual del humanismo que hizo posible la realización de las ciencias naturales». <sup>319</sup>

A esto me gustaría añadir una pequeña inflexión. Si *Disonancia social* merece ser leído a la luz de la historia reprimida del intelecto material, entonces los términos de esta reivindicación de los imaginarios culturales implican también una tarea específica de reordenación del relato histórico y filosófico en torno al intelecto material. Es ampliamente reconocido que el *Gran Comentario* de Ibn Rushd/Averroes abrió las compuertas al deseo de un ejercicio autónomo, empírico y racional de la razón entre los eruditos musulmanes, judíos y cristianos de la Edad Media.

318. S. Wynter (1992). «Rethinking “Aesthetics”: Notes towards a Deciphering Practice», p. 260.

319. *Ibíd.* S. Wynter, p. 239.

Las dos condenas de 1210 y 1270 que salvaron el alma individual y la absolutizaron como construcción jurídico-teológica claramente constituyen una victoria del dogma cristiano y una retirada de las exigencias de la razón. A este respecto, el humanismo no constituyó una ruptura, sino que afianzó aún más la victoriosa afirmación de Aquino de que «este hombre piensa». Tampoco fue su *ímpetu científico* una desviación radical del nascente espíritu científico en este sentido, sino más bien una negociación y una adaptación a uno de los vetos más vehementes del cristianismo. *Disonancia social*, por tanto, no sería entonces el germen de una mutación de proporciones épicas, comparable a la del humanismo, tanto como un renacimiento del espíritu intrépido de un materialismo racionalista. Comprender su radicalidad exige una perspectiva histórica alternativa, una forma de reparación histórica, basada en el reconocimiento de vectores concurrentes y en competencia en la historia del pensamiento, vectores que evidentemente nunca fueron sólo occidentales.

El reconocimiento de nuestro caparazón históricamente contingente de estereotipias —como incidentalmente congelado en la idea del individuo liberal— no significa que no lo necesitemos. Lo que significa, si miramos *Disonancia social* a través del prisma de la praxis de desciframiento de Wynter, es que podemos emanciparnos de la naturalización de los «imaginarios culturales instituidos narrativamente», tanto en teoría como a través de la praxis experimental, y comenzar a reconfigurar la «causalidad bioquímica-discursiva correlacionada» de nuestros modos de ser sujeto. Comenzar a imaginar la relación entre nuestras concepciones del yo, del individuo y del sujeto de manera diferente puede ciertamente resucitar el intelecto material y, con él, el potencial para imaginar el fin del capitalismo en lugar del fin del mundo.



## AGRADECIMIENTOS

Este libro está dedicado a Carlos Artiach, quien me animó a continuar con esta investigación desde el principio, y a Eleni Zervou, Ioannis Sarris, Danai Liodaki, Smaragda Nitsopoulou y Dafni Krazoudi, por interpretar una partitura imposible.

Un agradecimiento especial a Ray Brassier por su extrema generosidad y motivación intelectual, amistad, voluntad de ayudar con este proyecto y por el prólogo; Josu Rekalde por estar siempre ahí y ayudar cuando fue necesario; Robin Mackay por su paciencia y la edición increíble; Miguel y Patricia por la gran amistad, la portada original y por la mano; Noah Brehmer por la extensa revisión; Iñigo Eguillor por las traducciones y el apoyo a lo largo de los años; Cristina Gómez Barrio y Marina Vishmidt por los informes y los extensos comentarios; Anthony Iles por la gran amistad y las largas discusiones; Noé Cornago, María José Martínez de Pisón, Eleni Riga, Aziza Harmel, Carlota Gómez, Paul B. Preciado y el equipo de documenta 14. Gracias a Dania Burger por la instalación de cortinas en *Disonancia social* en Kassel, que resultó tan útil.

Muchísimas gracias a Cécile Malaspina por el epílogo, las conversaciones y por el seminario que organizó con Miguel Prado sobre la disonancia social en el Collège International de Philosophie, en colaboración con la universidad West of England, King's College London, The Centre for Philosophy and the Visual Arts, y el Royal Institute of Philosophy. Y, por supuesto, a mi querido amigo Miguel Prado por editar junto con Francesco Tava un número especial de la revista académica *Future Humanities* dedicada a *Disonancia social* y a la gente que ha colaborado en ese número.

Gracias a Gaby (Dobra Robota) y Agnes Evseev (Tsunami Ediciones) por hacer posible esta edición en español, a Claudio Iglesias por la increíble traducción y a Germán Suárez por la portada.

Nunca podré agradecer lo suficiente a Pierre Bal-Blanc, quien me invitó a componer *Disonancia social* para documenta 14 y confió en el proyecto todo el camino.

Un agradecimiento muy especial a Lisa Rosendahl y Odita por su apoyo constante y por aguantar mis largas ausencias, y a Blanca Oraa, Bea Artiach y Jaime Artiach por su aliento.

Gracias a Abject Subject Ensemble (Faranaz Hatam, Colin Hacklander y Sacha Kahir), Acción Cultural Española (AC/E), Denise Luna Acevedo, Gabriela Acha, Babak Afrassiabi, Mario Aguiriano por la increíble reseña en *Radical Philosophy* y por la conversación surrealista en el Sugoi (Barakaldo), Peio Aguirre, Nadia Bou Ali, Alexandre (Adverse), Alex Alonso & fluent, Departamento de Filosofía de la American University of Beirut (AUB), Ygor Anario, Jonathan Anderson, Henrik Andersson, Sepake Angiama, Daphni Antoniou, Ibon Aramberri, Arika, Malin Arnel, Mirene Arsanios, Elisa Arteta, Artiatch, Iñigo Astiz por la entrevista en el periódico *Berría*, AusArt, au JUS, Armen Avanesian, Bala (Bilbao), Lendl Barcelos, BICAR, Elena Biserna, Jacob Blumenfeld, Selma Boskailo, Sezgin Boynik, Sandro Brito Rojas, Anders Bryngelsson, Bulegoa, Clare Butcher, Café Otto, Jack Callahan, Edward Camargo, Lucio Capece, Mattia Capelletti, J.-P. Caron, Casa degli artisti (Milán), Liam Casey, Raven Chacon, Andrei Chitu, Yves Citton, Ron Clark, Alexandra Collins, Communist Reading Group (Andrei Chitu, Reid Kotlas, Timothy Treciokas, Raviv S. y Leena G.), Cosmos.cac (Lisboa), Christoph Cox, Alex Cruse, Felix Diefenhardt, Bill Dietz, Discoteca Flamin Star, Ramón del Buey Cañas, Endnotes, Eremuak, Annika Eriksson, Octavian Esanu, Alessandra Eramo y Berlin School of Sound, Xabier Erkizia, Carina Ermann, Barry Esson, Oier Etxeberria, Etxepare Basque Institute, Exploratorium Berlin, Marcelo Expósito, Loy Fankbonner, Filipe Felizardo, Matheus Ferreira, Black Box Festival (Mendoza), Minus Plato blog, Richard Fletcher (2012-2022), Jarrod Fowler, Margarida García, Tim Goldie, Pedro Gómez, Gabriel Gonzaga, Gabriel Hensche, Ryu Han-

kil, Angela Harutyun, Em Hedditch, Fielding Hope, Candice Hopkins, Helen Hughes, Alex Hull, Enrike Hurtado (EHU/UPV), Ikersoinu, Lain Iwakura, Kunsthochschule Kassel, Miren Jaio, Yan Jun, Moe Kamura, Sami Khatib, Jessica Khazrik, Seth Kim-Cohen, Dimitra Kotouza, Anabelle Lacroix, Heimo Lattner, Marysia Lewandowska, Tobi Maier, Marti Manen e Index, Jon Mantxi, Bryony McIntyre, Sepideh Majidi y Foreign Objekt, Mathias Maschat, Michele Masucci, Álvaro Matilla, Andrew McLellan, Noel Meek, Giacomo Mercuriali, Markus Miessen, Mille Plateaux y Forum Stadtpark (Graz), Jan Darius Monazahian, Colin Morgan, Margherita Morgantini, Chris Munster y Odradek (Chemnitz), Muskauer (Jumana Manna, Natascha Sadr Haghghian, Karolin Meunier, Ute Waldhausen, Haytham el-Wardany), Reza Negarestani, Loty Negarti, Warren Neidich, Noise Research Unit (Martina Raponi, Cécile Malaspina, Inigo Wilkins, Sonia De Jager y Miguel Prado) y SSTRAP BIDSTON OBSERVATORY (Liverpool), noiser, Pawel Nowożycki, Koen Nutters, Okela, Pan-Pan Kolektiva (Agnes Pe, José Luis Espejo), James Parker, Laurie Pitt, Rafael Pedroso, Eddie Prévost, Judy Radul, Lucy Railton, Sarah Rahsines, Susanna Ravelli, Patricia Reed, Paul Rekret, Héctor Rey, Matana Roberts, Pedro Rocha, Natxo Rodríguez, Jesús Rodríguez Lenin, Irit Rogoff, Marina Rosenfeld, Walik Sadek, Arnau Sala, Matthew Saladin, Mohammed Salemy, Marta Sainz, Eric Schmid, Cathleen Schuster y Marcel Dickhage, Martin Schüttler, Maria Dry, Lina Selander, Lore D Selis, Signal Festival (Bruselas), Cassia Siqueira, Howard Slater, Koyuki Smith, Sound Labor, Rodolfo Sousa, Jorgina Stamogianni, Sebastian Stein, Joel Stern, Jan Sûsa, Fredrik Svenk por la entrevista en *Paletten*, Monika Szewczyk, Tabakalera (Donostia), The New Centre, Aimee Theriot-Ramos, Tobacco, Anne Tallentire, Rebecka Thor, TIER Space, Ties, Samo Tomšič, Tractor, Ultimate Leisure y Club de Trabajadores, Unsafe+Sounds Festival (Viena), Taku Unami, Gabriel Tupinamba, Facultad de Bellas Artes de la Universidad del País Vasco, Emma Vallejo, Leire Vergara, Niamh Vlahakis, Hong-Kai Wang, XING (Silvia y Daniele), Dan

Young, Enrique Zaccagnini, Danni Zuvela, y a todxs lxs que participaron en *Disonancia social*.

Agradezco enormemente a Eleni Zervou y Ioannis Sarris por su feedback para la nota a esta edición.

El origen de este libro es un doctorado internacional en Arte e Investigación que realicé entre 2012 y 2017 en la facultad de Bellas Artes de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, en colaboración con la facultad de Filosofía de la Universidad Americana de Beirut, bajo la tutoría de Ray Brassier y Josu Rekalde.

Versiones anteriores de partes del libro se presentaron como charlas en varias ocasiones: parte del primer capítulo se presentó por primera vez en el Departamento de Historia del Arte de AUB: American University of Beirut el 7 de noviembre de 2014, «El ruido como artificio» en la conferencia *Noise and the Possibility of the Future* organizado por Warren Neidich en el Goethe Institute de Los Ángeles el 7 de marzo de 2015 (y publicado en *RAB-RAB: Journal for Political and Formal Inquiries in Art* número 02, volumen B, 91-100), la introducción en el festival Continuous Verb en el Museo Nacional de Arte Contemporáneo, Seúl, el 29 de octubre de 2016. Partes del segundo capítulo se presentaron en BICAR, Biblioteca T-Marbouta, Beirut, el 2 de diciembre de 2016, en el seminario *Phenomenology and the Framework of Givenness* con Ray Brassier en la Universidad de Tubinga el 23 de febrero de 2017, y en la conferencia *Historical Materialism*, AUB: American University of Beirut, el 10 de marzo de 2017. Se presentó una versión de «La improvisación después de Brecht» en el espacio de PAS, Berlín, el 28 de abril de 2019, como parte de un concierto con Lucy Railton. Una versión anterior de la conclusión se publicó en inglés y español en *eremuak* #4 en 2017.



Escucha atentamente.

El público es tu instrumento.

Tócalo para entender de qué modo estamos instrumentalizadxs.

Reflexiona sobre la relación yo/nosotrxs.

Ayuda a que surja el sujeto colectivo.

ISBN 978-987-47409-9-1



9 789874 740991

Traducción: Claudio Iglesias