

LA PROHIBICIÓN COTIDIANA NOS ORIENTÓ HACIA EL LENGUAJE.¹

SERGIO ROJAS

“Mi tiempo” es mi ceguera, mi desorientación.

En el breve texto que ahora comienzo a leer -acogiéndome a la invitación de Pepe Jara-, comunico un discurso que en buena medida es más bien testimonial. Se trataba -así lo interpreté- de poner a la filosofía “fuera de sí”. Los dos libros merecidamente celebrados en este coloquio parecen darme la razón en este punto preliminar: *El dedo de Diógenes*, de Pablo Oyarzún, y *La reflexión cotidiana*, de Humberto Gannini. En lo que sigue quiero ensayar, en un esbozo, la aproximación de la filosofía al campo del arte en el tiempo de la dictadura militar.

Leo primero el enunciado del tema que nos convoca: “el filósofo y la sociedad de su tiempo”. Luego el tema de esta mesa: “Diáspora y reconstrucción”. Sin duda, éste es el tiempo en el que me podría reconocer, un tiempo que, por cierto, admite y exige otras divisiones al interior de ese largo período (inicios de los 70’ hasta el 2006). Me interesa especialmente ese corte que exhibe la impronta de la dictadura militar, pues considero verosímil conjeturar que ese es “mi” tiempo (aunque en cierto sentido pertenezco a esa generación que se formó después de la diáspora y antes de la reconstrucción). Pero, ¿por qué? ¿Qué es lo que nos inscribe en un período? A veces escuchando una determinada canción, las personas dicen algo así como: “¡ese tema es de *mi* época!”. En 1973, en Antofagasta, yo escuchaba a Deep Purple y a Led Zepplín, pero esa música no estaba dedicada a mí (yo tenía 12 años); “para mí” fue, por ejemplo, la denominada “música disco”, a la que siempre aborrecí. Disculpen lo prosaico del ejemplo, pero lo que

¹ Texto leído en el 2º Coloquio Internacional *Perspectivas del Pensar* «El filósofo y la sociedad de su tiempo: Grecia y más allá», el 21 de junio de 2006, en la Sala Rubén Darío de la Universidad de Valparaíso.

quiero ilustrar es que con eso de “reconocerse” uno en *un tiempo* se trata –conjeturo– de haberse sentido, placentera o displacenteramente, contemporáneo de una cierta *actualidad*; consiste, pues, en sentir que no sólo se asiste como testigo a determinados acontecimientos, sino que estos le están *ocurriendo* a uno. El tiempo en el que nos reconocemos es, entonces, el tiempo en el que hemos estado máximamente expuestos, y esto es lo que ocurre en los procesos de formación de subjetividad (incluyo en eso el iniciarse en una disciplina). Permítanme la siguiente relación, muy apretada, de conceptos: si la filosofía puede “tener” un tiempo, ello se debe a los que en ella *intentan orientarse* con respecto a lo que les pasa; y a éstos les pasan cosas porque tienen un cuerpo.

Quienes nos “formamos” en ese tiempo de dictadura sabemos que se trataba de condiciones muy difíciles desde el punto de vista del desarrollo académico de la disciplina, una época de temor, de ausencias, de presentimientos y de apuestas de todo tipo. En fin, me pregunto ¿cómo es posible *reconocerse* en un período del que sólo tengo referencias parciales? Se trata, incluso, de un tiempo que todavía está reconstruyéndose. Pienso que lo que determina nuestra inscripción en un período no es simplemente la cronología de hechos que hoy juzgamos como relevantes (estudios de pregrado y postgrado, los acontecimientos de los que fuimos contemporáneos, etc.), sino ante todo *una cierta ceguera*. Es el tiempo de la pasión de una exigencia de comprensión, para poder hallarse. Es curioso entonces, reconocemos como “nuestro tiempo” precisamente ese período en el que no nos hallábamos, en el que éramos permanentemente asediados por una extrañeza fundamental pero también muy cotidiana. Y la condición de nuestra confusión era que nunca dejamos de tener representaciones, y esto era ya un dato fundamental para la práctica filosófica, a saber, que no somos sujetos de nuestros propios procesos de constitución de subjetividad. El poder no cesa de producir representaciones *en* nosotros.

Tal vez eso sea lo que hoy resulta especialmente difícil recordar: el modo en que, con todo, fuimos

sujetos en ese tiempo. Simon de Beauvoir decía que la falsa representación de la ciudad de París ocupada por los alemanes, en que cada ciudadano parecía estar siendo apuntado a la nunca por un nazi, difícilmente lograba dar cuenta de la *cotidianidad* que allí se vivía. En Chile la dictadura constituyó nuestra cotidianidad, y eso es lo que hoy nos resulta difícil pensar, pues el terror y el extrañamiento, con los que hoy tendemos a caracterizar esos años, parecen corresponder a la idea de que el tiempo de la dictadura era la catástrofe de toda representación posible. Es cierto, el terror nos remite a lo irrepresentable, pero, como decía más arriba, *el poder no deja de producir representaciones*, y en ese sentido no deja de producir subjetividad. Este es el tema que me ha parecido gravitante para abordar el tema que se nos propone aquí.

Pienso que el tiempo de la filosofía en Chile entre los años 1973 y 1990 es el tiempo de la dictadura. Estoy diciendo que en esos años la dictadura es la condición, al menos contextual, de los que nos dedicamos a la filosofía. Pero, ¿no cometo de esta manera un abuso o acaso señalo una mera obviedad? Porque, en cierto modo, es también el tiempo de todos los que en ese período vivíamos en Chile. La pregunta es, por lo tanto, la siguiente: ¿en qué sentido la dictadura le ocurrió en Chile a la filosofía? No me refiero a su institución (cosa que por cierto ocurrió) o a la incorporación de nuevos temas y autores (cosa que también ocurrió), sino a nuestra relación con la filosofía. La cuestión puede parecer extraña, pero quiero insistir en ella. Me pregunto, por ejemplo, en qué medida la dictadura estaba presente en nuestra lectura de la filosofía de la historia en Kant, del problema del poder en el *Gorgias* de Platón, del despliegue de la técnica en Heidegger o del problema de la constitución de la experiencia en el empirismo del siglo XVIII. Por cierto, no hablo necesariamente de los que en ese entonces eran nuestros profesores, sino de aquellos que, como me dijo un amigo una vez, nos formamos allí en donde nada podía formarse. Creo que la dictadura imponía a algunos de nosotros ciertas exigencias de comprensión respecto de los procesos de constitución de subjetividad. Es de-

cir, se abría una comprensión del poder que no tenía que ver directamente con lo que tradicionalmente se denominaba “filosofía política”, relacionada con la historia de las ideas, especialmente del pensamiento liberal. Y tal vez allí estaba el problema: que la tradición liberal, con énfasis en la figura de la conciencia individual, era en cierto modo refractaria de aquellos procesos en que la subjetividad se desarrollaba en relación a la experiencia de la alteridad (Marx, Nietzsche, Freud). Porque no podíamos reconocernos simplemente en una filosofía centrada en el individuo. Concebido tradicionalmente, el individuo, como sujeto de la experiencia, es la sede de la unificación de los “hechos” de la experiencia. Esta unificación implica la producción de tramas espacio-temporales unificantes. De aquí que el fortalecimiento del individuo en las sociedades “en acelerados procesos de modernización” aparece como la operación de un pensamiento conservador, como una violenta disminución y represión de las posibilidades perceptivas de la experiencia en general. En este sentido podría decirse que es precisamente en el *individuo* [el rango] en donde se produce y articula el mundo de la experiencia del sujeto. El individuo se constituye, pues, a partir de un estrato de indiferencia (de an-estesia). Pero en ese momento era necesario comprender nuestra propia intemperie. Tratemos de imaginar lo que significaba estudiar, por ejemplo, temas de “filosofía política” en un país en que lo siniestro era algo cotidiano, éramos muy conscientes de que el pensamiento tiene un cuerpo. El cuerpo es un flanco expuesto, y buscábamos una comprensión de esa exposición, una filosofía de ese anónimo punto ciego que podemos presentir a la base de todo proceso de constitución de subjetividad, pero la “filosofía política” se mantenía en silencio al respecto, *no correspondía al tiempo que vivíamos*. Dicho de otra manera: comenzábamos a presentir que la relación con nuestro tiempo exigía una deconstrucción de los procesos de familiarización de la subjetividad, una alteración de nuestra *reflexión domiciliaria*. A mediados de los 80’, concentrándome en el pensamiento de Hume y de Kant, mi interés por una aproximación filosófica al tema del poder comenzó

a determinarse por la filosofía moderna de la subjetividad. La subjetividad en la modernidad filosófica está determinada -más allá de las contingencias que marcan a la existencia individual- como una “estructura de anticipación” con respecto a la posibilidad de *presentación* de los objetos. Es decir, la donación de las cosas como *mundo* resulta de una especie de “acuerdo” o correspondencia *a priori* entre la subjetividad y las cosas en su carácter trascendente. Se sigue de esto el hecho de que -desde el empirismo- descubrir las leyes que rigen el comportamiento de los fenómenos y hacer comprensible el mundo son una y la misma cosa, pues sería un contrasentido imaginar leyes ocultas, ininteligibles o simplemente trascendentes actuando en la materia. “¿Acaso alguna vez se han formado mundos en tu presencia?”, pregunta Hume por boca de uno de los personajes de sus *Diálogos sobre religión natural*, es decir, ¿podría la subjetividad anticiparse a sí misma, asistiendo al momento anterior a que se establezca la correspondencia entre la mente y un mundo ya sometido al curso regular de los acontecimientos? Tal cosa no es *posible*. Fue precisamente en el trabajo sobre la filosofía de Hume que mi interés por el fenómeno del poder se orientó hacia la teoría de la subjetividad.

Tal vez parecerá extraño lo que voy a decir ahora, pero tengo la percepción de que suprimida la libre circulación de las ideas, el tiempo de la dictadura trajo un clima de densa reflexividad, como si el sólo ejercicio de pensar un texto, de discutir en una sala de clases en el transcurso de un seminario, de desarrollar un trabajo especulativo, etc. comportasen de suyo una actividad crítica. Insisto, hablo de un clima. La filosofía se desarrollaba, pues, para algunos, en correspondencia con una especie de intimidad fracturada, a partir de esa *experiencia cotidiana del límite y la prohibición*. La dictadura nos empujaba hacia la reflexión y hacia el lenguaje. Una anécdota ilustra ejemplarmente esta situación. Hace muchos años, en febrero de 1980, en la ciudad de Coquimbo, unos amigos de izquierda habían organizado un ciclo de cine. Durante un intermedio uno de los organizadores se quejaba de que había en la

sala un tipo que se reía demasiado. Entonces le hice presente que se trataba de un ciclo de películas de Chaplin y que no todos los espectadores estaban dispuestos considerarlas como documentos sobre el poder, aunque se tratara de “El gran dictador”. Con todo, esta anécdota señala la importancia que progresivamente comenzaba a tener el arte para una reflexión filosófica que carecía de recursos para pensar la *experiencia* de su tiempo. Porque no se trataba simplemente de disciplinar epistemológicamente esa experiencia, sino de dar cuenta de esa alteración radical del sujeto moderno que en ella podíamos reconocer. Parecía que el arte ponía en obra precisamente eso que sumía al discurso filosófico en el silencio, el arte hacía posible una *relación con la inmediatez*: encontraba en el arte la posibilidad de un discurso estético que se desarrollaba *desde la misma catástrofe del sujeto moderno*. En efecto, la dictadura era un acontecimiento en el lenguaje de la representación, y se nos hacía cada vez más claro que el lenguaje en el arte no era simplemente un medio de comunicación (y esto implica también la puesta en cuestión de la obra de arte como medio de conocimiento o de pedagogía popular) ni un recurso dócil para las representaciones, porque en los recursos representacionales yacen silenciadas, anónimas, otras posibilidades, ahogadas en la representación. Lo que estaba ocurriendo en el arte generaba expectativas con respecto a aquella alteración de la reflexión domiciliar que mencionaba más arriba. Teníamos con la dictadura la experiencia histórica y concreta de la alteración radical del sujeto que se anunciaba desde Nietzsche, y antes, como desenlace de la modernidad. Pero la reflexión sobre los procesos de producción y circulación artísticos va adquiriendo densidad discursiva en discusión con las ciencias sociales.

Cabe señalar que a partir de los 80' se generaliza en el público universitario una suerte de reflexión “estética” sobre el poder y su “performatividad”. El cine tiene aquí gran protagonismo, entre otros el denominado “nuevo cine alemán”: Herzog, Fasswinder, Schlöndorff; el film “Brasil”; también los ciclos del cine de Chaplin son verdaderos rituales; el teatro de

Juan Radrigan se ve y se lee; la obra “Pedro y el capitán” de Benedetti recorre Chile; se releen las novelas de las distopías, especialmente *1984* de G. Orwell; hay un gran interés por novelas como *El otoño del patriarca* de García Márquez o *Conversación en la catedral*, que rompen el verosímil narrativo, se vuelve sobre la literatura y el teatro de Sartre y su reflexión sobre la libertad, etc. Porque en ese contexto, la *necesidad de comprender*, de articular algún tipo de discurso era casi una necesidad vital. Se relee a Kafka y comienza a llegar la obra literaria y antropológica de Elías Canetti. Era un tiempo de mucha conversación en que se multiplican talleres de discusión de toda índole. La dictadura empujaba a los ciudadanos *hacia el lenguaje*. Pero el ejercicio brutal del poder represivo impone una idea “ingenua” del poder, más aún, impone hacerse una *imagen* del poder, llevar lo irrepresentable a la representación: como cuerpo tentacular, como estructura piramidal, como algo que podría ser denominado todavía con el término “sistema”, como una razón que se ejerce desde el “secreto de estado” y el delirio megalómano del dictador, etc. Crímenes atroces conmovieron a la opinión pública hasta los últimos días de la dictadura. Entonces, era casi necesario pensar el poder como un *sujeto*. Desmantelar críticamente esa representación totalizante del poder será muy pronto también un trabajo con el lenguaje, con autores que por entonces comienzan a incorporarse en nuestras bibliografías: Walter Benjamin, la filosofía post estructuralista, la inquietante antropología de Bataille, la investigación de Guattari sobre las luchas del deseo, entre otros. Ese espacio cotidiano de represión, en que las posibilidades expresivas se encontraban máximamente disciplinadas, normadas por una economía del terror, en que la comunicación ha sido suspendida por los “bandos y comunicados oficiales”, ese espacio, digo, es el que emerge especialmente en los 80’ para el trabajo del arte. Mi trabajo sobre teoría de la subjetividad se orienta hacia la denominada estética neobarroca, en la que me parece encontrar una resistencia crítica a la desazón posmoderna.

Es en ese contexto que surge la estética como un nuevo campo de trabajo para la filosofía. Por cierto, se trata de una disciplina de cruce de discursos críticos de distinta índole que hoy se reconoce internacionalmente, pero quiero subrayar que en Chile surge y se consolida para la filosofía en el tiempo de la dictadura. Yo personalmente, durante mis estudios, nunca estuve en una Escuela de Filosofía en donde existiera la disciplina de estética, hoy por el contrario ésta se incorpora progresivamente a los planes de estudios, precisamente en su condición de campo de transversalidad discursiva que se desarrolla en relación a las tensiones del presente.

Hay una segunda parte para esta historia, la que me limito a esbozar apretadamente aquí, entendiendo que en un coloquio lo gravitante deberá recaer en la conversación. Para nosotros, el fenómeno de la globalización es relativamente reciente, pues como "tema" de impacto social parece venir después de la dictadura militar. Pero, ¿acaso el inicio y el término de la dictadura no tienen que ver precisamente con ese fenómeno de globalización, al menos con la lógica de algo que podríamos denominar simplemente como *lo internacional*? La dictadura, como toda dictadura, nos hundió en la localidad, empujando a la filosofía en su vocación crítica hacia el cuestionamiento y desconstrucción de la "voluntad metafísica de fundamento", pero también –acaso sin saberlo- a favor de la lógica "posmoderna" de lo internacional. En este sentido podría decirse que el filósofo no sólo piensa en relación a su tiempo, sino también en relación a "su espacio". Dado el predominio de lo internacional, ¿cuál es nuestro tiempo hoy? Permítanme expresarlo con una pregunta retórica: ¿Dejan las redes espacio para el tiempo?