

El cinismo del presente es un rasgo constitutivo, sobresaliente y central de la configuración política y cultural hegemónica en nuestra actualidad, que nos conduce a la heteronomía. El cinismo no es solamente una filosofía; es una práctica política cotidiana. En este trabajo especificaremos los hitos significativos del cinismo y su relación con el mesianismo. Cuestionando ambas posiciones, se hace deseable reconstruir la significación de la autonomía individual y colectiva.

La problemática del cinismo tiene pertinencia política y cultural. Indagar sobre esa problemática resulta apremiante en la medida misma en que, a partir del desplazamiento que produce en la participación ciudadana del presente, pone en cuestión la autonomía como principio político. La importancia de esta irresolución nos conduce a preguntarnos por algunas prácticas comunicativas —empresariales, cotidianas, políticas, universitarias, entre otras— que determinan la aparición de esta condición subjetiva hegemónica que es el cinismo. El cinismo del presente puede leerse como un rasgo constitutivo y sobresaliente de la configuración política y cultural que es referida usualmente al neoconservadurismo y al posmodernismo. Con todo, para referirnos al cinismo no es suficiente retornar sobre sus pensamientos primigenios o contemporáneos, en cier-

ta filosofía antigua y moderna o en la política neoconservadora.

Podríamos remontarnos dos milenios para reconstruir etimologías que, al pasar, pueden todavía producir efectos de validez *última* de significados contingentes. Entonces, si bastara la etimología, el cinismo seguiría siendo el nombre de una filosofía *canina*, que nos muerde de rabia, haciendo de las rutilantes indumentarias epocales jirones efímeros: la dentadura del humano extrañado de lo humano nos cortaría la sonrisa con sus dentelladas irónicas.² Pero esta remisión no da cuenta del presente, ni permite referirnos a este sentimiento cínico actual, efecto de unas prácticas discursivas específicas y no de una tradición inalterable y plenamente justificada por su origen. En este sentido, volver sobre la génesis filosófica del cinismo permite clarificar una *distancia* que

en el presente se produce en relación con aquella otra significación.

EL CINISMO COMO PRÁCTICA POLÍTICA

El cinismo no es solamente una filosofía; es antes que nada, una práctica política cotidiana que produce un modo específico de vinculación del ser humano con el mundo histórico social. El cinismo es un significante que en nuestra contemporaneidad *estigmatiza*. Es improbable —pero no imposible— que alguien, aun siendo cínicco, se reconozca en ese lugar. Pero en nuestro contexto nacional, desde hace aproximadamente unas dos décadas, el cinismo como práctica política ha proliferado, y no ya solamente entre las figuras políticas profesionales o profesionalizadas, sino también en campos sociales diversos, implicando sujetos diferentes: sindicalistas, empresarios, universitarios, periodistas, en suma, agentes que participan en la escena pública actual. Esta inscripción no es un rasgo accidental, un atributo distribuido azarosamente: es una condición constitutiva de determinados sujetos sociales que, paradójicamente, tienen una historia específica ligada al mesianismo. Al respecto, cabe como hipótesis de lectura la afirmación de que *el cinismo nace de la negación implícita del mesianismo, siéndole subsidiario*. En este sentido, hay una interrelación constitutiva (o una “dialéctica”) entre mesianismo y cinismo que opera produciendo efectos de cierre de algunas de las incertidumbres del presente.

Indagar en esa tópica permite producir una imagen metafórica que caracteriza el presente que nos toca vivir. Esa metáfora constituye un punto de condensación que refiere a ciertas condiciones de

existencia del presente, lo que no implica recaer en totalizaciones simplificadas y reductivas. Más bien, religa a una formación hegemónica concreta, esto es, al *neoconservadurismo* y a los efectos desmovilizadores que produce, a partir de significar la acción colectiva como amenaza y desestabilización del orden social efectivo. En segundo orden, permite la referencia al *sentido común cotidiano*, que naturaliza lo histórico, planteándolo como *cosa* intransformable.

De estas cuestiones recuperaremos sólo lo que las anuda con el cinismo: la significación de la heteronomía. El neoconservadurismo y el sentido común cotidiano presuponen reglas de juego ahistóricas (del Mercado o de la Naturaleza). Precisamente, *esa intransformabilidad e invariancia presupuesta en las regulaciones —mercantiles y naturales—* es lo que fija estas posiciones en un lugar de heteronomía, en tanto regulaciones exteriores a lo social. Con ello se naturaliza lo político en vez de considerarlo un campo de decisiones contingentes, que refieren a su vez a un campo de antagonismos sociales (etarios, étnicos, de clase, de géneros, entre otros).³

Por lo demás, nuestra problemática es menos poder determinar lo que *significa el cinismo en términos filosóficos*, que en determinar *las operaciones prácticas* que produce esta configuración intelectual, no necesariamente *circumscrip*ta a un género filosófico.

LA FILOSOFÍA CÍNICA ANTIGUA

En primer lugar, cabe retomar a un integrante de las llamadas “escuelas socráticas menores”: Diógenes de Sínope, que junto a Antístenes se destaca en el movimiento de la filosofía cínica. En tér-

minos generales, este filósofo sospechó radicalmente de lo humano, contraponiendo la “convención” -no sólo epocal, sino también a la “convención *en sí*”-, a un imposible “retorno a la naturaleza”, como núcleo de su programa político. Si bien estas ideas no implicaron su retirada de la escena pública o privarse de hacer uso de convenciones como la oralidad, en cambio, lo condujeron a radicalizar su posición al punto de intervenir sólo mediante el escándalo, la provocación y la ironía. Pero, por más incoherente que haya sido esta voluntad de hablar, ello no habilita a desoír sus razones.⁴ Esas razones pueden resumirse en una actitud práctica, ligada a un desencanto radical con el mundo que lo incitó no a cambiarlo, sino al intento de retirarse del mismo. De esta manera,

se propuso combatir las *leyes sociales*, por considerarlas artefactos inicuos. Con la idea del *retorno a la naturaleza*, creía combatir la lujuria civilizatoria: para ello cuestionaba, mediante epigramas morales, las convenciones de la república griega del período del -400/-300. En general, los cínicos antiguos buscaban escandalizar a la sociedad (representando al *individuo* como su *otro*). Su voluntad de sabiduría práctica se concretizaba en el ideal de autarquía, en tanto prescindencia de cualquier elemento exterior, ajeno a *lo propio*. En este sentido, el cinismo prefiguró el *individualismo moderno*,⁵ en la medida en que instauró una denuncia individualista al principismo hipócrita de las identidades comunitarias griegas, alzadas contra el sujeto “veraz” que *el individuo* represen-

Javier Gil

“CÓRDOBA Y LIBERTAD”, 2001. PASTEL Y ÓLFO SOBRE PAPEL.



taba, por más que esta veracidad sólo tenía para aportar gestos burlescos. El cínico antiguo aspiraba a estar más allá de cualquier construcción social, y necesitaba estarlo para pertenecer a cualquiera y poder sobrevivirla. Abolicionista por definición, el cínico, sin embargo, buscaba la *virtud interior* como único parámetro de valor. Diógenes quería morder al malvado. Sin embargo, en el mundo del no-valor (la naturaleza) no hay mal posible. Vivir sin “lastre” cívico, renunciando al mundo social “absurdo y mordaz”, conduce antes que a una *felicidad natural* al reino de la *privación perpetua* –la competición por recursos alimentarios escasos–. Paradójica situación de un *libertino*: buscando la libertad la hizo imposible, por disociar *ley social y libertad* (pensada como *desprendimiento*). Al respecto, cuando a Diógenes de Sínope se le preguntó qué era lo propio, respondió:

*El uso de las representaciones imaginativas. Antístenes me mostró que lo poseo como algo inevitable e inviolable. Nadie puede impedirme, nadie puede forzarme a usar mi imaginación sino como quiero.*⁶

Puede que esa imaginación parezca en primera instancia el *tesoro íntimo* más preciado. Pero, no sólo esa imaginación puede coexistir con el mal del mundo –con sus miserias y desgarramientos, sus esclavitudes e injusticias–, sino que, además, esa imaginación tiene una génesis social. La imaginación, para decirlo con Castoriadis, siempre es instituida por lo imaginario radical, como magma significativa creadora de los “individuos sociales”. Si bien no se trata de reducir la psique a lo socio-histórico, cabe pensarla en sus condiciones de emergencia y existencia: la psi-

que se forma con los límites que “internaliza” –aun para rebelarse posteriormente–, aunque también la internalización establece algunos límites o requisitos:

*El principal entre todos: nutrir a la psique de sentido diurno, lo cual se efectúa forzando e induciendo al ser humano singular, a través de un aprendizaje que empieza desde su nacimiento y que va robusteciendo su vida, invistiendo y dando sentido para sí a las partes emergidas del magma de significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que son las que comparte con sus propias instituciones particulares.*⁷

Sin embargo, el cinismo representa al “individuo” como sujeto absoluto y autosuficiente –que en este punto se encuentra con una metafísica racionalista que también sostiene la creencia en un individuo sustancial–. Pero ese individuo, en tanto debe *retornar a su naturalidad*, sigue manteniendo un núcleo de determinaciones exteriores fijas,⁸ de las que pretende derivar lo social *hipócrita*. En vez de reconocer la contingencia de esta *institución social* y la posibilidad de construir otras, el sujeto cínico ocultó su proyecto existencial en una naturaleza que sólo puede constituirse en legislación práctica de los humanos a condición de una extrapolación ilegítima: hacer de la ley natural una ley social. Con todo, si es posible una acción del individuo sobre la colectividad, ello es posible precisamente por su capacidad de diferenciarse de aquello que le dio lugar. Y esta *diferenciación normativa singularizante* constituye la autonomía. Sólo en las sociedades democráticas es posible la *individualización del individuo*, “...donde la imaginación radical de la psique singular puede a la vez encontrar los medios

sociales de una expresión pública original y contribuir a la autoalteración del mundo social". Se trata, pues, de una co-implicación entre "psique" e "imaginario instituyente"; distinción que el cinismo antiguo desconoce, renegando así de las condiciones de existencia de su propio discurso filosófico y político.¹⁰

El apartamiento de Diógenes del mundo social, entonces, lo condujo a la *renuncia*: en vez de entrometerse en el espacio social —con el eterno riesgo de "contaminarse" con las convenciones construidas por sus coetáneos—, optó por una supuesta identidad "pura", externa al mundo social "contaminado" o "corrupto". Como contraste, también existieron sujetos griegos anhelantes de tomar otras posiciones en la construcción de un devenir histórico. Esos otros sujetos no son "modelos", sino "gérmenes", en tanto "(...) nunca dejaron de reflexionar sobre la cuestión de saber qué debe realizar la institución de la sociedad; y, en segundo lugar, (...) en el caso paradigmático de Atenas, los griegos aportaron esta respuesta: la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común".¹¹

De esas otras formaciones significativas han derivado discursos revolucionarios y, a partir del cristianismo, ese afán transformador ha devenido voluntad de *redimir* el mundo histórico-social, siendo el basamento de la "ideología mesiánica".¹²

Si bien *históricamente* el cinismo precede al mesianismo, *lógicamente*, entre el anhelo de retirarse del mundo social y el anhelo de salvarlo, desde una vanguardia política, no hay una mera contraposición. Es erróneo sostener una pura polaridad

abstracta entre cinismo y mesianismo, puesto que para estar *desencantado radicalmente del mundo hay que haber estado, en algún momento, encantado con el mismo, bien en términos religiosos, bien en términos políticos*. Si esto es cierto, el mesianismo termina conduciendo al cinismo, en un movimiento conceptual recíproco.

EL CINISMO EN EL PRESENTE

El cinismo del presente es un rasgo constitutivo, sobresaliente y central de las configuraciones política y cultural hegemónicas en nuestra actualidad, que nos conduce a la heteronomía. El cinismo no es solamente una filosofía; es una práctica política cotidiana. En este trabajo, especificaremos los hitos significativos del cinismo y su relación con el mesianismo. Cuestionando ambas posiciones, se hace deseable reconstruir la significación de la autonomía individual y colectiva.

El cinismo actual no sostiene ya un programa naturalista. Sin embargo, la práctica cínica actual comparte con el cinismo precedente el desencanto ante el mundo humano, que lo conduce a desentenderse radicalmente si no de su totalidad, sí al menos de *lo común*. Por lo mismo condena *a priori* toda tentativa de transformación política. Todas las iniciativas están condenadas al fracaso, pero no por *accidentes* empíricamente salvables, sino de forma *esencial*, lo que es decir, de manera universal y necesaria. El "cinismo" como vertiente filosófica antigua se basaba en el cuestionamiento de todo convencionalismo social, disparando contra los valores instituidos —instituyendo como *valioso* un retorno imposible a leyes naturales que sólo un realismo político inge-

nuo puede considerarse como poseedoras de valor *normativo*-. Con todo, dentro de su auto-interpretación, *el retorno era una posibilidad* y la figura escandalosa de Diógenes masturbándose en la plaza pública o viviendo en un tonel parecía testimoniar esa creencia.

Los intelectuales cínicos del presente, en cambio, antes que la intemperie del camino o de la plaza, prefieren el confort de un aula universitaria, un despacho ministerial o un púlpito secular desde el que formular una diatriba radicalizada contra la falsa veracidad y legitimidad de *todo* compromiso y *cualquier* esfuerzo de construcción de otro mundo político-social. Ensimismados en su frustración, traspolan experiencias personales al campo de lo posible, haciéndolo el imperio de la veleidad. Caídas sus utopías, condenan proféticamente toda empresa transformadora a la futilidad: la historia es

el desarrollo de la muerte. Inmersos en un enconado escepticismo —y sólo en este borde del escepticismo es cínico—, pretenden convencernos de la vanidad de nuestras búsquedas y luchas. Con todo, esta capacidad de relativizar cualquier proyecto político (a excepción del propio), a partir de interpretarlo como una ilusión risible, muestra su carácter reactivo. (No obstante, en este punto, no se trata de proclamar la expansión ilimitada de las posibilidades individuales y colectivas, sino de indagar en aquello que en una formación histórico-social se constituye como *factible*, dadas ciertas condiciones materiales de existencia o, para decirlo en otros términos, dados determinados “campos de poder”).¹³

Por lo demás, el rechazo a lo humano —un antihumanismo radical— supone como consecuente ético la misantropía: la creen-

Carlos Alonso

“SIEMPRE LOS MISMOS”, 1973 AGUAFUERTI Y AGUATINTA
SOBRE PAPEL.



cia en la prescindibilidad del Otro, dada la presuposición de un "individuo pre-social". Con todo, el cinismo contemporáneo significa algo más que esto. Las razones de esta insuficiencia son múltiples, pero una parece decisiva: estas prácticas son efecto de una derrota histórica absolutizada; es el modo de reactivar una impugnación irónica después de unas décadas de represión militar y civil que han dejado frustraciones colectivas y las huellas de una dificultad para pensar nuevas alternativas históricas. El desencanto radical del presente político¹⁴ se transforma, entonces, en una ontología esencialista (en la que el núcleo absoluto no es otra cosa que la imposibilidad), pero también en una razón práctica —ética y política—. Esa racionalidad trans-muta la contingencia en necesidad abstracta (la imposibilidad), haciendo de la derrota un rasgo de la naturaleza. En ese sentido, también es una antropología específica, que descrea de toda potencialidad humana. Como forma de pesimismo radical ya no cree en las nuevas tentativas humanas —ni en términos de su descabilidad política ni en términos de su factibilidad técnica—. De ahí, nos dicen, que haya que tomar distancia de toda posición "convencional" —a excepción de la convencional posición cínica.

Asimismo, el cinismo presente tiene otra dimensión insoslayable: la disociación radical que produce entre teoría y práctica —planteando una ciega supremacía de una práctica supuestamente "no-teórica", esto es, lo que conocemos como *pragmatismo*—. De ahí que el cínico puede *saber algo y aún así hacerlo*. Este es el punto destacado por S. Žižek, quien cuestiona "(...) la creencia subyacente en la fuerza liberadora y antitotalitaria de la risa, de la

distancia irónica. (...) en las sociedades contemporáneas, democráticas o totalitarias, esa distancia cínica, la risa, la ironía, son por así decirlo, parte del juego. La ideología imperante no pretende ser tomada seriamente o literalmente".¹⁵ Y más adelante, este autor nos dice:

*El sujeto cínico está al tanto de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero pese a ello insiste en la máscara. La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: "ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen". La razón cínica ya no es ingenua, sino que es una paradoja de una falsa conciencia ilustrada: uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así, no renuncia a ella.*¹⁶

A esta razón, contraponen Žizek y Sloterdijk el "kinismo" que "(...) representa el rechazo popular, plebeyo, de la cultura oficial por medio de la ironía y el sarcasmo (...)".¹⁷ En este contexto, las palabras de este autor tienen resonancia:

*El cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kinica: reconoce, toma en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara.*¹⁸

No obstante, contra la suposición idealizante de un kinismo popular generalizado, hace ya unas décadas (1957), R. Hoggart nos advertía de la ambigüedad de los sentimientos populares:

Es fácil deslizarse de la indiferencia al vacío absoluto. Todavía no se ha renunciado a las creencias, pero no hay certeza en lo que se cree. Se experimenta obsesivamente

el sentimiento de inutilidad de los esfuerzos humanos (...). No obstante, entre la clase obrera, estas modernas formas de cinismo superficial aún guardan algo del vigor que se expresaba en la tradición del inconformismo y del escepticismo hacia las demostraciones de ánimo de los patrones.¹⁹

Consideradas estas diferencias entre cinismo y kinismo, es plausible sostener que el *mesianismo* no sólo es condición del cinismo. En última instancia, *ya es un cinismo*, pues *consagra* su imposibilidad: su condición de aceptabilidad es permanecer irrealizado (ser una máscara solemne, una mentira enunciada por los sujetos como verdad). ¿Quién puede sostener hoy que las “salvaciones terrenales” del mesianismo político –de izquierda o de derecha– son algo más que monstruosidades ominosas? Si supiéramos de antemano que los lugares de realización de la supuesta “redención” (o su *costo necesario*) son Auschwitz o el Gulag, ¿seguiríamos todavía en ese camino? Claro que *esas* no son *salvaciones*. ¿Pero cuánto mal han creado las ideologías salvacionistas, henchidas de absolutismo? Tal vez el problema esté precisamente en pensar que podemos *salvarnos*. El cinismo negó –en sus presuposiciones– esta posibilidad, pero en vez de pensar en un proceso de cambio permanente hacia una dirección de autoconducción, nos declaró irremediablemente *perdidos*, como sociedad, y supuso como alternativa una vuelta personal a una plenitud natural, con resabios que también prefiguran una condición restituida. Su mascarada actual es la imposibilidad absoluta.

Por lo demás, tanto el mesianismo como el cinismo surgen de un *imaginario*

político y metafísico en el que el mito divino todavía no se ha destituido. Surgen de la significación imaginaria de un *origen extrasocial de lo social*, de una idea *heterónoma de lo humano*, que podría restituir el Bien Humano –en la Historia o en la Naturaleza– tras la Caída del Hombre. Ambas formaciones filosóficas y políticas mantienen un núcleo mítico compartido –un Sujeto fundador externo–, aunque pongan énfasis en imágenes diferentes. En este sentido, el modelo revolucionario tradicional –la aceleración histórica que culmina en corte político con las tradiciones y relaciones sociales preexistentes– no escapa, en última instancia, a cierto cinismo, aunque se haya erigido en una política redentora: tiene como condición ideológica de éxito o acepta-

Javier Gil

“CÓRDOBA Y LIBERTAD”, 2001. PASTEL Y OLEO SOBRE PAPEL.
(DETALLE)



ción social el fracaso histórico. El consenso de esta militancia revolucionaria se basó, históricamente, en el olvido de la complejidad, en la anunciación de una sociedad feliz que, sin trámite histórico prolongado, fuese alcanzable. Pero enunciada de esta manera, la revolución es un bálsamo imposible, una ilusión de la razón, o mejor, una “astucia” que hizo imposible la emergencia de otro modelo de revolución, mucho menos seductor y más agonístico. Después de todo, no es lo mismo sostener una posición sin descanso, propia a la “revolución permanente” —que es progresiva y pírrica—, que aspirar a la elevación de un “diagrama feliz” propio de una transformación social taxativa —que suprime no sólo lo procesual sino que presume un estado final alcanzado.

La seducción del mesianismo, advenida socialmente hace más de tres décadas en nuestro país, estuvo construida para que fracasase, aun cuando los propios sujetos sólo puedan interpretarlo así retroactivamente: en la propia estructura revolucionaria (de un tipo de práctica revolucionaria) estaba prefigurada la derrota histórica. El mesianismo no conduce a la producción de un mundo reconciliado que es su objeto, sino a un sujeto que ha idealizado de forma dogmática sus capacidades de acción, desconociendo las condiciones históricas.

MÁS SOBRE LA SIGNIFICACIÓN DEL CINISMO

Uno puede reírse en la cara del otro, porque no hay temor a la pérdida, porque no se cree en el valor de lo que se puede perder. El cinismo nos hace espectadores. Nos reímos del patético “espectáculo” de lo social, precisamente porque allí *creemos*

no participar; porque participar sería constituirse en objeto risible. Este espectador risueño, sin embargo, está implicado en su no-participación práctica: acompaña con su mirada la escena que acontece en *otras prácticas*, en las que no toma parte aun siendo parte. El drama humano es significado como una destinación externa o un punto aleatorio. En ambos casos, es una fatalidad que presenciamos implicándonos como espectadores. Por lo demás, los otros han quedado en un lugar de absoluto no-valor, condenándonos a una errancia solitaria. Esa deriva de un escepticismo extremo conlleva el aislamiento de quien ha renegado de todo lazo social —que en vez de interpretarse como condición y límite de su libertad es pensado como mera sujeción.

La risa extendida, propia del cinismo, deja intacta una exterioridad deshumanizada, pero producida por otros sujetos humanos —individuales y colectivos—: nos deja solos, plegados al deseo cínico de no desear ya, y sin poder evitar que otros quieran lo que nosotros hemos abolido. Por lo demás, la imposibilidad de emular plenamente los antagonismos sociales conduce no a la búsqueda de regularlos sino a desentenderse de aquellos procesos que los producen. En vez de un buen antídoto contra la seriedad monstruosa del “sistema”, el cinismo se ha convertido en una fantochada expectante, que divierte como un bufón pero que asegura como un guardián que todo siga igual, pues por definición, si sólo premia el no-valor, cualquier tentativa es una nada risible reabsorbida por una totalidad sin diferencia.

Paradójicamente, la “teoría cínica” es *impráctica*: su impotencia se constata en

el hecho de renegar del individuo como sujeto político. Pero ¿cuánta distancia se precisa para hacer del disvalor un no-valor? ¿Qué actitud conduce de la crítica a las identidades sociales a su impugnación descalificadora? El disvalor, para ser tal, ha debido especificarse socialmente como una relación negativa, que simboliza la ambivalencia para asignarle un sentido político o ético negativo. En cambio, el cinismo transita un camino circular: reconoce el no-valor, construye los valores y disvalores y finalmente los devuelve al sin-valor, a lo no-valorable, para restituir míticamente la ambivalencia del mundo.

EPÍLOGO

El cinismo vive en aquello que se fija como necesario, en aquello que los sujetos viven como intransformable. Es el caso del daño y los padecimientos que se imparten bajo el pretexto de “inevitables”. En nuestra formación social, *sabemos los males que estamos produciendo, en grados diversos, por acción u omisión*. Valgan como ejemplos la existencia de cierta *inteligencia* que se regodea con sus objetos autorreferenciados; los gobiernos nacionales y provinciales que *siguen obedientemente los recetarios eficientistas de organismos internacionales en detrimento de políticas sociales igualadoras*; los empresarios que *echan mano a una retórica de la creación para ocultar su repetición de ilimitadas fórmulas de la explotación encubierta* —legitimando la precarización del empleo y la maximización de plusvalía bajo las nociones eufemísticas de *flexibilización* y *asociación a riesgo*—, apoyada por sindicalistas que simulan amnesia. Ese mundo es lo que nos permite hablar del cinismo del

presente, que no es total, precisamente porque toda hegemonía carece de plenitud, por más cristalización que haya de estas significaciones y prácticas.²⁹

Sabemos los males que estamos produciendo socialmente, pero *aún así* los seguimos impartiendo. Como racionalización unilateral, se sostiene que no caben otras alternativas, que lo otro es el abismo. Pero lo *inexistente* no legitima ninguna *pasividad*: es nuestro agujón, precisamente porque la actualidad está atiborrada de penurias y sacrificios.

Es también nuestro cinismo. La aceptación mayoritaria como parámetro de valor académico; las acreditaciones basamentadas en la violencia simbólica; la proliferación voraz de esa forma-mercancía que son los títulos de posgrado; las investigaciones como extensiones salariales y espacio de distinción; las cátedras como lugares territorializados y jerárquicos; la reclusión de las intervenciones universitarias a espacios académicos; el nepotismo y el clientelismo universitario; la creciente institucionalización de la racionalidad administrativa (con ajustes encubiertos en los planteles docentes y no-docentes); el refugio en teoricismos complacientes y estetizantes, por mencionar algunos hechos prominentes, muestran el vínculo universitario con esta ideología. No obstante, estas prácticas tienen condiciones de existencia y nada hay de sorprendente en que la universidad sea un síntoma de nuestra formación social; síntoma, que por lo demás, no es homogéneo ni permite generalizaciones apresuradas.

No se trata de afirmar una extensión ilimitada del cinismo. Sin embargo, es un fenómeno proliferante, y puede que esté

manifestando una crisis prolongada, una desestructuración profunda que abre oportunidades a nuevas decisiones. ¿Es que las incertidumbres actuales impiden pensar el futuro mismo, o acaso esta crisis es más radical, y sólo anticipamos distopías? ¿Qué resta de las utopías históricas, en tanto sólo permanecen como parusías laicas? Y finalmente, ¿qué intervenciones históricas habremos de hacer posibles, tras la sospecha cínica de que nuestras tentativas *ya están predestinadas a una fantástica irrealidad?*

La imposibilidad, concebida en esa versión cínica, sólo da lugar a la resignación o, en su fase más radical, al conformismo. Con todo, nuestras imposibilidades son *históricas* y por lo mismo no están

Carlos Alonso

"SIEMPRE LOS MISMOS", 1973 AGUAFUERTE Y AGUATINTA
 SOBRE PAPEL. (DETALLE)



determinadas a priori. Son resultantes de un tejido de relaciones desiguales de poder y es en esas condiciones desiguales en las que se decide lo posible. Cambiar el mundo instituido, aunque resulte difícil, es también deseable. El "desencanto radical" no es una *fatalidad* sino un punto nodal del discurso hegemónico que desactiva, mediante la desesperanza, las acciones colectivas.

Nunca fuimos mesiánicos: el despliegue de las ideologías salvacionistas y sus políticas redentoras corroboran su imposibilidad, al terminar encarnando males efectivos. *No podemos salvarnos.* Las pocas veces que colectivamente se persiguió un Bien mayúsculo, la humanidad ha sufrido aberraciones que nunca conocemos suficientemente, como el fascismo, el estalinismo y el nazismo. El capitalismo neoconservador hace del mundo un universo hostil para importantes clases sociales. Sin embargo, ya no pretende redimir a nadie. Su cinismo es evidente, en tanto configura una identidad de mercado que *se ríe de toda pretensión de salvación colectiva —y sólo se limita a constatar su fracaso como sueño realizable.*²¹

Pero, en vez de una resignación y un conformismo generalizados, todavía nos cabe la experiencia de la esperanza. Nuestra tarea es continuar haciéndola posible. Nada de ello conduce a un voluntarismo ciego, pues para ser posible dicha experiencia esperanzada se requiere como condición un *imaginario* en que darse una ley que nos conduce a la "buena vida" es más que una cosa *ilusoria*. Nosotros tal vez no debemos ser pesimistas. Aunque sea un *optimismo limitado*, tenemos la posibilidad ética y política de seguir construyendo lo

que hoy día carecemos y queremos –reactivando un proyecto de autonomía individual y colectiva–. La adversidad de las condiciones materiales de esas luchas es clara. *Los que luchan por otro mundo social necesariamente lo hacen en el contexto* del mundo presente, en el que generalmente esas acciones subversivas aparecen como inoportunas, nostálgicas o arcaicas. Pero aún así, sigue siendo una posibilidad concreta la autoalteración de la sociedad. En

este sentido, el desencanto dominante puede ser también una ayuda, pero no para consolidar una retirada, sino para *dejar de esperar y constituirmos como sujetos esperanzados*. “No se nos ha dado la esperanza sino por los desesperados”,²² decía W. Benjamin en un bello y profundo aforismo. En nuestra desesperación, tal vez, podamos hacer posible otro mundo histórico-social concreto.

Arturo Borra: Técnico en Comunicación Social con especialización en Imagen. Facultad de Ciencias de la Educación - Universidad Nacional de Entre Ríos. Tesis de la Licenciatura en Comunicación Social, con orientación Comunicación Cultural, Educativa y Científica. Becario en iniciación a la investiga-

ción en el proyecto “Comunicación y ciudad: las políticas públicas en las polifonías urbanas. Perspectiva histórica: Buenos Aires- Paraná desde los años 60 hasta el mundo de hoy”, bajo la dirección de la Prof. Alicia Entel, en la Facultad de Ciencias de la Educación, UNER.

1. Este trabajo fue presentado en las V JORNADAS DE COMUNICACION SOCIAL, en la Facultad de Ciencias de la Educación, realizadas durante el 3, 4 y 5 de noviembre de 2000.

2. Hacer un uso así de la etimología no es otra cuestión que remitir la validez de la semántica a la tradición, a los orígenes, en fin, a lo heredado, como si por pasado estuviese eximido del ejercicio de la validación crítica. Este tradicionalismo, ligado a la postergación indefinida de la argumentación (que padece, por tanto, una regresión al infinito), sustituye la instrucción política de las significaciones por un juego de referencias eruditas. Pero este juego no es la etimología misma, sino uno de sus usos efectivos. Cuando esta operación conceptual se produce, el devenir de ciertos conceptos -de lo que todavía no significan, de

lo que no podemos prever en su surco inédito-, aparece reconducido a un pasado prefigurativo, que contendría plenamente el futuro (o lo denunciaría por desviacionista).

3. La noción de «antagonismo» es conceptualizada por E. Laclau en *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Como “exterior constitutivo” supone una desnivelación de una identidad “interna” –para el caso, mercantil o natural- por un contexto conflictivo que la altera y subvierte. Pero ni el neoconservadurismo ni el sentido común cotidiano pueden pensar esta categoría de *identidad relacional*. El “*homo economicus*” es un concepto esencialista que no da lugar a pensar en el carácter histórico-dinámico de las identidades precarias de un sujeto; el “*sujeto natural*” es un concepto igualmente esencialista que no da lugar para pensar otras formas de constitu-

ción histórica de la subjetividad. En ambos casos, las *reglas de juego* tienen un fundamento extra-social y con ello, quedan excluidas de toda consideración acerca de su subversión.

4. En general, la incoherencia no es razón suficiente para excluir de una vez para siempre un discurso del ejercicio de la validación. Con ello, no afirmo que deba sostenerse un discurso teórico incoherente, sino que siempre es posible reformularlo a fin de reintroducirlo en una *discusión crítica, que siempre excede el campo lógico*. Esta reformulación es posible a partir de incrementar la «cooperación textual» (en términos de Jauss) con ese horizonte de sentido, lo cual puede permitir su redefinición lógica y su reintroducción en el juego de la crítica teórico-política.

5. Vale recordar que Antístenes desarrolló el concepto de «autarquía» como valor ético, en tanto «carencia de necesidades» (W. Jaeger, *Paideia*, p. 434) que es un modo de figurar la búsqueda de autosuficiencia, central en la ideología individualista, ya presente en la ética cínica. En este sentido, nos dice Jaeger refiriéndose a Sócrates y a su relación con el ideal de autarquía desarrollada posteriormente por los cínicos: «Su autarquía carece en absoluto del giro apolítico, del retraimiento y la marcada indiferencia ante todo lo que venga del exterior» (op. cit., p.435). Sobre el individualismo en Antístenes, ver también Jaeger, op. cit., pp. 854-5.

6. Citado por Cababié R. B., «El cinismo en la cultura del malestar».

7. Castoriadis, C., *El mundo fragmentado*, p. 69.

8. En este sentido, ciertos tipos de *individualismo* pueden coexistir con la falta de libertad, por lo que el *totalitarismo* no sería una derivación exclusiva de los *colectivismos*.

9. Castoriadis, C., op.cit., p. 71.

10. Más ampliamente, esta empresa parece tan paradójica como cualquier naturalismo —filosófico o político—.

11. Castoriadis, C., *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, p.131.

12. Este argumento se apoya en los planteos de Camus, A. que en *El hombre rebelde* (Losada, Buenos Aires), sostiene que la génesis del mesianismo está dada por el cristianismo, justamente a partir de su concepción de una salvación metafísica posible o *prometida*.

13. En este punto, es claro que no me estoy refiriendo al concepto de posibilidad lógica, sino al de posibilidad *histórica*.

14. Este desencanto no carece de razones: las evidencias traumáticas de las guerras mundiales, las crisis capitalistas, la polarización socioeconómica mundial, el deterioro ambiental, la proliferación de fundamentalismos étnicos y religiosos, las crecientes brechas culturales, entre otras cuestiones, son elementos que dan solidez a esta posición.

15. Zizek, S.: *El objeto sublime de la ideología*, p. 55.

16. Zizek, S., op. cit., pp. 56-7.

17. Op.cit., p.57. Como puede entreverse, el cinismo permite mostrar tras la mascarada de la universalidad, la primacía de una particularidad.

18. Op.cit., p.57.

19. Hoggart, R.: *La cultura obrera en la sociedad de masas*, p. 227-8.

20. Para profundizar en la teoría de la hegemonía, cfr. Williams R.: *Marxismo y literatura*, y Laclau E. y Mouffe CH.: *Hegemonía y estrategia socialista*.

21. A diferencia de la burguesía del S XIX, la noción de un «progreso moral necesario» resulta caduca aún considerada desde una perspectiva de clase: la creciente polarización de la riqueza hace indisoluble el desequilibrio socio-económico que produce la infraregulación del mercado oligopólico que gobierna nuestras economías. Este hecho es reconocido incluso por jefes del Banco Mundial, lo cual muestra el *carácter cínico de esta conciencia burguesa; su mala conciencia* que sin embargo no implica la evitación de esas injusticias sociales (Cfr. Ander-Egg: *Educación y Prospectiva*, pp. 65-6).

22. Citado por T. Adorno: *Crítica cultural y sociedad*, p.148.

- Adorno, T.: *Crítica cultural y sociedad*, Sapec, Madrid, 1984.
- Ander-Egg, E.: *Educación y Prospectiva*, Magisterio del Río de la Plata, Buenos Aires, 1998.
- Cababié R. B.: "El cinismo en la cultura del malestar"; versión electrónica, en http://www.psicologos.org/120JornadasCampos/el_cinismo_en_la_cultura_del_mal.htm
- Castoriadis, C.: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- El mundo fragmentado*, Altaya, Buenos Aires.
- Hoggart, R.: *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Grijalbo, México, 1990.
- Jaeger, W.: *Paideia, Fondo de cultura económica*, México, 1980.
- Laclau, E.: *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994.
- Laclau, E y Ch. Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, S.XXI, Madrid, 1997.
- Roig A.: "Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia", versión electrónica, en <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/argentina/roig/etica/etica2.htm>.
- Williams R.: *Marxismo y literatura*, ediciones península, Barcelona, 1980.
- Zizek, S.: *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México, 1992.