

NIETZSCHE, LATINOAMÉRICA, LA POLÍTICA

Una entrevista con Martin Hopenhayn*

<http://www.javeriana.edu.co/pensar/Disens44.html>

DISSENS: Martín, en tu último libro Después del nihilismo te embarcas en el difícil proyecto de "politizar a Nietzsche en clave emancipatoria". Un esfuerzo teórico semejante resulta particularmente atractivo cuando el fracaso del "proyecto moderno", con su actitud ascética frente a la ambigüedad, el desorden y la contingencia, pareciera reforzar el anuncio nietzscheano del final del nihilismo y la muerte de Dios. Afirmas ahí que la globalización conlleva una agenda radical de secularización y sugieres que esto podría despejar el camino para la realización de una autonomía moral que tú denominas "singularización". Con todo, este problema de la "autonomía moral" se encuentra ligado, por lo menos en ciertos círculos filosóficos latinoamericanos, con una reactualización de los ideales ascético-cristianos del discurso kantiano, ahora en su versión habermasiana, rawlsiana o apeliana, o bien con una revitalización de Hegel y Aristóteles en clave comunitarista. Tu enfoque no vincula, en cambio, la autonomía moral con un proyecto de reorganización macrológica de la vida institucional de la sociedad, como en Rawls y Habermas, ni con un retorno a las "fuentes morales" de la vida comunitaria, como en Taylor y MacIntyre, sino con la lucha local por la diferencia y con prácticas micrológicas de resistencia, al estilo de Michel Foucault. ¿Cómo entiendes estas luchas y estas prácticas en un contexto como el latinoamericano, marcado por la exclusión social de vastos sectores de la población?

M. HOPENHAYN: Creo que la forma de acercarse a este problema es preguntarse por el umbral en que la restricción en las condiciones objetivas comienza a ser también una restricción subjetiva, vale decir, una limitante infranqueable para dicha autonomía moral. En términos kantianos no habría contradicción, pero eso se debe a la astucia de colocar la autonomía en un terreno formal, con total independencia de la circunstancia. De todas maneras, uno podría preguntarse si liberarse de la heteronomía es una decisión puramente interna del sujeto, o si tiene que ver, más bien, con la fuerza con que son impuestas las condiciones que hacen de alguien un ser heterónimo. Si uno considera, por ejemplo, la situación de los excluidos de la modernización y del progreso en América

Latina, resulta poco creíble que en ese marco existan los recursos indispensables para generar un proyecto de autonomía moral.

Por otro lado, existe todo un discurso, a medias pertinente y a medias mitificador, en el sentido de que en los tejidos de la informalidad laboral y segregación territorial, propios de la región, se generan múltiples iniciativas asociativas, redes de apoyo mutuo, inteligencia-en-la-supervivencia, prácticas de recreación de vínculos comunitarios, etc. La pregunta es si todo ese capital sociocultural puede entenderse como un campo específico de singularización, o si mas bien son estrategias de supervivencia que apenas garantizan una reproducción restringida de la vida material, y donde la superación de la heteronomía es inviable. Yo tendería, como siempre, a pensar ambas cosas a la vez. Vale decir: que en el campo de la exclusión hay producción simbólica y hay estrategias para "entrar y salir de la modernidad" (a lo García Canclini), desde donde cabe pensar proyectos de autocreación y emancipaciones parciales en formas alternativas a la lógica dura del capitalismo actual. Pero también hay condiciones estructurales en que el discurso "basista" pasa a convertirse en nueva ideología (con sus implicaciones en términos de falsa conciencia, ocultamiento de contradicciones fundamentales, etc.).

Por otra parte, no está demás retomar la noción de praxis del viejo Marx y preguntarse si de lo que se trata en América Latina es de afirmar que en las múltiples formas de resistencia de los grupos marginados existe una producción simbólica en la que la subordinación es parcialmente conjurada. Pero no pensarlo en términos solamente de actos simbólicos, sino también preguntarse por formas en que sea posible la movilización/resistencia política de los oprimidos y marginados, al punto en que la impugnación del orden establecido pueda conducir a actos de negociación y transacción en torno a bienes, servicios y fuerza política. Es decir, en la medida que la microresistencia genere, real o potencialmente, una pugna redistributiva a nivel macro.

En síntesis, si la autonomía se conquista en la interacción social, y no solo en una decisión abstracta del sujeto volcado sobre sí mismo, las formas que veo posible un "derecho extendido a la autonomía" en el contexto latinoamericano son las siguientes: a) mediante prácticas de resistencia que logran irrumpir en el escenario de las fuerzas políticas; b) mediante formas de sociabilidad alternativas en la base social que, frente a problemas duros como la escasez de recursos, la violencia y la desintegración social,

puedan revertir, aunque parcialmente y a nivel micro, la negatividad que se les impone desde las estructuras macro; c) a través de los llamados Nuevos Movimientos Sociales, que en campos tan diversos como la afirmación étnico-cultural, los derechos humanos y la autogestión local, pudieran recrear prácticas y juicios desde una pregunta por la identidad, por la memoria, por el género, y por la vinculación con el territorio inmediato.

DISSENS: Pero en tiempos de globalización, cuando el Estado-nación ha dejado de ser el lugar de la hegemonía, y en donde resulta cada vez más difícil pensar en algo así como en un "contrato social", ¿cómo sería posible articular esta autonomía de la que hablas en un proyecto político de alcance colectivo?

M. HOPENHAYN: La articulación política de la autonomía tiene una larga historia que va desde la construcción de un poder laico hasta las bancadas verdes en parlamentos europeos, pasando por las revoluciones burguesas, las revoluciones socialistas, los levantamientos más espontaneistas (tipo Comuna de París, mayo del 68, movimientos de trabajadores y estudiantes, etc.). Ciertamente es que hoy día resulta particularmente difícil este nexo, y esto, a mi juicio, por las siguientes razones: a) la massmediatización de la política y la distancia que ello provoca respecto de la vida personal; b) la desmovilización que resulta de la combinación entre democracia representativa y economía de mercado; c) la consagración de un modelo económico-político casi único, sin clara visión, en ninguna parte, de otro que se le pueda oponer; d) la desintegración de los actores "clásicos" de la modernidad, en donde autonomía y poder político confluyan (la clase trabajadora sobre todo).

Pero esto no quita que el desafío esté abierto. Creo que en América Latina este vínculo se ha tratado de tejer en los últimos años, de manera discontinua y parcial, por vías dispersas que no se amalgaman en un cuerpo sólido y extendido: los movimientos por la ciudadanía en Brasil que arrasaron con Collor de Melo; los movimientos de las madres de Plaza de Mayo que lograron irrumpir en el imaginario social; los movimientos ecologistas que han empezado a impactar en la opinión pública; el fenómeno del zapatismo en México; la mayor participación de la gente por efecto de la descentralización política en algunos casos (sobre todo Bolivia). Uno se pregunta enseguida, cuánto hay de real y cuánto de simulacro cuando todos estos retazos de lucha por la autonomía y la singularización logran llegar al poder político al punto de exigir transacciones y

negociaciones. Creo que hay que reconocer en todos estos fenómenos una cierta eficacia, limitada pero no nula.

En un pasaje de mi libro Después del nihilismo planteo que los actos de singularización no tienen por qué ser sólomente individuales, vale decir, que no hay prescripción normativa ni descriptiva respecto de la escala en que la auto-afirmación singular (el paso del león al niño del que hablaba Nietzsche) pueda darse o pensarse. El paso es individual, es colectivo, e incluso es también intra-individual, pues el individuo puede oscilar entre formas de autoafirmación singular y formas de concesión gregaria. Tampoco es forzosamente contradictoria la singularización vs. la transacción, porque en esta última también existen opciones singulares. El modernismo y surrealismo franceses, si bien restringido al campo de la estética, son casos de auto-recreación grupal. Ejemplos pueden haber miles: los hippies en USA, los otavaleos en Ecuador, los movimientos gay y lesbian, en fin. Creo, en suma, que es mucho más fácil pensar la autonomía y la singularización como colectivas que como políticas, o como llegando a incidir políticamente al interior de un Estado nacional.

DISSENS: ¿Coincides, entonces, en que una política emancipatoria en tiempos de globalización no pasa ya necesariamente por la figura moderna del contrato social y, mucho menos, por la construcción de una única "voluntad general" a la Rousseau? ¿Es a esta exaltación del perspectivismo y la proliferación de sentidos, a esta des-generalización de la voluntad, que te refieres cuando hablas de una "politización de Nietzsche"?

M. HOPENHAYN: Me parece muy sugerente la pregunta, o más bien, la respuesta posible contenida en la pregunta. La "voluntad general" es un concepto abstracto, vuelve a meter a Rousseau en las arcas nietzscheanas que habitan en las antípodas. No se trataría de construir una voluntad general, sino una visibilidad general de voluntades singulares (pero no por eso no-colectivas). La cuestión es, más bien, cómo incorporar la cuestión de la diferencia en la negociación política, en la pugna redistributiva de bienes materiales y simbólicos, y en la justicia. Desde una política nietzscheana, sólo por esta vía es posible un aterrizaje en el tema de la voluntad general (concepto que a él lo sacaría de quicio!). El problema podría acuñarse del siguiente modo: la formación de una voluntad política que busque democratizar las opciones de autoafirmación en las diferencias.

DISSENS: Vayamos al tema del nihilismo. La globalización, como lo afirma Giddens, ha conllevado la des-territorialización o pos-tradicionalización de las identidades. Entre nosotros, este fenómeno se hace más evidente en megalópolis como la Ciudad de México, Sao Paulo, Buenos Aires, Caracas, Santiago y Bogotá. Pero algunos intelectuales latinoamericanos ven la disolución de las identidades tradicionales con un aire de nostalgia y adoptan esa actitud marcusiana del "gran rechazo" frente a la globalización. Afirman, por ejemplo, que la transnacionalización de la cultura genera no solo la despolitización de la vida pública, sino también aquellos valores que Nietzsche identificase con el nihilismo: la gregarización y el resentimiento. Situación que creen ver confirmada en la actitud "alienada" de las juventudes urbanas, con su preferencia por los Gettos, el Rock y por otras modas "extranjeras" difundidas por los mass media. Tal actitud "reactiva" sería muy propia de la llamada "generación X" frente a la falta de oportunidades sociales. ¿Cómo relacionas tú la emergencia de las nuevas tribus urbanas en América Latina con la globalización? ¿Nihilismo o revindicación dionisiaca y liberadora de las diferencias? ¿O ambas cosas a la vez?

M. HOPENHAYN: La modernización-en-globalización puede, ciertamente, desembocar en un atrincheramiento cultural y valórico que adquiere rasgos mesiánicos de distinto tipo: movimientos escatológicos de izquierda y movimientos neofascistas de derecha, grupos esotéricos cerrados que objetan en bloque todo lo que huele a modernidad y progreso, cruzadas de "purificación" con distintos códigos morales que se lanzan al terrorismo espiritualista y grupos de fans de estrellas de Rock que promueven un culto satánico (a lo Iron Maiden) o una asepsia militante (tipo Michael Jackson).

Sin embargo, ante la falta de proyectos colectivos y de motivación política, la pertenencia orgánica a un movimiento neotribal o de valores fuertes puede servir como estrategia de identidad social para millones de jóvenes huérfanos de un relato integrador. La juventud popular urbana difícilmente puede aceptar la suave cadencia posmoderna desde su tremenda crisis de expectativas. Es esta juventud quien más interioriza las promesas y las aspiraciones promovidas por los medios de comunicación de masas, la escuela y la política, pero no accede a la movilidad y al consumo contenidos en ellas. Así, estos jóvenes padecen una combinación explosiva: mayores dificultades para incorporarse al mercado laboral de acuerdo con sus niveles educativos; mayor acceso a información y estímulo en relación con nuevos y variados bienes y servicios a los que no pueden acceder

y que, a su vez, se constituyen para ellos en símbolos de movilidad social; una clara observación de cómo otros acceden a estos bienes en un esquema que no les parece meritocrático; y todo esto en un momento histórico, a escala global, donde no son muy claras las "reglas del juego limpio" para acceder a los beneficios del progreso.

En este contexto de exclusión, se busca crear identidades grupales, fusionarse en intersticios y márgenes, revertir la naturaleza del sistema por los bordes, los huecos, las transgresiones cómplices y casi tribales. Las nuevas formas de paganismo buscan el mal, en este sentido, como rebasamiento de control y de la identidad, inundación de la subjetividad en una fusión neotribal o en el olvido extático de sí mismo: drogas, barras bravas en los estadios, recitales de música progresiva. La exclusión se convierte en transgresión, en espasmo, combina la gigantesca oferta de los mercados culturales con un impulso endógeno hacia la impugnación. ¿Qué se impugna? La racionalización de la vida moderna, el disciplinamiento en el trabajo y la regimentación del cuerpo. Amor libre o erotismo furioso, baile sin reglas, música sin armonía o la recurrente desnivelación del alma: en todas estas manifestaciones recurre un cierto impulso pagano. Sobre estas pulsiones se constituyen identidades frágiles, fugaces, cambiantes.

La proliferación de tribus urbanas es sintomática. Rock, fiesta improvisada, encuentro esotérico, manifestación espontánea, barras de fútbol, grupos anfetaminizados o cannabizados, danzas terapéuticas, constituyen balbuceos tribales por cuyo expediente se busca este coqueteo con lo no domado: como rebasamiento y fusión en el rebasamiento, autodisolución o fiesta dionisiaca en que convive la alienación del yo con la liberación del yo. Nuevo panteísmo urbano despoblado de dioses pero hiperpoblado por energías; nuevo paganismo envasado en mil rituales que invitan a romper el tedio de la individualidad o el sopor de la consistencia.

¿Pero hay algo más, o el gesto se agota en este grito que mira hacia el cielo? Quizás el paganismo neotribal de nuestras ciudades latinoamericanas responde todavía a una sed de utopías: voluntad micro-utópica que busca aglutinarse en tribus o pequeños grupos y que quiere constituir imaginarios irreductibles a la lógica del mercado, al consenso de superestructura y a la racionalización del trabajo. New Age, rockero, hooligan, no-blanco, rapero, salsero, chamán de ciudad, no-racional o no-productivo: no rompen el consenso político-institucional ni la racionalización productiva, pero sí revelan un exterior al interior

del mundo que dichos consenso y racionalidad han construido y que producen. Ese principio de des-unión es a la vez re-unión fuera de las rutinas de contención y operacionalización de la energía. Allí la vida vuelve siempre a manifestarse como discontinuidad, exceso de individuación o de disolución de la norma gregaria, cambio de marcha en el continuum, juego de contrastes. Como extrañeza y vértigo, como desequilibrio y anomalía, estas formas del mal guardan una última relación paradójica con el sistema: lo preservan de la entropía de la hiperracionalización, permiten líneas de fuga, pero, a la vez, revelan sus límites y lo rebasan en los intersticios.

DISSENS: Es claro, entonces, que la globalización puede movilizar energías liberadoras, que no pasan necesariamente por los canales institucionales por donde circulaba el discurso moderno de la emancipación. En alguno de tus artículos has dicho que la globalización promueve el enriquecimiento multicultural, la heterogeneización de lenguas, ritos e imaginarios simbólicos. Y en *Ni apocalípticos ni integrados* defiendes la tesis de que, por causa de su propia historia de mestizajes, América Latina se encuentra potencialmente preparada para afrontar este reto global de la multiculturalización. No obstante, el discurso del mestizaje ha jugado en Latinoamérica como un dispositivo "apolíneo" que oculta las asimetrías sociales y las resuelve en una estética de lo bello, a la manera de Vasconcelos con su teoría de la "raza cósmica", de Carpentier con el discurso de lo "real-maravilloso" o, más recientemente, de tu compatriota Pedro Morandé con la idea del "Ethos barroco". ¿Cuál es el sentido que das a la categoría de "mestizaje"?

M. HOPENHAYN: Mi uso del mestizaje como concepto dista mucho de la idealización esencialista que hacen de dicha categoría sus expositores clásicos y no tan clásicos. En otras palabras, no recorro al concepto para dignificar la exclusión ni dotar de aura el crisol de razas. En el mismo capítulo de "vibraciones transculturales" de *Ni apocalípticos ni integrados* hago hincapié en que no pretendo pasar por encima de las exclusiones, las asimetrías sociales o la racionalización sistémica del capitalismo tardío (aunque no en estas exactas palabras). Tampoco busco antropologizar la política ni mistificar un encuentro hispano-indígena como si en dicho encuentro no hubieran existido vencedores y vencidos, expoliadores y víctimas. Lo que intento es recuperar, o más bien reinventar el término como metáfora de un mundo que, a mi juicio, se encamina a un largo período de transacciones de identidad, tanto en el nivel subjetivo personal como en niveles más agregados. Reconozco en mi planteo algo de "wishful thinking", vale decir, no oculto una

expectativa de ver en las aleaciones transculturales (desde la música hasta la lengua) un espacio propicio para ejercitar la recreación de identidades, la re-territorialización en la relación local-global, la expansión de la perspectiva en la exposición al otro-distinto. En lógica habermasiana, el mestizaje, tal como yo quiero pensarlo, constituye el lugar posible tanto para líneas de fuga respecto de la ratio sistémica, como para la recreación de los mundos de vida. Por supuesto, sin bajar la guardia crítica respecto de los efectos excluyentes de la globalización y la expansión del MacMundo, del American Way of Life.

Se me podría reprochar que no es feliz el término que utilizo dada su carga semántica acumulada. Pero también hay un uso deliberado del término del mestizaje para "inocular" esa carga semántica con un principio de diferenciación. En otras palabras, y partiendo de la base de que en la carga semántica de los significantes se juega también (aunque no exclusivamente) una lucha política por la emancipación de la subjetividad, creo importante infiltrarme en un concepto que ha sido históricamente ideologizado, y tratar de revertir su carga desde dentro. Dicho de manera menos ruda, me seduce el viejo método de dialectizar aquello que se pretende esencial o sustancial. Poner en movimiento el concepto a la luz de un nuevo escenario, obligarlo a repensarse en el marco de una globalización cultural que pide hibridaciones, transacciones de identidad (y entre sistema y mundos de vida) y corroe toda pretensión esencialista.

En cuanto a América Latina, vuelvo a preguntarme si el mestizaje que la recorre étnicamente constituye un activo para asumir el desafío de la multiculturalidad en buen pie. La verdad es que me caben dudas por la posición periférica de la región, vale decir, por no estar en el núcleo desde el cual se difunden modos de vida. Pero al mismo tiempo creo que como región, en su totalidad, sí posee una densidad cultural que debiera permitirle hibridaciones sin alienarse en el MacMundo. Pienso sobre todo en aquellos países con mayor densidad cultural propia (México, Mesoamérica, el mundo andino, Brasil, el Caribe, y en cierta medida Colombia). El ejemplo más fuerte es México: situado bajo la égida del Norte, integrado económica, productiva y comercialmente al mercado norteamericano, y sin embargo bastante irreductible en su identidad (o identidades), capaz de relacionarse de igual a igual en este punto frente a los Estados Unidos. Me pregunto si hay más norteamericanización de México hoy día que mexicanización de los Estados Unidos. Este ejemplo podría extenderse a los cubanos y a otros países de América Central y el Caribe. No creo que esté, pues, todo dicho en esta materia.

DISSENS: Gracias Martín por esta entrevista.

Bogotá / Santiago de Chile, Septiembre de 1998

*Martin Hopenhayn. Chileno, graduado en Paris en 1979 con una tesis dirigida por Gilles Deleuze. Autor de los libros: Ni apocalípticos ni integrados (Santiago 1994) y Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault (Santiago 1997).