



DISONANCIA SOCIAL

MARTIN ARTIACH ORAA (MATTIN)

DIRECTORES DE TESIS:
RAY BRASSIER Y JOSU REKALDE

2017

DOCTORADO INTERNACIONAL REALIZADO EN COLABORACIÓN CON:



AGRADECIMIENTOS:

Quisiera agradecer especialmente a Ray Brassier por su enorme motivación intelectual, por su amistad y por su disposición a ayudar con este proyecto, a Josu Rekalde por estar siempre ahí y ayudar cuando ha sido necesario, a Lisa Rosendahl por su constante apoyo y aguantar mis largas ausencias y a mi familia por sus ánimos, a Noah Brehmer por su exhaustiva revisión de los textos, Iñigo Eguillor por la traducción al castellano, Marina Vishmidt y Cristina Gomez Barrio por los informes, Dafni Krazoudi, Danai Liodaki, Ioannis Sarris, and Eleni Zervou por interpretar durante tanto tiempo esta partitura imposible, Pierre Bal-Blanc por invitarme a participar en documenta14.

Gracias a Anthony Iles, Enrike Hurtado, Eleni Riga, Carlota Gomez, Paul B. Preciado, Aziza Harmel y el equipo de documenta14, Oier Etxeberria, Xabier Erkizia, Leire Vergara, Eremuak, Instituto Vasco Etxepare, Tabakalera, Acción Cultural Española (AC/E), Mirene Arsanios, Angela Harutyun, Sami Khatib, Walik Sadek, Samo Tomšič, Octavian Esanu, BICAR, AUB (departamento de filosofía), Ikersoinu.

Sobre la alienación: fue presentado por primera vez el 7 de noviembre de 2014 en el Departamento de Historia del Arte de la American University of Beirut. Una versión anterior de “Ruido como artificio” se presentó durante la conferencia Noise and the Possibility of the Future organizada por Warren Neidich, que tuvo lugar en el Goethe Institute en Los Angeles el 7 de marzo de 2015. Una versión anterior de la introducción se presentó en el festival *Continuous Verb* el 29 de octubre de 2016 en el National Museum of Contemporary Art, Seúl. “Una forma extrañada de conciencia” e presentó en BICAR, en la T-Marbouta Library, Beirut, el 2 de diciembre de 2016. “Alienación después de Metzinger” se presentó el 23 de febrero de 2017 en la Escuela de Invierno *Phenomenology and the Framework of Givenness*, junto con Ray Brassier, University of Tübingen. “Mercantilización de la conciencia” se presentó el 10 de marzo de 2017 en la conferencia Historical Materialism, American University of Beirut. *Disonancia social*, la partitura instruccional se presenta en documenta14 tanto en Atenas como en Kassel.

ANTI-COPYRIGHT

ÍNDICE

1. ALIENACIÓN DESDE ARRIBA

1.1 LA ALIENACIÓN EN MARX

1.2 UNA FORMA EXTRAÑADA DE CONCIENCIA:
LA ALIENACIÓN Y LA DISONANCIA SOCIAL

2. ALIENACIÓN DESDE ABAJO

2.1 ALIENACIÓN DESPUÉS DE METZINGER

2.2 LA MERCANTILIZACIÓN DE LA CONCIENCIA.

3. LA ESTÉTICA DE LA ALIENACIÓN

3.1 EL RUIDO COMO ARTIFICIO

3.2 LA IMPROVISACIÓN DESPUÉS DE BRECHT

4. PARTITURA: DISONANCIA SOCIAL

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN:

Arnold Schönberg: todos los tonos pueden tratarse de igual manera
John Cage: todos los sonidos pueden tratarse de igual manera
Siguiente paso lógico: todo el mundo puede tratarse de igual manera
[licencia creativa]

¿Por qué podemos aceptar que todos los tonos puedan tratarse igual o que incluso todos los sonidos puedan tratarse igual, pero nos resulta extremadamente difícil concebir la posibilidad de que todo el mundo sea tratado de igual manera? Vivimos bajo un sistema económico que hace imposible la igualdad social. Alguien podría señalar que se trata de distintos tipos de registros: los dos primeros son estéticos y el tercero es socio-político. Sin embargo, hoy podemos afirmar que estos registros están muy interrelacionados. Por otro lado, la música y el arte han estado extendiendo sus límites hacia el ámbito de lo social. Nos hemos acercado a un momento donde son muchos los que reclamarían que casi todo podría convertirse en arte o en música: desde los productivistas, a los situacionistas, pasando por Fluxus y sus composiciones irrealizables. Pondré dos ejemplos contemporáneos que me vienen a la cabeza que difuminan lo social con la estética - el primero en el terreno de la música y el segundo, en el arte:

1. El 14 de septiembre de 2012, los músicos improvisadores Taku Unami y Jarrod Fowler fueron invitados a un concierto en el Hampshire College en Massachusetts. Para su contribución, Unami y Fowler decidieron esconderse el uno del otro en los arbustos fuera del lugar de la actuación. El organizador les estuvo buscando durante largo tiempo y no fue hasta las 11 de la noche, una vez que ya todo el público había abandonado la sala, cuando finalmente dio con ellos. Los músicos explicaron que esconderse fue su contribución al concierto. El organizador no comprendió la ‘contribución’ de los músicos y se puso extremadamente furioso. Si alguien

se preguntara de dónde procedía el elemento sónico, solamente habría que pensar en lo que Unami o Fowler, o el público en la sala, pudieron haber escuchado mientras el concierto se suponía que iba a tener lugar. Sin embargo, este concierto cuestiona radicalmente su propio marco y la función de la improvisación y la música dentro de un contexto específico. A día de hoy, un organizador puede que tenga problemas en aceptar esto como un concierto, pero precisamente es por esto por lo que este concierto llevó más allá sus propios límites y provocó pensamiento.

2. Otro trabajo performativo que lleva más allá la línea entre el arte, la vida y lo social, es el trabajo que la artista libanesa Lina Issa realizó como parte de su residencia artística en Iaspis (Estocolmo) en 2010. El trabajo se tituló *What If I Took Your Place*. Issa puso anuncios en distintos lugares por toda la ciudad pidiendo a la gente que permitiera a la artista ocupar su lugar en el trabajo, en casa o donde fuera durante una hora, un día o un mes. Distintas personas aceptaron e Issa tomó el lugar de estas personas que ansiaban un descanso en su vida diaria, ya fuera en el trabajo, en casa o en sus relaciones.

Como vemos, el arte se introduce cada vez más en la vida diaria. Por otro lado, las relaciones capitalistas se infiltran en las formas de comunicación más íntimas (como tu teléfono móvil, tu entrenador personal, tu terapia), en nuestros sentimientos (a través de pastillas y productos químicos) y hasta en las formas más abstractas de las relaciones económicas (comercio de alta frecuencia, el mercado de futuros financieros y demás).

Por lo tanto, podríamos decir que estos dos registros diferentes -el estético y el sociopolítico – están muy interrelacionados a día de hoy. Debido a esto, reclamar una cierta autonomía en el dominio

estético bajo condiciones contemporáneas es algo radicalmente cuestionable. En esta situación, el dominio estético puede permitir ciertas formas de experimentación que exploren estas interrelaciones. Por otra parte, la subjetividad del artista es algo paradigmático en la era freelance, en el sentido de que uno ha de auto-motivarse, ha de ser adaptable y oportunista; mientras que por otro lado, el terreno de lo artístico es en donde la libertad de expresión y de discurso se suponen que deben ser explorados sin prescripciones. Por tanto, me gustaría afirmar que si alguien quiere explorar cómo estamos producidos como sujetos por las condiciones actuales, el artista y el músico son buenos ejemplos a explorar, precisamente porque se supone que son los ‘sujetos más libres’, mientras supuestamente mantengan un nivel crítico. Por ponerlo de manera simple: el artista muestra una fuerte voluntad individual, la cual posee la otra connotación de su adaptabilidad social en la relación laboral. Este proyecto consta de dos partes: una teórica que rastrea el origen del concepto de alienación de diferentes maneras y desarrolla la idea de la disonancia social como un concepto y, en segundo lugar, *Disonancia social*, una partitura instruccional que explora estas connotaciones conceptuales en la práctica. Esta partitura se llevará a cabo en documenta 14, tanto en Atenas como en Kassel, de abril a septiembre de 2017.

OBJETIVO: LA IDEOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA DE LA CÁMARA ANECOICA
(CAGE AS A CAGE-CAGE COMO JAULA)

Este proyecto consta de dos partes: una teórica, que rastrea el origen del concepto de alienación bajo diferentes formas y desarrolla la idea de la disonancia social y, después, una composición instruccional que se representará en documenta 14, en Atenas y en Kassel de abril a septiembre de 2017. Para esta composición instruccional, tomaré como punto de partida *4'33"* de John Cage, en el sentido de que esta pieza permitió el contexto principal. *4'33"* demostró que cualquier sonido puede ser

tratado como igual o como música; y lo que es más, en una situación social sería imposible percibir el silencio. Sin embargo, se supone que el público oye los sonidos en ellos mismos, tal como son, independientemente de su contexto y significado. Cage intentaba generar un cubo blanco o una caja negra artificial, esto es, el contexto en el que el material se presenta, debería ser lo más neutral posible, separado de su realidad diaria, como una forma de centrarse estrictamente en el material estético. En *4'33"*, has de aislar los sonidos y escucharlos como música, olvidando la totalidad del contexto en el que se producen.

It was after I got to Boston
that I went into the
anechoic chamber at Harvard
University.

Anybody who knows me knows
this story.

I am constantly telling it.

Anyway,

in that silent room,

I heard two sounds,

one high and

one low.

Afterward I asked the engineer in
charge why, if the room
was so silent, I
had heard two sounds.

He said,

“Describe them.” I did.
 He said,
 “The high one
 was your nervous system
 in operation.
 The low one was
 your blood in circulation.”¹

Esta famosa historia recoge el testimonio de John Cage tras estar en una cámara anecoica en 1951, lo cual influyó enormemente en la creación de *4'33''*. Como muy bien apunta Seth-Kim Cohen, este momento marca “el mito de la creación de su estética: una estética resumida en su proclama “que los sonidos sean ellos mismos.””²

La disonancia social toma este momento – la creencia de John Cage en los sonidos como ellos mismos – como un ejemplo de cómo el desmoronamiento del yo, del individuo y del sujeto, provoca un tipo de pensamiento que hace que el yo individual finja poseer agencia, lo cual alimenta lo que yo llamo la narrativa del yo. Cuestionaré esta agencia a un nivel individual y defenderé que esta agencia está socialmente constituida. Esto se conseguiría distinguiendo entre lo que entendemos por yo, individuo y sujeto.

¹ De la conferencia de John Cage *'Indeterminacy'*, de 5'00" a 6'00", en *Die Reihe* n° 5, edición en inglés, p.115 (1961, Theodore Presser Co., ed. Herbert Eimert y Karlheinz Stockhausen). Traducción del texto: Fue después de llegar a Boston/cuando me dirigí/a la cámara anecoica de la Universidad/de Harvard./Todo el que me conoce, conoce/esta historia./La cuento todo el rato./Bueno/en aquella silenciosa sala/escuché dos sonidos/uno alto y/otro bajo./Después pregunté al técnico/responsable por qué si la sala/era tan silenciosa/había oído dos sonidos./Él me dijo/”Descríbelos”. Lo hice./Dijo/”el alto/era tu sistema nervioso/en funcionamiento./El bajo era/tu sangre circulando”.

² Seth-Kim Cohen, *In the Blink of an Ear: Toward a Non-Cochlear Sonic Art*, London: Bloomsbury, 2007, p. xvi.

También implicaría romper con la idea de escuchar como una cámara anecoica ideológica: por la cual, la escucha es solo una acción que te relaciona con el sonido; donde lo sónico se enfatiza a costa de comprender la interrelación entre lo que reclamemos como música y los valores que produzcan dicha reclamación (y aquí subyace la interrelación entre la forma en la que el valor en un sentido cultural y el valor en un sentido económico están interconectados). La comprensión de John Cage de dejar que “los sonidos sean ellos mismos”³ y de sus ideas políticas (anarquismo) son similares, en el sentido de que “los sonidos como ellos mismos”⁴ han de percibirse de manera individual, fuera del continuo social, de manera similar en la que el anarquismo -especialmente en la tradición americana - enfatizaría la idea del individuo como poseedor de su propia agencia. Esto es lo que yo llamo la ideología de la experiencia de la cámara: donde se pone el énfasis en la experiencia individual sin tener en cuenta cómo estamos socialmente determinados. Para poner en duda esto, quiero 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 (explicaré esto más tarde vía Wilfrid Sellars). La pregunta aquí es cuál es el tipo de sociabilidad que está en juego. La composición que propongo explora dicha sociabilidad. Entiendo que esta exploración sería estetizada al mismo tiempo, pero incorporará un conocimiento y una auto-reflexión de su propia estetización. Dicho esto, el énfasis no sería bajo términos estéticos, sino cómo la recuperación estética está dentro de una ideología más amplia de las relaciones capitalistas y hasta qué punto podemos afirmar poseer agencia. En realidad, el pensamiento racional será un vector para explorar nuestra agencia o nuestra falta de agencia.

Aquí la agencia se entiende como la capacidad para comprender las reglas y normas que nos gobiernan

³John Cage, ‘Experimental Music’, en *Silence: lecture and writing*, Middlesex County: Wesleyan University Press, 1973, p.10.

⁴ La relación entre este tipo de pensamiento y las teorías de Clement Greenberg está bien explicada en el libro de Seth-Kim Cohen, *In the Blink of an Ear*, p. xvi.

y ser capaces de actuar sobre ellas, generando nuevas reglas que generen autodeterminación. Este proceso se convierte en el sujeto sometiéndose a las reglas, y de esta manera, se convierte en agente de libertad.⁵

LA ALIENACIÓN COMO CONDICIÓN POSIBILITADORA PARA EXPLORAR LA DISONANCIA SOCIAL

Mientras que el liberalismo económico puede contarse entre los intentos para reprimir el nexo entre alienación y producción de subjetividad, la filosofía moderna se inauguró por el encuentro de la alienación bajo la forma de una duda radical. Fue en el trasfondo de este encuentro con una problemática, que permaneció inconcebible en la premodernidad, cuando la filosofía pudo abolir la teoría premoderna del sujeto, del alma metafísica. El problema de la alienación podría verse entonces como la línea que marca la premodernidad y la modernidad filosófica. Samo Tomšič, 'Theory of Unconscious and Politics of Labour'

La alienación entendida aquí es una parte constitutiva de la subjetividad. La pregunta es, ¿qué tipo de subjetividad se está produciendo? Para tratar de responder a esta pregunta, llegamos a la teoría de la disonancia social, la cual explora la discrepancia entre nuestro narcisismo individual y nuestra capacidad social. La clave es comprender cómo podemos superar lo primero para acelerar lo segundo y lograr la igualdad. Por lo tanto, esta investigación trata las siguientes preguntas: ¿Qué es el yo? ¿Cómo estamos contruidos como sujetos a través de la ideología? ¿Cómo nos relacionamos con el sistema económico del que formamos parte? ¿Cuál es nuestra capacidad para la agencia en el sistema y en general? El concepto de alienación - el cual está ampliamente explorado tanto en el marxismo como en la estética - es crucial a la hora de responder a estas preguntas. La alienación en Marx es un concepto

⁵ Ver Ray Brassier 'Unfree Improvisation/Compulsive Freedom'. Disponible en: http://www.mattin.org/essays/unfree_improvisation-compulsive_freedom.html (accedido el 22 de mayo de 2017).

que cuestiona las asunciones de lo que creemos que somos nosotros mismos y cómo nos relacionamos con la producción. Este término ha sido fuertemente criticado por presuponer que el ser humano posee unas cualidades esenciales de las que estamos alienados, que hay una posición originaria que podríamos recuperar. Estoy absolutamente en contra de este argumento, en otras palabras, hay algo que hemos perdido y que deberíamos intentar recuperar. De hecho, el argumento tomado aquí es el que afirma que esto es una forma de mitificación:

Desde el punto de vista de esta presumiblemente, auténtica y fundamental, pero, en realidad, ficticia imagen de la subjetividad, la alienación aparece como una señal del fracaso del individuo para vivir a la altura del ideal propagado por las doctrinas económicas capitalistas. Los sujetos se ven obligados de salirse del estado de alienación, siendo el segundo considerado como el asunto privado y el problema personal del sujeto. Aquellos que no tienen éxito en desalienarse son tratados como fracasos sociales.⁶

Por el contrario, yo entiendo la alienación como un concepto que nos permite desmitificar cómo se produce el yo y cómo está relacionado con la producción de mercancías. Mediante esto, nos puede mostrar cómo estamos contruidos a través de las diferentes formas de mediación:

- Cómo los individuos están dentro de unas relaciones abstractas de producción que, por su parte, condicionan nuestra acción y nuestro pensamiento
- Cómo la idea del yo como propietario de sus experiencias es una ilusión
- Cómo se produce nuestra agencia a un nivel social

En mi investigación, me intereso en observar estas diferentes nociones materialistas de la

⁶ Samo Tomšič, 'Theory of Unconscious and Politics of Labour', en *Critique of Libidinal Economy*, a publicarse.

alienación y en explorar sus interconexiones. Discrepo en que el concepto de alienación nos permite desmitificar no solamente concepciones previas de la religión y la economía política burguesa, sino también la idea del yo como propietario de experiencias.

Por tanto, comenzaré con Marx, quien analizó detalladamente que nuestra condición alienada en la producción de mercancías es lo que produce una concepción distorsionada del mundo y de nosotros mismos:

Una mercancía es, por tanto, algo misterioso, simplemente porque dentro de ella el carácter social del trabajo del hombre se le presenta como un carácter objetivo sellado bajo el producto de ese trabajo; porque la relación de los productores de la suma total de su propio trabajo es presentado como una relación social, existente, pero no entre ellos, sino entre los productos de su trabajo. Esta es la razón por la que los productos del trabajo se convierten en mercancías, cosas sociales cuyas cualidades son, a la vez, perceptibles e imperceptibles para los sentidos [...] Son sólo relaciones sociales definitivas entre los hombres que asumen, a sus ojos, la fantástica forma de una relación entre cosas.⁷

La forma en la que nos concebimos a nosotros mismos es algo históricamente específico, y en el capitalismo, el individuo aparece como poseedor de la habilidad para ser auto-suficiente – en tanto que tienen dinero (en oposición a los modos previos de producción donde existía la necesidad de una interdependencia directa). En el capitalismo, incluso los reyes necesitan pagar el pan en la panadería. El sistema legal y el sistema democrático representativo, el cual otorga ciertos derechos al individuo, va de la mano del desarrollo del capitalismo. Por tanto, debido a que nuestras vidas están mediadas por la forma de la mercancía, entendemos nuestra reproducción social, como yos, en términos de salarios. Incluso el cómo se produce el valor de la mercancía (el proceso de valorización) está fenomenológicamente bloqueado mediante muy diversas y complejas formas de mediación. Estas

⁷ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy Volume 1* (1867). London: Penguin, 1976, p.72.

mediaciones hacen casi imposible percibirnos como personas, sino más bien, nos relacionamos entre nosotros a través de cosas. Estas mediaciones ideológicas en el capitalismo sirven para reproducir condiciones contrarias a nuestros intereses. El capitalismo nos otorga un cierto sentido de agencia a través de la libertad de vender nuestro trabajo y para ser consumido. Sin embargo, esta libertad bajo las condiciones actuales, es una muy fragmentada y distorsionada forma de libertad donde el individuo posee un cierto número de opciones disponibles, pero ninguna que pudiera cuestionar las reglas y condiciones básicas del individuo. Por ejemplo, no existe la opción de abandonar la relación con el capital.

En la estética, las nociones de la alienación, el extrañamiento y la desfamiliarización se han usado especialmente en el arte moderno, el teatro, la literatura y el cine para reproducir lo no familiar para que parezca familiar, animándonos, así, a cuestionar los mecanismos de la producción que aparecían como naturales o neutros (nos vienen a la cabeza Viktor Shklovsky, Sergei Tretyakov, Bertolt Brecht, Jean-Luc Godard, Yvonne Rainer, Straub-Huillet). Estas técnicas nos permiten cuestionar nuestros modos habituales de percepción. En este sentido, el uso de la alienación en la estética ha sido una condición posibilitadora de pensamiento y de práctica.

En el ruido y la improvisación -los contextos en los que trabajo – se han usado algunas de estas técnicas anteriormente, obteniendo poderosos resultados. Sin embargo, mi pega es que se han vuelto convencionales y han perdido su valor crítico original. Este es particularmente el caso cuando continúan invocando al yo como el agente definitivo de la libertad. Mi investigación reexamina el uso de Marx de la alienación a la luz de la desmitificación de la individualidad de Thomas Metzinger y el trabajo de Ray Brassier sobre el potencial emancipatorio de la auto-objetivización racional. Mi

investigación busca sintetizar estos recursos teóricos para poder desarrollar nuevas técnicas para un uso contemporáneo de la alienación en la estética, y más específicamente, en las prácticas del ruido y la improvisación.

METODOLOGÍA

La metodología usada para responder a tales preguntas incluye rastrear los avances filosóficos de los conceptos de alienación, que han estado íntimamente conectados a la cuestión del sujeto. Esto, a su vez, demanda la cuestión de qué significa la libertad y quién o qué puede ejercerla. Este rastreo filosófico se combina, entonces, con la inclusión de nuevas ideas y conceptos durante situaciones performativas, una constante integración de teoría y práctica (llevándome a reconsiderar la noción de la praxis) y de esta manera, descubrir a través del trabajo de Wilfrid Sellars que la división teoría/práctica es algo problemático. Mediante esto, comencé a desarrollar lo que llamé praxis constituyente, una praxis que trata de entender su propia condición mientras genera sus propias reglas y normas. El concepto de libertad aquí se entiende de manera diferente al significado frecuentemente adscrito en la improvisación: la libertad es un logro cultural que necesita generar sus propias reglas y normas, ya que no hay libertad sin normas. Aquí se halla el intento de desarrollar una praxis más allá de la libertad del yo. El lector verá repetido este argumento a lo largo de este trabajo, siendo expandido mediante la incorporación de nuevos hallazgos en el desarrollo del concepto de la disonancia social. Algo similar

ocurre en muchos de los videos que documentan la interpretación de la partitura *Disonancia social*.

Aquí podemos entender la repetición como en la música minimalista, en el sentido de que un motivo similar vuelve otra vez pero siempre con diferencias.

LA DISONANCIA SOCIAL COMO FORMA DE AHONDAR EN LA REALIDAD

A veces la gente se aferra a una creencia central que es muy poderosa. Cuando se les presenta una evidencia que va en contra de esa creencia, la nueva evidencia no puede ser aceptada. Crearía un sentimiento extremadamente incómodo llamado disonancia cognitiva. Y como es tan importante proteger esa creencia central, racionalizarán, ignorarán e incluso negarán cualquier cosa que no encaje con su creencia central.
Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*

En la improvisación se da una comprensión sobre la posibilidad de expresar libertad con tu instrumento sin ningún tipo de mediación, como la partitura. La clave es que cuando requizas el instrumento y tú mismo te conviertes en el instrumento, comienzas a darte cuenta de lo instrumentalizado y lo incrustado que estás en varios procesos de mediación, que tienen que ver con mediaciones abstractas del capitalismo, con su lenguaje y demás. Por lo tanto, la libertad que creías que tenías, era inevitablemente una ilusión. Esta es una forma de disonancia cognitiva, pero sin embargo, social. Esto también cambia la idea del cubo blanco en su cabeza. Tomemos lo que tenemos a mano y exploremos cómo estamos determinados. Mientras la disonancia en un sentido cognitivo tiene connotaciones negativas, en la música - sobre todo, desde una perspectiva del ruido - la disonancia se toma como algo positivo, en el sentido de que nos permite pensar sobre la música de manera diferente, e históricamente ha sido capaz de poner en jaque a las jerarquías en la comprensión del sonido. Afirmar que la disonancia social implicaría cambiar el acento de lo sónico a lo social y, de esta manera, descubrir por nosotros mismos que la disonancia social es realmente el ámbito que debemos abordar; es

el mapa donde nos encontramos a nosotros mismos, la condición en la que estamos. Cuando tocamos, generamos o dirigimos esta disonancia en términos de relaciones sociales, estamos simplemente tratando con la realidad.

Slavoj Žižek, en su libro *Living in the End Times*, trata con la distinción entre fondo y figura en los trabajos 4'33'' de John Cage y *Musique D'ameublement* de Erik Satie. Para Satie, la música debería ser parte del sonido del entorno, mientras que para Cage, los ruidos del entorno *son* la música.⁸ Žižek reclama que *Musique D'ameublement* de Satie fue, de hecho, lo opuesto al Muzak:

una música que subvierte el hueco que separa la figura del fondo.

Cuando uno realmente escucha a Satie, "oye el fondo". Esto es el comunismo igualitario como en la música: una música que cambia la atención del oyente de la gran melodía a su fondo inaudible, de la misma manera que la teoría y política comunista reenfoca nuestra atención lejos de los individuos heroicos y hacia el inmenso trabajo y sufrimiento de la gente corriente invisible.⁹

En la interpretación de la partitura *Disonancia social*, lo que escuchamos es la imposibilidad de una sociedad igualitaria a día de hoy porque esta sociedad intenta constantemente producir individuos heroicos que tienen que enfrentarse cada vez más a unas condiciones competitivas. No es que los ruidos sean la música o que la disonancia social se convierta en la música, sino más bien, que nuestras frustraciones, nuestra capacidad social y la posibilidad de una agencia colectiva saltan a un primer plano aquí. Dada la posibilidad de que todos los aspectos de la realidad puedan ser parte de la

⁸ Slavoj Žižek, *Living in the End Times*, Verso: London, New York, 2010. p.381.

⁹ Žižek, p.381.

disonancia social, la negociación entre fondo y figura cambia constantemente.

La disonancia social requiere reconocer que la cámara anecoica ideológica de Cage no existe – ya sólo la neutralidad del cubo blanco tampoco existe; ya eres parte de esta realidad. La pregunta entonces es: ¿Qué eres tú como sujeto -si es que lo eres- y cómo te relacionas con los demás?

El asunto no es generar una realidad artificial para poder aislarte, como si ya fueras un sujeto capaz de ejercitar la autoridad del gusto (contando con un conocimiento, educación o historial específicos)¹⁰, sino generar una conexión directa con otros aspectos de la realidad, investigar las conexiones intrínsecas entre la economía, la cultura y la manera bajo la que estás producido como sujeto (que es siempre un acto contestatario). La partitura de *Disonancia social* es el intento de afrontar estos asuntos al mismo nivel, sin olvidar que producirás sonidos de manera inevitable y que este proceso será estetizado.

Cambiar el acento de lo sónico a lo social no significa que lo sónico quede desatendido; más bien, los valores estéticos establecidos quedan apartados para poder explorar de una manera más directa la función del artista, del músico, de sus prácticas en la sociedad actual, pero también del público y cómo sus interrelaciones puedan verse alteradas. Yo entiendo que, al mismo tiempo, nos involucramos en un proceso de aspectos estetizantes que puede que todavía no tengan un gran valor estético (sonidos de conversaciones, confusión, relaciones de poder, ambientes densos y demás) de

¹⁰ Para un debate más extenso sobre la autoridad de gusto, ver 'The Authority of Taste', Martina Raponi en Conversation with Mattin. Disponible en: <http://www.digicult.it/news/authority-taste-mattin-theses-noise/> (accedido el 23 de mayo de 2017).

manera similar a cuando Cage presentó *4'33"* y la gente se enfrentó a sonidos que, por entonces, no se percibían como música. Pero mientras Cage se interesó en integrar estos sonidos dentro del canon de la producción musical, el aspecto central de esta composición se basa en socavar y cuestionar constantemente su propia estetización, mientras comprendemos nuestros roles en este proceso. Se podría pensar sobre este acto a través de la metáfora de un hámster en una rueda sin llegar a ninguna parte y la actuación de la composición como un método para visualizar esta rueda y para comprender cómo funciona y, con suerte, para desmantelarla en el futuro. Es importante tener una imagen, una alegoría o metáfora de lo que sucede para que puedan ayudarnos a comprender dónde estamos y, de esta manera, a dónde nos gustaría ir.

Schoenberg expuso las convenciones de la música tonal, lo que abrió las posibilidades para una nueva comprensión de la composición musical. Cage cuestionó la imposibilidad del silencio en los seres humanos, haciéndonos conscientes de que cualquier sonido que percibamos puede ser apreciado como música. Y mediante esto, las convenciones de nuestra comprensión de la música y cuál es nuestra percepción sobre el sonido, quedaron expuestos y cambiaron. Con la *Disonancia social* -si esta composición tiene éxito- las convenciones sobre cómo nos comprendemos a nosotros mismos quedan expuestas. Esto puede ayudarnos no sólo a reconsiderar la función de la música en la sociedad de hoy en día, sino también a abordar directamente cómo podría cambiarse la sociedad.

1. ALIENACIÓN DESDE ARRIBA

1.1 LA ALIENACIÓN EN MARX

La alienación trata inevitablemente con las mediaciones. Los orígenes del término datan de la traducción de La Biblia de Lutero o, siendo más específico, del Nuevo Testamento, esto es, cuando San Pablo usa la palabra *apellotriomenoi* (traducida como ‘alienado’) para referirse al estado de ‘haber caído en desgracia’, lo cual produce una separación de Dios.¹¹ En otro pasaje, San Pablo habla de *ekenesen*: el momento de la reencarnación, cuando Dios *ekenesen* (se vacía) para convertirse en humano. Lutero tradujo *kenosen* como *Entäusserte* (que también podría traducirse como exteriorización). Esto se convirtió en la fuente del concepto hegeliano de *Entäusserung*, que está relacionado con la exteriorización y objetivización del espíritu.¹² En *The Essence of Christianity*, Feuerbach usa el término *Entfremdet*¹³ (traducido como alienado o extrañado) para criticar la religión porque produce un tipo diferente de separación en la humanidad.¹⁴ Proyectamos las características de la naturaleza humana en un ser divino no-humano, separando a la humanidad de sí misma.¹⁵

¹¹ Simon Skempton, *Alienation after Derrida*. London: Continuum, 2010, p.22.

¹² Skempton, *Alienation after Derrida*, p.54.

¹³ Para una buena y precisa descripción de *Entäusserung* y *Entfremdung* en los tiempos de Marx, ver artículo de Andrew Chitty. <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2014/959> (accedido el 23 de mayo de 2017) “Enfocándonos en *Entäusserung*, en el alemán diario de la época de Marx, significa ‘renunciar a la propiedad de’, como cuando alguien vende o regala algo. Por ejemplo, así es como Hegel usa el término en *The Philosophy of Right*. Esto equivale al sentido legal de la palabra inglesa ‘alienation’, como cuando hablamos de ‘derechos inalienables’. *Entäusserung* literalmente también significa ‘externalización’. Y finalmente, la palabra cuenta con un historial de un uso filosófico anterior a Marx, por ejemplo por Lutero, Fichte y de manera más obvia, Hegel y Feuerbach. Cogiendo simplemente el ejemplo de Hegel, él emplea el término para describir la reencarnación de Dios en Jesús (*Phenomenology*, 324-325, 457-458, 470-472); la traducción de idea lógica de la naturaleza (*Encyclopedia Logic*, §18; *Philosophical Propaedeutic*, 125); y el proceso por el cual las personas atomizadas del mundo post-Romano renuncian a su singularidad, se dan un carácter universal, y por tanto, a la vez, otorgan objetividad y logran un nuevo tipo de unidad con su propia sustancia ética (*Phenomenology*, 294-299, cf. *Philosophy of Mind*, §435). Por contra, *Entfremdung* en alemán ordinario significa ‘ser (o estar) desconectado’ [becoming (or being) cut off]. Este es el equivalente al sentido interpersonal de la palabra inglesa ‘alienation’, como cuando hablamos de alguien que ha sido alienado de sus amigos o de su familia.”

¹⁴ Skempton, *Alienation after Derrida*, p.36.

¹⁵ Skempton, *Alienation after Derrida*, p.36.

Desde un punto de vista secular, Rousseau entendió el término *aliéner* como dar o vender¹⁶. Rousseau quiso demostrar la inalienabilidad del derecho a la libertad y la soberanía de la ‘voluntad general’ de las personas ya que, para él, la libertad es esencial para el ser humano. Sin embargo, según Rousseau, las personas ceden su libertad “para ganar ‘libertad civil’, una libertad legalmente garantizada a través de la propiedad.”¹⁷

Marx vio que el sistema legal estaba vigente para proteger la propiedad, mientras que al trabajador le fue arrebatada la libertad a través de la relación salarial. De hecho, en *Grundrisse*, Marx va más lejos criticando la división entre subjetividad y objetividad, cuestionando lo que significa ser un individuo en el modo de producción capitalista. En su opinión, el trabajo no puede producir su propia objetividad ya que la fuerza de trabajo del trabajador es sólo una abstracción que no se puede concretizar por y para él/ella porque el capital le arrebató esta capacidad. El trabajo no es un objeto, sino una actividad que conforma la fuente originaria del valor. El trabajo, Marx continúa “es la pobreza absoluta como objeto, por un lado, y por otro, la posibilidad general de riqueza como sujeto.”¹⁸

Se puede observar ya el carácter esencial de la alienación en la relación sujeto/objeto y cómo el capitalismo transforma esta relación. A modo de delimitar una discusión contemporánea sobre el término, me gustaría destacar un debate que se dio hace diez años entre la revista *Aufheben* afincada en Brighton, el colectivo de ultra-izquierda de Marsella, *Théorie Communiste* y el filósofo marxista, Chris Arthur.

¹⁶ Skempton, *Alienation after Derrida*, p.25.

¹⁷ Skempton, *Alienation after Derrida*, p.25.

¹⁸ Karl Marx, *Grundrisse* (1939). London: Penguin, 1973. Disponible aquí: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/ch06.htm> (accedido el 10 de febrero de 2017).

Para Aufheben, la alienación es la inversión ontológica del sujeto y del objeto que se encuentra en el corazón del modo de producción capitalista. Esta dinámica de inversión se dice que se desdobra en un proceso de dos direcciones que se da cuando la subjetividad como trabajo se convierte en un producto de objetividad capitalista, de la misma manera en que la objetividad capitalista es un producto de la subjetividad. Aufheben afirma: "Para nosotros, el mercado o ley del valor no es la esencia del capital; su esencia es la auto-expansión del valor, esto es, del trabajo alienado."¹⁹

Théorie Communiste (TC) criticó a Aufheben por su uso del término alienación y por contra – siguiendo lo que podría considerarse como una perspectiva muy althusseriana – prefieren usar el término ‘explotación.’²⁰ Para TC (y para Althusser) la noción de alienación parece contener algunos residuos idealistas hegelianos, presuponiendo que “la revolución es el retorno del sujeto a sí mismo.”²¹

TC critica la noción de alienación del Marx más temprano por considerar que es una pérdida de la esencia del hombre como *Gattungswesen* (ser genérico) y de los atributos de este ser, que son universalidad, consciencia, libertad. Según TC, esta noción de la historia es problemática por ser especulativa. Por contra, afirman que la historia ha de producirse mediante luchas sociales, sin especular de antemano sobre las categorías ideales del sujeto.

TC criticó a Aufheben debido a su uso de los recursos de la alienación para un carácter procesal de la revolución, donde la superación de la alienación funciona en términos de teleología.²² Se critica

¹⁹ Aufheben, ‘Intakes: communist theory - beyond the ultra-left’. Disponible aquí: <https://libcom.org/book/export/html/1736> (accedido el 3 de julio de 2015).

²⁰ Théorie Communiste, *Aufheben's 'Decadence': a response*. <https://libcom.org/book/export/html/1736> (accedido el 2 de noviembre de 2014).

²¹ Théorie Communiste, ‘Aufheben's 'Decadence'’.

²² Théorie Communiste, ‘Aufheben's 'Decadence'’.

este procedimentalismo debido a 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 simbólica como un programa de dirección y objetivo revolucionario, esto es, ‘el trabajador-colectivo es esto y quiere aquello’.²³ TC sostiene que el programatismo fue una fase histórica de la clase trabajadora que se estaba organizando pero su relevancia ya ha pasado en la actualidad. Se proponen dos premisas centrales:

1. Los trabajadores han perdido su autonomía en la relación capital-trabajo, o sea, ya no tienen la capacidad para imponer su interés dentro de los confines particulares de la relación-salario como tal.
2. Varias revoluciones fallidas sirven de ejemplo (como la social-democracia, el estalinismo, el anarquismo en España...) de cómo el capitalismo emerge de nuevo si dejamos cualquier rastro del modo de producción capitalista y sus categorías (como el valor, el dinero, el trabajo, los trabajadores o el estado).

Posteriormente, TC señala la importancia de observar los escenarios y los deseos concretos que den voz a luchas sociales, a la vez de abstenerse de superponer trayectorias ideales en sus fines (por ejemplo, ¿hasta qué punto esta lucha derrotó a la alienación?). De acuerdo con TC, las luchas sociales - si es que son efectivas y emancipatorias - deben concebir sus propias concepciones éticas ya que se hacen necesarias en la revuelta. Esto, por supuesto, oponiéndose al ‘nosotros’ y nuestros exagerados

²³ La definición básica del programatismo de TC: “el programa conllevaría a lo que comúnmente se entiende como “organización autónoma”. El proletariado sólo puede ser revolucionario reconociéndose a sí mismo como una clase y se reconozca a sí mismo de esta manera en cada conflicto e incluso más en un contexto donde su existencia como clase sea la situación a la que tenga que enfrentarse 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’. Disponible en: <https://libcom.org/library/self-organisation-is-the-first-act-of-the-revolution-it-then-becomes-an-obstacle-which-the-revolution-has-to-overcome> (accedido el 10 de febrero de 2017).

conceptos y programas.²⁴

La otra problemática central del uso de la alienación de Aufheben es su falta de visión. La alienación estará limitada mientras se centre solamente en el problema de la objetivización en la relación de la mercancía.²⁵ En este sentido, TC sugerirá la importancia de leer más que el capítulo de Marx sobre el fetichismo de la mercancía/bienes/producto para captar realmente los verdaderos movimientos y barreras que el capital plantea como una totalidad. TC, por el contrario, prefiere usar los conceptos de explotación y producción.

El filósofo Chris Arthur, respondiendo a TC, afirma que hay dos tipos distintos de alienación. El primero, el que surge de la división social del trabajo que separa al trabajador del objeto. Esta primera alienación es superada por una segunda alienación, la cual se da en el intercambio, la forma de valor, en el dinero y en la relación de capital. Según él, la primera alienación queda “resuelta pero perdura como la condición alienada reproducida mediante la actividad de la segunda alienación.”²⁶ Arthur explica que Marx no había desarrollado los conceptos necesarios para comprender el segundo proceso de la alienación cuando escribió *1844 Manuscripts*: “No pudo explicar entonces la verdadera naturaleza del poder del capital como un poder auto-constituyente. Él sabía que la relación del capital reproducía la alienación pero no comprendía todavía cómo lo hizo.”²⁷ Arthur destaca que lo que TC hace es ahondar en las diferencias de énfasis en la obra de Marx desde *1844 Manuscripts* (la alienación en el hombre) hasta el desaparecido capítulo seis de *El Capital* (el proceso de alienación en el trabajo).

²⁴ Théorie Communiste, ‘Self-organisation’.

²⁵ Théorie Communiste, ‘Aufheben’s ‘Decadence’.

²⁶ Chris Arthur, ‘Notes on TC First Letter’. Disponible en: <https://libcom.org/library/on-theorie-communiste> (accedido el 2 de noviembre de 2014).

²⁷ Chris Arthur, ‘Notes on TC First Letter’.

En el Marx más maduro, es la división de la sociedad y del trabajo la que produce alienación. Comienza desde el proceso de producción, no desde el hombre.

Sin embargo, TC sigue usando el término alienación de una manera generalizada, admitiendo que hay una separación de los individuos entre sí mismos y entre los modos de producción. Para ellos, la revolución como comunización es la destrucción de todas las relaciones sociales alienadas de producción que constituyen la separación entre subjetividad y objetividad que se experimenta en el capitalismo. Por lo tanto, la revolución implica necesariamente la destrucción del material básico de la contrarrevolución.²⁸ El énfasis de TC sobre la totalidad del capitalismo tiene su eco en la crítica de la escuela alemana sobre la teoría del valor donde “La teoría del valor de Marx se entiende no como una “teoría sobre la distribución de la riqueza social, sino como una teoría de la constitución de la totalidad social bajo las condiciones de producción de las mercancías capitalistas.”²⁹

Una vez más, estos conocimientos teóricos respecto a la cuestión de la forma del valor rechazan inevitablemente la posibilidad de una emancipación por fases donde el trabajador consigue gradualmente acceder a los modos de producción. Por el contrario, demandan poner la atención en el capitalismo en su totalidad. El énfasis varía desde la cuestión de “la distribución a la superación del modo de trabajo, de la riqueza y del propio modo de producción.”³⁰

²⁸ Tesis más desarrollada por Endnotes: Endnotes Collective, ‘Communisation and Value-Form Theory: introduction’, disponible en: <http://endnotes.org.uk/en/endnotes-communisation-and-value-form-theory> (accedido el 3 de noviembre de 2014).

²⁹ Michael Heinrich, ‘Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading’, Left Curve, 31, 2007. Disponible en: <http://www.oekonomiekritik.de/205Invaders.htm> (accedido el 3 de julio de 2015).

³⁰ Endnotes, ‘Communisation and Value-Form Theory’.

Yo quiero promover una comprensión de la alienación que no se base en una vuelta atrás al conjunto del sujeto, ni ir a otro estado prefigurado. Por contra, lo que quiero es reconsiderar el término teniendo en cuenta las críticas de TC, pero también observar el potencial para la segunda forma de alienación, como le llama Arthur. Una teoría de la alienación que tome en consideración la forma de valor y el fetichismo, entendiendo el valor como un proceso social en movimiento (no como una sustancia entendida en el sentido general).

Admitir nuestra condición alienada es un prerrequisito para adentrarse en un proceso de desmitificación. Tenemos que saber cómo estamos constituidos por las relaciones de producción capitalistas para poder sacar a la luz sus mecanismos. Debemos comprender que el verdadero proceso de desmitificación requeriría la destrucción de la forma del valor. En la siguiente sección, explicaré más detalladamente los mecanismos de mitificación en los procesos de alienación ya que se estructuran a través de las contradicciones en la relación del trabajo; y cómo el estudio de dichos procesos nos puede ayudar a explorar las prácticas emancipatorias de la mediación social (alienación) en contraposición a la romántica e idealizada vuelta al verdadero sujeto.

1.1.1 MITIFICACIÓN

A principios de los años 70, Jacques Camatte, figura clave para el pensamiento de *Théorie Communiste* (TC), escribió sobre la relación entre alienación y mitificación, tomando como punto de

referencia los escritos tardíos de Marx. Para Camatte, la mitificación va “unida a la alienación bajo su forma más grave: La reificación, la cual brota de la autonomización del valor de cambio. La explicación de la mitificación supone, por tanto, la de las otras dos.”³¹

En el tercer volumen de *El capital*, Marx explica cómo la mitificación ocluye el modo en el que el trabajo se convierte en plusvalía, y después, en ganancia. Lleva esto a una mayor continuación de la inversión del sujeto y el objeto, que se da en el mismo proceso de producción. Cuanto más se desarrolla el capitalismo, más genera nuevos procesos de circulación que demandan diferentes divisiones y separaciones, debilitándose así la conexión entre el trabajo y el valor: “la conexión se pierde cada vez más, las relaciones de producción se hacen más independientes entre sí y los componentes del valor se osifican en formas independientes.”³²

³¹ Jacques Camatte, *Capital and Community: the results of the immediate process of production and the economic work of Marx* (1988), disponible en: <https://www.marxists.org/archive/camate/capcom/ch05.htm> (accedido el 4 de noviembre de 2014).

³² Karl Marx, *Capital vol. 3*, disponible en: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894-c3/ch48.htm> (accedido el 3 de noviembre de 2014).

Para Marx, todos los secretos del proceso de la producción social están desarrollados y contenidos en lo que él llama la fórmula trinidad:

- 1) Capital — ganancia (ganancia de la empresa, más el interés)
- 2) Tierra — renta del suelo
- 3) Trabajo — salario³³

Aquí nos encontramos con un concepto más desarrollado de la alienación, donde el capital “no es meramente los productos de los trabajadores convertidos en poderes independientes, productos como dirigentes y compradores de sus productores.”³⁴ Más bien, ahora las fuerzas sociales del trabajo, la forma socializada del trabajo y esto forman futuros, “enfrenta a los trabajadores como propietarios de sus productos.”³⁵ Es en esta trinidad donde topamos con la más desarrollada forma de mitificación:

En el capital — beneficio, o incluso mejor, capital — interés, tierra — renta, trabajo — sueldos, en esta trinidad económica representada como la conexión entre las partes componentes del valor y la riqueza en general y sus fuentes, tenemos la mitificación completa del modo capitalista de producción, la conversión de las relaciones sociales en cosas, la fusión directa de las relaciones de producción material con su determinación histórica y social. Es un mundo hechizado, pervertido, patas arriba, en el que el Señor Capital y la Señora Tierra deambulan fantasmagóricamente como personajes sociales, y al mismo tiempo, directamente como meras cosas.”³⁶

Vivimos en un mundo donde las mercancías (especialmente el dinero) son los sujetos que generan procesos sociales y la gente se convierte en cosas a través del trabajo y el intercambio. Aquí

³³ Karl Marx, *Capital Vol. III, Part VII. Revenues and their Sources Chapter 48. The Trinity Formula*. Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894-c3/ch48.htm> (accedido el 3 de julio de 2015).

³⁴ Marx, *Capital Vol. III*.

³⁵ Marx, *Capital Vol. III*.

³⁶ Marx, *Capital Vol. III*.

damos con lo que Marx llama la “religión del día a día”³⁷: La sociabilidad se convierte en cosas y las cosas se personifican. En el curso de este proceso, el fetichismo se aferra a los productos del trabajo, “tan pronto como son producidos como mercancías, por lo que se hacen inseparables de la producción de mercancías.”³⁸ Desde esta perspectiva, el fetichismo se infiltra en toda la sociedad, convirtiéndose en “una forma objetiva de pensamiento que estructura la percepción de todos los miembros de la sociedad.”³⁹ Podemos ver cómo la ‘religión del día a día’ recuerda a la crítica de la religión de Feuerbach.

Cuando Marx se expande sobre el fetichismo, debemos entender lo que el fetichismo significaba en aquella su época. La noción freudiana del fetichismo - con sus connotaciones sexuales - no se había desarrollado todavía. La comprensión anterior del fetichismo proviene del momento en el que los colonos del oeste de África se encontraron con prácticas de magia negra (como el Juju). Estas prácticas incluían la proyección de poderes mágicos en objetos hechos de madera, cuero, etc., y su uso en rituales. Los colonos, como respuesta, justificaron la colonización mediante la aplicación de la filosofía humanista de la Ilustración (la racionalidad secular) en lo que ellos percibían como sociedades primitivas.⁴⁰ Sin embargo, lo que hacemos hoy no es tan diferente, sólo piensa en lo que nos hace el dinero y el poder que le atribuimos.

¿Cómo ocurre entonces este fetichismo? Michael Heinrich, un marxista defensor de la teoría de

³⁷ Marx, *Capital Vol. III*.

³⁸ Karl Marx, *Capital*, disponible en: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch01.htm> (accedido el 3 de julio de 2015).

³⁹ Michael Heinrich, *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital* (2012), p.185. Disponible en: <https://libcom.org/files/An%20Introduction%20to%20the%20Three%20Volumes%20of%20-%20-%20Heinrich,%20Michael.mobi> (accedido el 3 de julio de 2015).

⁴⁰ Se trata de una afirmación de Michael Heinrich durante su conferencia ‘Value, fetishism and impersonal domination’, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=TsbIBQ0JkqI> (accedido el 3 de julio de 2015).

la crítica del valor desde una perspectiva contemporánea, lo explica: “el trabajo que produce valor no puede observarse directamente porque es abstracto.”⁴¹ El valor es una abstracción sacada del uso-valor, que se convierte en una unidad económica y social en sí misma. Y todavía el valor es una entidad social pura que surge del trabajo abstracto: una construcción social que definitivamente no es natural. Sin embargo, de manera importante, la aparición de esta abstracción social se construye sobre relaciones materiales definidas, en otras palabras, es un proceso social real y no meramente una fantasía ilusoria. Es en este punto donde nos enfrentamos a la tendencia contradictoria del capitalismo: mientras los seres humanos son dependientes entre sí, no interactúan directamente entre ellos; su interacción está mediada por cosas. Esta mediación se da a través de las mercancías, intercambiadas por dinero, lo que se convierte en el aspecto más importante de la sociedad burguesa.⁴²

El trabajo abstracto sólo puede medirse como dinero, pero para comprender cómo se mide el dinero, ha de entenderse cómo funciona el capitalismo en su totalidad. El trabajo abstracto es una sustancia del valor. Pero no se trata de una sustancia en el sentido de un carácter o cualidad sustancial o sólida. La sustancia, por el contrario, funciona aquí como un atributo común del proceso de intercambio (Marx critica la noción de Aristóteles de la sustancia). Es una sustancia relacional, cuya aparición se manifiesta bajo la forma de valor. El valor de una mercancía sólo puede expresarse mediante otra mercancía (dinero). El valor necesita dinero, y es aquí donde Marx distingue su teoría del valor de David Ricardo. El valor, el trabajo, el dinero son completamente interdependientes; aquí tenemos lo que llamamos la teoría monetaria del valor. Una vez más, podemos observar que no podemos destruir una esfera sin destruir la otra.

⁴¹ Michael Heinrich, *An Introduction*, p.185.

⁴² Esto se explica con más detalle en la charla de Michael Heinrich, ‘Value, Fetishism and Impersonal Domination’.

En este punto, podemos ver la opacidad de la relación trabajo-valor. Para la burguesía, el valor del trabajo aparece de manera totalmente natural. Pero como hemos visto, el valor es un proceso extremadamente complejo de mediaciones sociales. Estos procesos no se pueden ver a primera vista. Por el contrario, requieren un comprensivo y detallado análisis para hacerlos inteligibles. Al final, la inteligibilidad de unos procesos tan complejos se fundamenta en nuestra habilidad de trazar las funciones del valor en relación con la totalidad de la producción capitalista.

La alienación es la base del modo de producción capitalista - no sólo entre el hombre y su producto - pero dentro de las varias capas de la trinidad de la sociabilidad. Estas capas interactúan y se combinan para alcanzar la categoría de alienación universal. En estos procesos constantes de intercambio de alienaciones, perdemos el rastro de manera experiencial de las complejas mediaciones en el trabajo en la formación de nuestra realidad ‘dada’ - la mitificación se hace más sofisticada. La afirmación de Aufheben de que la alienación es la esencia del capital resuena en la comprensión de Marx de la alienación universal, cuando habla sobre la alienación de los distintos tipos de trabajo:

Las mercancías son los productos directos de tipos de trabajos individuales, independientes y aislados [*vereinzelter unabhängiger Privatarbeiten*], y mediante su alienación [*Entäußerung*] en el curso del intercambio individual donde deben demostrar que son trabajo social general, en otras palabras, basado en la producción de mercancías, el trabajo se convierte en trabajo social sólo como resultado de la alienación universal [*Entäußerung*] de los tipos individuales de trabajo.”⁴³

Jacques Camatte comprendió esto, e incluso anticipó lo que pasaría con el capitalismo financiero:

Si originariamente el capital apareció en la superficie de la circulación como un fetichismo del capital, como un valor generador de valor, ahora aparece otra vez bajo la forma de un capital orientado al interés como su forma más extrañada y característica.⁴⁴

⁴³ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859). (MECW, 29:32 1 -22; énfasis añadido).

⁴⁴ Camatte, *Capital and community*.

La consecuencia de la autonomización exponencial del capital, bajo el capitalismo financiero, desarrollándose en unas formas más complicadas de mitificación:

El carácter fetichista del capital y la representación de este fetiche capital, ahora son completados. En M-M', tenemos la aconceptual (*begriffslose*) forma del capital, la inversión y reificación de las relaciones de producción en su punto máximo; la forma orientada al interés, la simple forma del capital, en la que se toma como lógicamente anterior a su propio proceso de reproducción; la habilidad del dinero o una mercancía para valorizar su propio valor, independientemente de la reproducción - la mitificación del capital bajo su forma más flagrante."⁴⁵

Por tanto, aquí para replantearnos las cosas, contamos con una comprensión de la alienación que no sólo se da entre el hombre y el producto - separado por la división del trabajo. Ahora nos enfrentamos a unas complejas disyuntivas temporales en los modos de separación. En el caso de M-M', nos encontramos de manera experiencial con una sustancia auto-objetivable, una agencia actuando en una supuesta relación independiente para nuestra reproducción social, que a su vez, dicta la forma de nuestra reproducción social. En este proceso, se hace difícil pensar en el hombre como portador de libertad, universalidad y conciencia.

Como hemos visto antes, ahora contamos con una comprensión más compleja del hombre alienado. La alienación no trata sólo sobre la manera en la que el trabajo se le arrebató al individuo, sino cómo este es un proceso que se da en las distintas etapas del desarrollo capitalista. Sin embargo, en el capitalismo, los individuos son considerados como sujetos soberanos mediante la libertad del individuo y sus derechos. Aunque, como explica Marx, esta libertad para el trabajador significa meramente la habilidad para vender su trabajo y de ser libre de acceder a

⁴⁵ Marx, *Capital Vol. III*, citado en Camatte, *Capital and community*.

los medios de producción. Observamos un proceso ampliado de individualización donde, cada vez más, la libertad ofrecida es la libertad de consumo.

Por tanto, concluyo que poner el foco en el individuo no nos permite ver la totalidad en la que estamos inmersos. Sin embargo, esto no significa que no debamos cuestionar cómo se produce el individuo. Lo que intento hacer es observar simultáneamente cómo la alienación ocurre dentro de la totalidad del capitalismo y cómo concebimos al individuo dentro del mencionado proceso.

1.1.2 INDIVIDUALIDAD

Ahora, me gustaría hablar de un tipo diferente de mitificación. Un tipo que tiene que ver con cómo concebimos el yo y con recientes descubrimientos científicos que ponen al yo en tela de juicio. Estos descubrimientos podrían demostrar que el pensamiento, la razón y la ciencia tienen algo que decir, a pesar de que estén inmersos en un mundo patas arriba y mitificado. Es precisamente en esta tensión donde me gustaría centrarme. Para ello, quisiera examinar un texto de Ray Brassier titulado *The View from Nowhere*, donde aborda los filósofos Wilfrid Sellars y Thomas Metzinger. En el texto pregunta si hay alguna posibilidad de una agencia racional subjetiva sin la canonización de la individualidad.

Primero, podemos preguntarnos por qué la individualidad supone un problema. Thomas Metzinger, en *Being No-One*, explica que el fenómeno de la individualidad se da a través de un modelo de uno mismo transparente que trabaja como una sombra. El problema es que esta sombra no nos permite tener una visión global sobre cómo se produce. Es lo que llama la teoría del modelo de uno mismo de la subjetividad:

La propiedad fenomenológica de la individualidad se constituye por una auto-representación transparente, no epistémica – y es en este nivel del análisis representacionalista donde la refutación de la correspondiente falacia fenomenológica se hace verdaderamente radical, porque cuenta con una interpretación ontológica directa: No existen tales cosas como los individuos en el mundo [...] Lo que existe son sistemas de procesamiento de información relacionados con el proceso transparente del modelo de uno mismo fenomenológico. Todo lo que puede explicarse por la noción fenomenológica del ‘yo’, también puede explicarse usando la noción representacionista de un modelo de uno mismo transparente.⁴⁶

Para Metzinger, la experiencia de la conciencia consiste en la activación de un modelo de mundo coherente y transparente en una ventana de presencia. Esto se hace para ahorrar el exorbitante coste en lo neurocomputacional de la opacidad representacional. Según él, el mecanismo representacional impone tres restricciones sobre la experiencia de la conciencia fenomenológica:

1) presentabilidad, 2) globalidad, 3) transparencia⁴⁷

La transparencia para Metzinger es fenomenológica, no epistemológica. Y precisamente porque es fenomenológica, no tenemos acceso al vehículo que produce esa transparencia. Metzinger desnaturaliza la combinación entre sujeto e individualidad. Para mi investigación, esta es una cuestión crucial ya que implica un proceso de desmitificación, que cambiaría la perspectiva de lo individual a lo

⁴⁶ Thomas Metzinger, *Being No-One: the self-model theory of subjectivity*(2003), Cambridge: MIT Press, 2004, p.337.

⁴⁷ Thomas Metzinger, *Being No-One*, p.335.

global. Esto también serviría como un importante nexo al énfasis de Marx sobre la necesidad de una perspectiva global (en su caso, esto era el capitalismo). En este sentido, la demanda de racionalidad de Sellars se expande útilmente sobre la demanda de Marx de pensar en la totalidad:

la integración conceptual de lo subjetivo y lo objetivo, las razones y las causas, en la obligación de lograr una comprensión máximamente integrada del mundo y de nuestra posición en él como criaturas que están, a la vez, conceptualmente motivadas y gobernadas por una causa.⁴⁸

Si el yo es una construcción, entonces, ¿quién posee la experiencia? La cuestión de la propiedad se hace cuestionable, precisamente porque hay que ser un yo para ser el propietario de algo. Tanto Metzinger como Sellars cuestionan la fenomenología porque considera al yo como el propietario de la experiencia. Ray Brassier se expande en esta disociación entre sujeto y yo, “si el sujeto no es un yo, entonces el sujeto sabedor de no serlo, no es ni el propietario de este conocimiento (ya que no es suyo) ni su objeto (debido a que no hay nadie a conocer).”⁴⁹

Si la agencia racional subjetiva se hace posible, dicha agencia no basará sus fundamentos en un sistema irracional con su propio interés para la auto-expansión (como en el capitalismo), ni postulará una versión romántica del individuo de la Ilustración. Esta agencia racional subjetiva, sin individualidad, será una forma comunista de racionalidad, la cual comprenda la importancia de la sociabilidad en la forma en la que nos constituimos y posea la habilidad de comprender cómo sucede esto. Mientras que muchos marxistas criticarían el trabajo de Metzinger como un científicismo reduccionista que no tiene en cuenta las condiciones históricas de su producción, Sellars, como he subrayado, debería ser visto como un complemento de Marx; unidos en su esfuerzo sistemático para

⁴⁸ Ray Brassier, ‘The View from Nowhere’. *Journal for Politics, Gender and Culture*, Vol.8, nº2, 2011, p.19.

⁴⁹ Brassier, ‘The View from Nowhere’, p.20.

desnaturalizar la noción burguesa del individuo. Metzinger, al igual que Sellars y Marx, afirma que el individuo es una construcción. Metzinger nos permite desarrollar más una noción no romántica de la alienación disociada del subjetivismo idealista, que entiende el sujeto como un sujeto fenomenológico. El asunto es que ni Metzinger ni Marx se refieren al sujeto de esta manera fenomenológica - de hecho. Además, esto enlaza con la afirmación de TC de que los sujetos deben producirse sin presuposiciones o prefiguraciones, sin categorías previas que deban recuperarse o liberarse. Metzinger hace de correctivo en el giro del marxismo hacia un vulgar subjetivismo humanista, por ejemplo, Michel Henry, quien otorga demasiado énfasis a la conciencia humana que coloca al individuo por encima de la sociabilidad.

⁵⁰ Como artista, estas averiguaciones son cruciales porque a) los sujetos sin yo cuestionarían radicalmente las nociones de la autoría, b) las relaciones entre público e intérprete se desintegran si no hay un propietario de la experiencia y c) la experiencia estética se reconsiderará radicalmente respecto a la sensibilidad y la racionalidad. La función del arte en la sociedad tendrá que ser diferente, una función en la que ya no haga de lubricante entre democracia y capitalismo bajo su reclamo de una cierta agencia, o incluso libertad, a través de la expresión del yo.

1.2 UNA FORMA EXTRAÑADA DE CONCIENCIA: LA ALIENACIÓN Y LA DISONANCIA SOCIAL

No hay nada, nada en el cielo o en la naturaleza o en la mente o en ningún otro sitio que no contenga a partes iguales tanto inmediatez como mediación, con lo que estas dos determinaciones se muestran inseparadas e inseparables y la oposición entre ellas es una nulidad. G.W.F. Hegel, *Science of Logic*

⁵⁰ Michel Henry, 'The humanism of the young Marx' (1976). Disponible en: <https://thecharnelhouse.org/young-marx/michel-henry-the-humanism-of-the-young-marx-1976/> (accedido el 16 de mayo de 2017).

Marx en su análisis de la forma de valor fue efectivamente capaz de probar esto. Cada vez surge más una cuestión: ¿Hasta qué punto estamos nosotros mismos incrustados en este proceso de mercantilización? ¿Es posible enlazar esta cuestión con el renovado interés sobre el concepto de alienación?⁵¹ Sin embargo, un término tan complejo e inestable requeriría una correcta definición. Me gustaría desarrollar más una teoría marxista de la alienación que sea útil para explorar la disonancia social: si la disonancia cognitiva es la incómoda tensión que resulta de tener dos pensamientos conflictivos en la mente al mismo tiempo, esa disonancia social es la discrepancia y la tensión que existen entre el individualismo narcisista que promueve el capitalismo y nuestra capacidad social. En *The German Ideology*, Marx afirma que el desarrollo de la división del trabajo es lo que produce alienación. Hoy en día, tenemos un sociedad en la que la división del trabajo se está expandiendo rápidamente. Por otro lado, las condiciones laborales son cada vez más inestables y precarias, haciendo que la gente invierta en su propia educación y desarrollo en distintas áreas. Estas condiciones requieren a menudo interconexión y sociabilidad, haciendo que nuestra conciencia cada vez esté más determinada por la tecnología. Sin embargo, por medio de esta tecnología, nuestra sociabilidad también puede expandirse. Por tanto, la pregunta es; ¿Qué tipo de sociabilidad es esta? Si la mercantilización implica la cosificación de la autoconciencia, ¿qué se requeriría para lograr una forma de autoconciencia que no esté mercantilizada ni cosificada por las relaciones capitalistas? Esto inevitablemente requeriría la abolición de las condiciones que reproducen la mercantilización. Pero antes debemos comprender cuáles son estas condiciones. Así que me gustaría explorar cómo el concepto de alienación nos puede

⁵¹ Libros recientes que aborden este asunto: Franco Berardi, *The soul at work: from alienation to autonomy*. Los Angeles: Semiotext(e), 2009. , Hartmut Rosa, *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Denmark: NSU Press, 2010. Rahel Jaeggi, *Alienation*. New York City: Wallflower Press, 2014. Sean Sayers, *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011. Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. United Kingdom: Verso Books, 2015.

ayudar a distinguir los distintos niveles de mediación en los que estamos inmersos. Mi propuesta es que la alienación nos puede ayudar concretamente a enfrentarnos con las abstracciones capitalistas exponiendo la disonancia social que existe entre el ideal social y la patología social.

DEFINIENDO LA ALIENACIÓN

A lo largo de su vida, Marx cambió su perspectiva sobre la noción de alienación. En *Paris Manuscripts* de 1844, Marx describe la alienación como la separación que se da entre el hombre y su *Gattungswesen* (a veces traducido como ser especie o ser genérico). Este concepto está influenciado por Ludwig Feuerbach, especialmente cuando afirma: “El hombre aislado de sí mismo no tiene la esencia del hombre en sí mismo la esencia del hombre sólo se encuentra dentro de la comunidad”.⁵² Es la posibilidad del ser humano de poseer una conciencia genérica que tenga en cuenta las abstracciones y las ideas universales que, a su vez, también tenga en cuenta la sociabilidad. El ser humano bajo esta concepción, y en oposición a los animales, puede hacer de su vida un objeto que pueda transformar en y para la comunidad. Esto es lo que marca la diferencia entre la sapiencia y la conciencia. Ray Brassier describió esta diferencia:

“mientras que la habilidad para distinguir los receptores sensoriales es constitutiva de conciencia, la capacidad para percibir algo como algo es una habilidad conceptual que marca el trayecto de la conciencia a la sapiencia y la diferencia entre sentir y saber”⁵³

Para el Marx más temprano, la esencia del hombre reside en la comunidad. En el capitalismo, la sociabilidad humana es mediada por categorías capitalistas como, por ejemplo, el trabajador

⁵² Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*. Caracas: Central University of Venezuela, 1964, p.141. Citado en Isabel Monal *Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx*. Disponible en: http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/16monal.pdf (Accedido el 1 de diciembre de 2016).

⁵³ Ray Brassier, ‘Lived Experience and the Myth of the Given’. *Filozofski Vestnik*, Vol.XXXII, nº3, 2011.

remunerado, haciendo imposible alcanzar su *Gattunswesen*. Sólo sería con el comunismo donde el hombre podría volver a su *Gattunswesen*⁵⁴. Más tarde, en la primavera de 1845, Marx en *Thesis on Feuerbach* y entre 1845 y 1846 con *The German Ideology*, critica su propio uso de la noción de *Gattunswesen* como una abstracción antropológica. Volviéndose en contra de Feuerbach, refuta la noción del hombre como un concepto abstracto ahistórico - una mera idea - por tanto, concibe al hombre como un ser humano histórico, enmarcado en unas condiciones y relaciones concretas.⁵⁵ O como dice Chris Arthur: “Continúa diciendo que no se puede hablar de “hombre” como tal, excepto a un nivel altamente abstracto. La historia la realiza un tipo particular de hombre, con problemas y necesidades específicas y unas condiciones de vida concretas, determinando la posibilidad de una solución a estos problemas.”⁵⁶

Más adelante, en *El Capital*, Marx dice que la alienación se define concretamente en el modo de producción capitalista ya que la división entre los productos del trabajo - que son las condiciones objetivas del trabajo - y el propio trabajo; la fuerza del trabajo subjetiva. Según Marx, esta es la piedra fundacional del capitalismo. Pero esto es sólo el punto de partida de un proceso constante, en marcha. Un proceso fundado en la asimetría fundamental del trabajador que carece de los medios para

⁵⁴ Aquí tenemos la famosa cita de los Paris Manuscripts sobre el comunismo: “El comunismo como la trascendencia *positiva* de la propiedad privada como *auto-extrañamiento humano* y, por lo tanto, como la verdadera *apropiación* de la *esencia humana* por y para el hombre; el comunismo, por tanto en cuanto, como la vuelta completa del hombre a sí mismo como un ser social (esto es, humano) – una vuelta lograda conscientemente y acogiendo toda la riqueza de progresos previos. Este comunismo, como un naturalismo completamente desarrollado, equivale a humanismo, y como un humanismo completamente desarrollado, equivale a naturalismo; es la resolución *genuina* del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre – la verdadera resolución de la lucha entre la existencia y la esencia, entre la objetivización y la auto-confirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. El comunismo es el acertijo resuelto de la historia y sabe que es la solución.” Karl Marx, *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers, 1959. Examinado y corregido por Andy Blunden para Marxist.org. 2000. Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/comm.htm> (Accedido el 1 diciembre de 2016).

⁵⁵ Esto está muy bien explicado en: Isabel Monal, ‘Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx’. Disponible en: http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/16monal.pdf (accedido el 1 de diciembre de 2016).

⁵⁶ Karl Marx y Frederick Engels, *The German Ideology* (1932). London: Lawrence & Wishart limited, 1970, p.21.

transformar su energía material en riqueza social y un proceso de producción que transforma este potencial de riqueza material en la realidad de la riqueza, del capital; es decir, los medios capitalistas de valorización.⁵⁷ Por tanto, el trabajador se reproduce a sí mismo como trabajador y reproduce también las condiciones que perpetúan esta relación entre el propio trabajador y el capital. Marx continúa diciendo:

Desde antes de que entre en el proceso, su propio trabajo ya le ha sido alienado [*entfremdet*], habiendo sido apropiado por el capitalista e incorporado al capital, el trabajo ahora, durante este proceso, se objetiviza constantemente para convertirse en un producto ajeno a él [*fremder Produkt*]. Desde que el proceso de producción es también el proceso del consumo de la fuerza del trabajo por parte del capitalista, el producto del trabajador no sólo se convierte constantemente en mercancías, sino también en capital, esto es, en un valor que absorbe el poder de creación de valor del trabajador, los modos de subsistencia que, en realidad, compran a los seres humanos y los modos de producción que usan a las personas que son las que producen. Por tanto, el propio trabajador produce constantemente riqueza objetiva en forma de capital, un poder ajeno que le domina y explota; y el capitalista, dado que produce constantemente fuerza de trabajo en forma de una fuente de riqueza subjetiva que es abstracta, existe meramente en el cuerpo físico del trabajador y es separado de sus propios medios de objetivización y realización; resumiendo, el capitalista hace del trabajador un asalariado. Esta incesante reproducción, esta perpetuación del trabajador, son condiciones imprescindibles para la producción capitalista.⁵⁸

En este proceso el trabajador se ve envuelto en dos tipos muy diferentes de consumo. Marx llama al primero ‘consumo productivo’⁵⁹ donde el trabajador consume los medios de producción, pero al hacerlo, realiza productos de un mayor valor de lo que el capital le ofrece de antemano. Luego está el ‘consumo individual’⁶⁰ cuando el trabajador usa el dinero que se le ha pagado para simplemente comprar su modo de subsistencia. En el consumo productivo, el trabajador pertenece al capitalista y genera capital. Por el contrario, en el consumo individual simplemente intenta sobrevivir. Aquí

⁵⁷ Karl Marx, *Capital: a critique of political economy volume 1* (1867). London: Penguin, 1976, p.716.

⁵⁸ Marx, p.716.

⁵⁹ Marx, *Capital*, p.423.

⁶⁰ Marx, *Capital*, p.422.

podemos ver cómo el trabajo bajo su forma alienada como fuerza de trabajo/mano de obra implica la expansión del capital y del capitalista. Vemos ahora cómo el Marx más tardío deja atrás la abstracción del hombre para poder entender cómo nuestra fuerza de trabajo se incrusta de una manera concreta en el proceso de producción que reproduce las condiciones para la perpetuación del trabajador como trabajador. ¿Cuál es la consecuencia social de este proceso para el trabajador?

Georg Luckács, en su famoso ensayo *Reification and the Consciousness of the Proletariat* de 1923, describe cómo la personalidad del trabajador ya no está conectada al tipo de vinculación entre individuos cuando la producción era todavía ‘orgánica’. Por tanto, “la personalidad [del trabajador] no puede más que observar con impotencia cómo su propia existencia queda reducida a un partícula aislada y alimentada dentro de un sistema que le es ajeno [...] mediada por las “leyes abstractas de los mecanismos que le encarcela.”⁶¹

Para Luckács, la conciencia del trabajador se moldea a través de la estructura-mercancía/bienes que penetra en él y le fragmenta, dejándole en un estado de contemplación debido a las cualidades de cosificación del fetichismo de la mercancía. Al principio del texto explica lo que es la cosificación: “A menudo se ha destacado la esencia de la estructura-mercancías. Parte de la base de que la relación entre personas se enfrenta al carácter de una cosa y, por tanto, adquiere una ‘objetividad fantasma’, una autonomía que parece tan estrictamente racional y global, que oculta cualquier rastro de su naturaleza fundamental: la relación entre las personas”.⁶²

⁶¹ Georg Luckács, *History and Class Consciousness*. London: The Merlin Press Ltd, 1971. p.91.

⁶² Luckács, p.83.

Sigue diciendo: “Como el trabajo está progresivamente racionalizado y mecanizado, se refuerza su falta de voluntad de un modo en que su actividad se vuelve cada vez más contemplativa.”⁶³ Guy Debord tomó la teoría de Luckács como punto de partida para desarrollar su famoso libro de 1967 *La sociedad del espectáculo*, en el que este carácter contemplativo en el capitalismo fue capaz de colarse en el tiempo de ocio del trabajador y en su subjetividad, produciendo una dictadura totalitaria de fragmentos.⁶⁴ Debord dice, por tanto, que la única manera de oponerse al capitalismo es internalizarlo en su totalidad: “La única base posible para comprender este mundo es oponerse a él; y esta oposición no será ni genuina ni realista, a no ser que no se luche contra su totalidad.”⁶⁵ En los primeros trabajos situacionistas se creyó que la fusión entre teoría y práctica a través de su construcción de situaciones, acabaría con la división entre el arte y la vida y se dirige inexorablemente hacia esta forma de totalidad descrita más arriba. En un texto anterior de Debord de 1957 cuando sólo contaba con 25 años, explica cómo la construcción de *situaciones* fue capaz de contrarrestar el carácter contemplativo de la vida en el capitalismo:

La construcción de situaciones comienza más allá de las ruinas del espectáculo moderno. Es fácil ver lo mucho que el mismo principio del espectáculo — la no-intervención — está unido a la alienación del viejo mundo. Contrariamente, los experimentos revolucionarios más relevantes en la cultura han buscado romper la identificación psicológica de los espectadores con el héroe, para llevarles a una actividad que provoque sus capacidades para revolucionar sus propias vidas. La situación está, por tanto, designada para que la vivan sus constructores. El papel que juega un “público” pasivo o meramente secundario debe disminuir constantemente, mientras que el que juegan los que no pueden llamarse actores, sino más bien bajo un nuevo sentido del término “vividores”, debe incrementarse constantemente. Tenemos que multiplicar los sujetos y objetos poéticos — que desgraciadamente son tan escasos ahora, que el más mínimo se enfrenta a una importancia emocional exagerada — y tenemos que organizar juegos para que estos sujetos poéticos jueguen con estos objetos poéticos. Este es nuestro programa completo, que es esencialmente transitorio. Nuestras situaciones serán efímeras, sin un futuro. Pasajes. Nuestra única preocupación es la vida real; no damos ninguna importancia a la

⁶³ Luckács, p.89.

⁶⁴ Esto se describe en: Anselm Jappe, *Guy Debord*. London: University of California Press, Ltd, 1993, p.25.

⁶⁵ Anselm Jappe, *Guy Debord*. London: University of California Press, Ltd. p. 21-22

permanencia del arte o de cualquier otra cosa. La eternidad es la idea más grosera que una persona pueda concebir en conexión con sus actos.⁶⁶

Me gustaría aprovechar la oportunidad para explicar por qué la alienación es un término tan importante en lo que hago. Provengo de un contexto de improvisación libre en la música experimental, donde hay muchas cosas en común respecto a la construcción de situaciones de Debord: la fetichización de la experiencia, de lo presente y lo efímero; apela a una agencia subjetiva, lo cual implica la habilidad de que surja espontáneamente un trastorno a través de gestos inesperados; la creencia de que hacer algo es ya una forma de salir de nuestra zona de confort, la condición de los espectadores. El problema es que el capitalismo ha cambiado. Ha absorbido ampliamente el antagonismo de la situación mediante una variedad en continua expansión de canales de participación; la gente sube videos a YouTube, expone sus pensamientos en Facebook, pone fotos en Instagram y demás. Podríamos ver que la noción de construcción de situaciones y algunos de los cimientos de la ideología de la improvisación libre no sólo han sido apropiados por la conciencia fragmentaria capitalista, sino que también parecen ser el resultado de esta fragmentación en curso. Un tipo de fragmentación que acoge la experiencia y descuida la mediación conceptual como una forma de autoridad. Mientras alguien podría pensar que estas prácticas superan la alienación, la totalidad capitalista mediante la alabanza a la inmediatez y a la praxis medios-sin-fin, yo argumentaría que es precisamente mediante una comprensión de la mediación: cómo nuestra conciencia está tan objetivizada, que podemos comenzar a entender lo objetivizados que estamos en el capitalismo.

⁶⁶ *Report on the Construction of Situations and on the International Situationist Tendencies*: Guy Debord, 'Conditions of Organization and Action', Guy Debord, 1957. Disponible en: <http://www.cddc.vt.edu/sionline/si/report.html> (accedido el 11 de mayo de 2016).

La expansión del capital es una expansión de la mediación capitalista de la conciencia. La conciencia en ella producida ha sido capaz de colonizar muchos aspectos de nuestra vida (si no todos, esto forma parte de un debate en curso). Marx llama a este proceso subsunción real⁶⁷. En contraste con las subsunciones formales, donde el capitalismo se apropia de modos de producción anteriores, como la agricultura; en la subsunción real todo el modo de producción se produce a través de la lógica del capital: por ejemplo, tratar de valorizarlo tanto como sea posible.

Bajo estas condiciones, la participación experiencial no es suficiente para superar tu alienada y pasiva condición. Nuestra llamada experiencia ‘auténtica’ ya está incrustada en mediaciones a diferentes niveles:

1. Siendo parte de las abstracciones de las relaciones capitalistas.
2. A un nivel neurobiológico, donde el neuro-proceso produce una “fenomenal representación en la que un sistema de procesos de información individual genera una realidad-modelo”⁶⁸ un modelo de ti mismo.
3. Y conceptualmente mediado a través del lenguaje que, a su vez, se desarrolla mediante la sociabilidad. Nuestra experiencia ya está conceptualmente mediada, aunque no siempre controlemos cómo los conceptos median en nuestra experiencia. Cuando conceptualizamos nuestra experiencia, nos involucramos en una lucha por una forma de mediación. Fetichizar la experiencia implica asumir una capa de inmediatez absoluta, de manera que no se puede deshacer la cosificación para poder volver a esta experiencia totalmente sin mediar. Esto es una

⁶⁷ Marx, *Capital*, p.412.

⁶⁸ Brassier debate sobre el trabajo de Metzinger: Ray Brassier, ‘The View from Nowhere’. *Journal for Politics, Gender and Culture*, Vol.8, n°2, 2011, p.11.

ilusión porque la mediación es constitutiva de experiencia. Por lo tanto, el problema no son las mediaciones como tales, sino la colonización capitalista de estas mediaciones.

Afortunadamente, contamos con la capacidad cognitiva para comprender estas mediaciones y actuar sobre ellas.

La comprensión de estas mediaciones se hace complicada en una época en la que muchas de las acciones que aparecen como concepciones reales son, de hecho, parte de una forma más profunda de alienación, como por ejemplo, expresarte en redes sociales como Facebook, YouTube y Google, lo que genera el afecto de nuestra expresión, mientras promueve simultáneamente una fragmentación ‘sugiriendo’ tus interacciones de acuerdo a tus gustos y tu personalidad -así como reforzando una idea de ti mismo. Esta es una forma muy distinta de alienación respecto a la del trabajador realizando objetos que luego no usa, dejándole en un estado contemplativo.

Aufheben hace una crítica tanto a Luckács como a Debord por centrarse demasiado en los efectos subjetivos que el capitalismo ejerce sobre nosotros, dejando al margen un análisis sobre la economía, las luchas de clase y la producción de mercancías. Sin embargo, podemos decir que en la actualidad el yo forma parte de la producción de mercancías. Por lo tanto, me gustaría afirmar que necesitamos una explicación de la alienación que pueda facilitar la condición para comprender las diferentes formas de mediación en las que estamos metidos. Esta alienación no presupondría la posibilidad de todo un sujeto y, por tanto, la posibilidad de superar la alienación. Toma la alienación como una parte constitutiva de lo que somos. Alguien podría decir – siguiendo la crítica de Marx en *The German Ideology* – que esto es una comprensión ahistórica de la alienación. Sin embargo, podemos pensar que la sociedad de hoy permite reconsideraciones radicales de lo que es el yo, el

individuo y el sujeto, pero para hacer esto, necesitamos la ruptura sujeto/objeto para adquirir una posición privilegiada desde donde superar la colonización de los capitales de la conciencia. A través de más alienación, podemos lograrlo. El argumento es muy simple y empieza de pero también parte de la distinción sapiencia/conciencia, en donde la sapiencia es capaz de percibir algo como algo⁶⁹: si el yo ha sido mercantilizado, necesitaremos entonces una mayor alienación para tomar conciencia para percibir ‘el yo mercantilizado’ y cómo se da esta mercantilización. Esta comprensión no-teleológica de la alienación no presupone una agencia y la posibilidad para ya expresar libertad - como en el caso de la construcción de situaciones situacionistas o en el contexto de la improvisación libre - en cambio, asume la alienación como una condición negativa que se puede tomar como punto de partida para desarrollar la distancia reflexiva necesaria para comprender algo como algo. Esta reflexividad todavía no es agencia pero nos permitiría comprender lentamente los diferentes niveles de mediación en los que estamos inmersos.

Alguien podría criticar este enfoque por su deriva hacia el plano teórico - caer en la división teoría/praxis. En este punto, me gustaría rescatar la cita de Hegel con la que empezaba: lo que parece lo más concreto es también lo más abstracto y lo que parece lo más abstracto es lo más concreto. Esto implica: si la conciencia se determina por la abstracción de las relaciones capitalistas, entonces se da un nivel concreto en el que estas abstracciones se manifiestan en nosotros mismos. La clave sería entonces identificar esta clave específica a través de la alienación y, mediante esta racionalidad social, desarrollar una agencia:

⁶⁹ Hay que dejar claro que mientras esto pueda estar cerca del debate sobre Gattungswesen, aquí propongo una comprensión histórica específica de esta noción vía Wilfrid Sellars.

Puede observarse el individuo alienado para encarnar la contradicción objetiva entre el ideal social y la patología social. Pero lo que se requiere para evitar que esto degenera en un romanticismo sentimental “foráneo”, es el imperativo de individualizar/identificar a través de la despersonalización consciente. Se hace necesario lograr un objective or cognitively enlightened, o lo que es lo mismo, una auto-conciencia impersonal sobre la propia patología de alguien; esto es, una mirada imparcial sobre cómo la naturaleza patológica de la personalidad de alguien indexa la discrepancia objetiva entre lo que existe y lo que debería saberse a nivel colectivo. Mediante el logro de una perspectiva objetiva sobre su propia patología, el individuo antisocial se vuelve más social que sus semejantes bien ajustados y correctamente integrados. Así es como la desobjetivización individual se convierte en la condición para la subjetivización colectiva: una que renuncie a los marcadores patológicos de la individualización psicosocial de la persona para lograr ese estado despersonalizado en el que la agencia subjetiva coincide con la capacidad colectiva.⁷⁰

DISONANCIA SOCIAL

La disonancia social es el resultado de la continua fragmentación en la sociedad. Por un lado, tenemos la expansión de los diferentes tipos de identidades que quieren reafirmarse a sí mismas, pero por otro lado, estas identidades a menudo desatienden la posibilidad de pensar al nivel de la totalidad, lo que podría permitir la superación del capitalismo (para mencionar una idea universal en un contexto político o artístico, a menudo te alineas con la ideología eurocentrista blanca). La fragmentación continúa hasta el punto de incluso otorgar una agencia a objetos a través de teorías que pongan en tela de juicio la división naturaleza/cultura.⁷¹ Pero afirmar que éstas son producto de una perversa democratización fermentada bajo relaciones capitalistas; la doble libertad del capitalismo (es decir, la habilidad de vender tu fuerza de trabajo y la libertad de acceder a los medios de producción) se expande hasta un punto en el que la libertad va construyendo tu propia situación (respecto a un tipo específico de pertenencia o creencia) o hasta el punto de otorgar realmente atributos humanos a los

⁷⁰ Ray Brassier y Mattin, ‘Metal Machine Theory #4’, disponible en: http://www.mattin.org/essays/METAL_MACHINE_THEORY_4.html (Accedido el 2 de diciembre de 2016).

⁷¹ Aquí nos viene a la cabeza el desarrollo de la Ontología Orientada al Objeto de Graham Harman, que es perfecta para el mercado del arte; un mercado que ha experimentado un crecimiento en la era post-recesión.

objetos. Esto se permite mientras no se tengan en cuenta las condiciones estructurales y económicas que generan y perpetúan esta “libertad” que, a su vez, ayudan en la expansión del capital. La libertad está frecuentemente conectada con la democracia pero, a día de hoy, esto se ha cuestionado radicalmente vistos algunos eventos recientes (España, Brexit, el voto de las FARC en Colombia, Trump...). El problema con la democracia es que colapsa la diferencia entre el individuo y el sujeto, y de esta manera, da la apariencia de soberanía al individuo, cuando esta soberanía está cada vez más socavada. La alienación nos recuerda que estas nociones no pueden mezclarse y que contienen diferentes formas de mediaciones:

1. Respecto al yo: “Según Thomas Metzinger, la individualidad y la perspectiva subjetiva en primera persona pueden entenderse como el resultado de mecanismos de representación sub-personal”.⁷²
2. La noción del individuo es una construcción histórica muy específica que en la actualidad está mediada en gran medida por la tecnología: “hoy en día, incluso nuestros procesos cognitivos están tecnológicamente mediados y estructurados; es evidente que la incrustación de nuestros procesos cognitivos en las redes de información privadas limitan la autonomía y la libertad. Sabemos que este conocimiento se produce mediante la transmisión de nuevas formas de medios de comunicación, de memoria. Pero desde el momento en que nuestros recuerdos se almacenan en discos duros y nubes y que nuestras experiencias con frecuencia se capturan de inmediato y se comparten por todo el planeta, nuestras concepciones del mundo son mediadas a través de redes de información. Estas redes están en posesión del estado y cada vez más bajo control privado. Las dinámicas de estas redes están orientadas a fines que no son de nuestra

⁷² Ray Brassier ‘The View from Nowhere’ in *Identities: Journal for Politics, Gender, and Culture*, Vol.8, nº2, 2011.

elección. Esto trae a colación la cuestión sobre el grado de autonomía que nuestra mente tiene, bajo la misma dinámica de los propios procesos mentales. Deberíamos destacar el hecho de que cualquiera de los procesos (industriales o abstractos) no biológicos son máquinas de/para la cognición (desde ordenadores con acceso a internet a *smartphones* con acelerómetros, GPS, etc.), un producto de la percepción y la intuición para desenredar problemas que viene a moldear nuestra misma cognición. »⁷³ Por lo tanto, el hueco entre individuo y tecnología más bien no existe. A modo de ejemplo, se da un hiper-empoderamiento mediante las tecnologías de autopromoción y exhibición; la mezcla de profesionalismo y tiempo libre. Y todavía esta actividad se entrelaza perfectamente con la mercantilización de las relaciones sociales. Cada vez nos producimos más como marcas - especialmente como artistas - y para ello, sólo hay que mirar las predicciones actuales que afirman que el 50% de los norteamericanos serán parcialmente *freelancers* para 2020.⁷⁴

Puede que alguien no sea parte de la relación salarial, pero la misma concepción que tenemos de nosotros mismos es parte del mercado. Contamos más que nunca con la posibilidad de socializar pero la fragmentación de nuestra conciencia no nos permite imaginar qué hacer con esta sociabilidad, cómo construir un futuro fuera de la producción capitalista, debido precisamente al nivel de narcisismo que nos ha incrustado el capitalismo.

Bajo estas condiciones, ¿qué noción del sujeto podemos tener? Como hemos visto antes, no podemos equiparar subjetividad con individualidad, como tampoco podemos simplemente afirmar que

⁷³ Miguel Prado y Mattin entrevistados por Andrew Tan-Delli Cicchi, 'An Animal Skin Turned Inside Out'. Disponible aquí: <http://www.whitefungus.com/animal-skin-turned-inside-out-0> (Accedido el 2 de diciembre de 2016).

⁷⁴ John Harris, 'Does the Left Have a Future'. Disponible en: <https://www.theguardian.com/politics/2016/sep/06/does-the-left-have-a-future> (Accedido el 2 de diciembre de 2016).

un individuo sea un sujeto. Para ser un sujeto, ha de haber una capacidad para la autodeterminación, lo que implica agencia. Reconocer nuestra condición alienada es el primer prerequisite para obtener agencia y mediante la exploración de la alienación, podremos comprender el tipo de espacio en el que tenemos que maniobrar. La subjetividad no es una sustancia. Todavía no somos sujetos, de hecho, ahora somos sujetos del capital. La subjetividad ha de lograrse, no está preparada, y para conseguir esto, necesitamos la distancia necesaria para extrañarnos de nosotros mismos. Aquí propongo una explicación positiva o efectiva de la alienación que puede ayudar en este extrañamiento de nuestras condiciones negativas. Esto resultaría en un sujeto social que surge de la auto-conciencia colectiva. La experiencia individual está siempre mediada por una auto-conciencia colectiva. Nuestra auto-conciencia colectiva debe encontrar los recursos para enfrentarse a la mercantilización de la experiencia individual. No puedes enfrentarte al capitalismo a un nivel de experiencia individual. Debemos construir este sujeto social. No puede surgir de manera espontánea. La disonancia social se establece entre la creciente mercantilización de la experiencia individual y nuestra capacidad social, que es la auto-conciencia cognitiva colectiva. Tenemos que acelerar lo segundo para superar lo primero.

Lo cognitivo y lo social van juntos. Una vez que algo se haya desmitificado, ya no será más algo puramente contemplativo porque cambia las circunstancias en las que se puede actuar. Se da un cambio en las relaciones de poder. No obstante, no se trata sólo de la desmitificación, ya que exponer esta disonancia permitiría continuar con el siguiente paso necesario para superar las propias determinaciones. Por lo tanto, desmitificar la dimensión individual es algo colectivamente posibilitador. Debemos dejar de creer que nos podemos fusionar juntos recuperando el núcleo no-objetivable de la experiencia individual. Por el contrario, necesitamos de la posibilidad para la

auto-objetivización, y de este proceso, puede surgir el sujeto social. Esto implicaría dejar atrás las cualidades narcisistas del capitalismo que conllevaría a la ingenua creencia en el individuo soberano. La libertad sólo puede ser social. Nadie es libre bajo el capitalismo. Si tomamos la libertad como una autodeterminación colectiva, entonces dejaremos atrás las cualidades individuales que impiden esta sociabilidad. Un sujeto es un yo-otredad y tras el extrañamiento, ya no hay vuelta posible a la autenticidad. Lo que constituye al sujeto es precisamente su no-autenticidad, la subjetividad es sociabilidad porque se fundamenta en una relación con el otro. Este sujeto colectivo no es el agregado o la suma de individuos. Ser individuo ya es ser social.⁷⁵ La clave es reivindicar esta sociabilidad. No se trata de un llamamiento idealista ya que implica la fusión entre teoría y práctica. Si las mediaciones conceptuales se desarrollan a través del lenguaje, el cual surge de las prácticas diarias, entonces podremos ser auto-conscientes de ellas y actuar sobre ellas.⁷⁶

⁷⁵ El capitalismo ya lo está haciendo. En una charla de Lawrence Abu-Hadam llamada *Birdwatching* en el Sursok Museum, Beirut el 30 de noviembre de 2016, explicó cómo a las compañías Spying Agencies o Big Data Collecting no les importa en absoluto los individuos, sólo bajo patrones sociales.

⁷⁶ Esta parte final del texto proviene de una conversación con Ray Brassier, 2 de diciembre de 2016, Beirut.

2. ALIENACIÓN DESDE ABAJO

2.1 ALIENACIÓN TRAS METZINGER

Debemos aprender a disociar la subjetividad de la individualidad y a darnos cuenta de que si, como afirma Sellars, inferir es un acto – la destilación de la subjetividad de la razón – entonces la propia razón se impone a la miseria de la individualidad. Ray Brassier, *The View from Nowhere*

La alienación, desde una perspectiva marxista, implica una forma de separación del trabajador del producto de su trabajo. Esta separación es entonces parte de una alienación más profunda con la que el trabajador se enfrenta a su mundo. La sociabilidad se aliena a sí misma del trabajador, solamente apareciendo como una forma indirecta mediada por la división del trabajo; una mediación que concierne: el proceso de valorización, el intercambio de mercancía, los salarios y demás. La violencia de estos procesos de mediación se fundamenta, por tanto, en la oclusión de la relación social en el núcleo del proceso de valorización: en el trabajo, nuestra cooperación social sólo se atribuye con valor de manera retroactiva, esto es, siempre y cuando la mercancía entre en el mercado (la comunidad de precio) y este valor se enfrenta a nosotros no como productores sociales, sino como individuos privados de propiedades y cualidades: la mano de obra en su abstracción básica.⁷⁷

Mientras que la lógica básica de la teoría de Marx de este proceso de individualización sigue siendo cierta hoy en día, no podemos confundir sus (orígenes burgueses) del s. XIX con sus manifestaciones en el s. XXI. El ‘individuo’ histórico está siendo radicalmente cuestionado desde

⁷⁷ El colectivo Endnotes ofrece una meticulosa visión histórica de la sociabilidad alienada del mercado: “Vivimos en una sociedad de forasteros, conectados en una compleja red de interacciones. No hay nadie, ni grupo ni clase, que controle estas interacciones. Por contra, nuestro ciego baile está coordinado impersonalmente a través de los mercados. El lenguaje que hablamos — por el cual nos retamos unos a otros en esta oscuridad — es el lenguaje de los precios. No es el único lenguaje que podemos oír, pero sí el más alto. Esta es la comunidad de capital.” EndNotes, ‘Unity in Separation’, disponible en: <https://endnotes.org.uk/issues/4/en/endnotes-the-defeat-of-the-workers-movement> (accedido el 19 de febrero).

varios ángulos: la neurociencia, la realidad virtual y, especialmente, la interconexión tecnológica: los algoritmos del consumidor en Google y Facebook que moldean nuestros gustos y comportamientos⁷⁸ y los algoritmos de trastienda humeante que moldean los patrones del mercado y el flujo financiero. Mientras, no hay manera de volver a concepciones previas del individuo teniendo en cuenta estos cambios, con lo que todavía tenemos que contar para los procesos que se resisten a producir ilusiones contemporáneas del yo.

En el s. XX ha habido numerosos debates sobre la alienación y la reificación, como los de Georg Luckács o Guy Debord⁷⁹. El problema con estos enfoques es que se sostienen en una cierta presuposición del yo fenomenológico orgánico como el punto de partida y, por tanto, imaginan la pérdida del yo capitalista mediado y reificado como una conquista de la experiencia de libertad originaria y metafísica. En esta sección, argumentaré que este punto de partida es parte del problema de la parálisis política de la izquierda. Argumentaré que la alienación ha de cogerse como una condición posibilitadora: como una manera de revelar la disonancia social que se da entre la imagen que tenemos de nosotros mismos (como individuos libres dotados de una agencia racional) y nuestra determinación/constitución socio-física dada por la totalidad capitalista, que incluye la relación de valor, la tecnología y los mecanismos sub-personales. La principal barrera con la que se enfrenta la

⁷⁸ Ted Striphash, 'Algorithmic culture: a conversation with Ted Striphash'. Disponible aquí: <https://medium.com/futurists-views/algorithmic-culture-culture-now-has-two-audiences-people-and-machines-2bdaa404f643#.wwl6r2c1l1> (accedido el 19 de febrero de 2017).

⁷⁹ Como afirma Debord, "La alienación del espectador del beneficio del objeto contemplado (que es resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de la siguiente manera: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepte reconocerse a sí mismo en las dominantes imágenes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y sus propios deseos. La externalidad del espectáculo en relación con el hombre activo, aparece en el hecho de que sus propios gestos ya no son suyos, sino aquellos de otro que les representa a él. Por eso el espectador se siente como en casa en ninguna parte, ya que el espectáculo está en todas partes." Fíjate cuando Debord dice *su propia existencia y sus propios deseos*. Esta concepción de la autoría es lo que querría cuestionar en este texto con la ayuda de Metzinger y Sellars. Guy Debord, *The Society of the Spectacle* (1967), tésis 30. Disponible en: <https://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm> (accedido el 24 de febrero de 2017).

disonancia social es la naturalización de la experiencia personal entendida como el derecho de propiedad de los individuos. La alteración de estos modelos de realidad hegemónicos, por tanto, implica atrapar las mediaciones que respalden dichos procesos de naturalización. Aquí, recurriré a menudo al texto de Ray Brassier de 2011 *The View from Nowhere*⁸⁰ donde compara y contrasta el trabajo de Thomas Metzinger y Wilfrid Sellars con el humanismo de Jürgen Habermas.

2.1.2 EL SUJETO SIN EXPERIENCIA V.S. LA EXPERIENCIA SIN SUJETO

La constitución social de la mente humana que se despliega entre relaciones interpersonales puede hacerse accesible solamente desde la perspectiva de los participantes y no se puede capturar desde la perspectiva del observador que objective todo dentro de un evento en el mundo. Habermas, *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will*

Jürgen Habermas, como franco filósofo del marxismo, afirma que nuestro conocimiento del mundo comienza y termina desde el punto de vista del humano. Al hacer esta afirmación, Habermas asume que la cognición queda estrictamente separada de su objeto. La racionalidad humana debe preceder a su objeto porque este objeto sólo es disponible, de manera comprensible, mediante la comunidad intersubjetiva que lo objetiviza. La objetivización, en otras palabras, sólo se puede concebir a través de la parcialidad del individuo con experiencias que forma parte de una comunidad lingüística intersubjetiva. Es en este sentido, es donde Habermas puede presentar la ontología del ser humano como un sujeto de experiencia que no puede ser objetivado. Como afirma Brassier:

“Habermas, de forma preventiva, descalifica por decreto conceptual cada intento científico para describir y explicar la transición de la conciencia prelingüística a la lingüística, de la sub-personal a la personal y de la neurobiología a la cultura. Según Habermas, los medios

⁸⁰ Ray Brassier, ‘A View From Nowhere’, *Journal for Politics, Gender and Culture*, n°2, verano de 2011.

explicativos requeridos para proveer semejante visión, amenaza con tener un alto precio: incurrirían en una auto-objetivación que, inevitablemente, nos extrañaría de nosotros mismos”⁸¹

Brassier compara y contrasta el punto de vista de Habermas con el de Thomas Metzinger y Wilfrid Sellars, quienes proponen que el sujeto humano puede entenderse como un cierto nudo de determinaciones fisio-neurológicas que preceden y median lo consciente, lo volitivo, la experiencia y la concepción. Ambas figuras, a su manera, atacan el absolutismo de la experiencia fenomenológica. Su argumento se sustenta en la idea de que la auto-objetivación no necesita entrar en conflicto con el auto-conocimiento, desde que el yo como ‘yo’ transcurre necesariamente a través de procesos de objetivación para desarrollar el ‘ello’ como la idea de una experiencia desde el inicio. En este sentido, la mejor manera para conocernos sería comprendiendo los procesos no-experienciales y los mecanismos sub-personales que determinan nuestras individualidades deliberadas. Brassier continúa: “El supuesto de que la inmediatez no es el resultado de una auto-relación mediada nos seduce hacia una experiencia fenomenológica absolutizada. La absolutización de la fenomenología del dar como tal es la variante más extrema del mito desmontado por Sellars”.⁸²

Invocando la teoría de auto-modelo de la subjetividad de Metzinger, Brassier argumenta: “si el sujeto no es un yo, entonces el sujeto que se reconoce a sí mismo como altruista no es ni el propietario de este conocimiento (dado que no es suyo) ni de su objeto (ya que no hay quien lo sepa)”⁸³. Esto es lo que vendría a ser un ‘sujeto nemocéntrico’ - como explica Brassier en una entrevista: “Algunos filósofos recientes han mostrado interés en las experiencias sin sujeto; yo estoy más interesado en los sujetos sin experiencias. Otro término para esto sería ‘nemocentrismo’ (término acuñado por el

⁸¹ Brassier, ‘A View From Nowhere’, p.20.

⁸² Brassier, ‘A View From Nowhere’, p.20.

⁸³ Brassier, ‘A View From Nowhere’, p.18.

neurofilósofo Thomas Metzinger): la objetivización de la experiencia generaría sujetos altruistas que se reconocieran a sí mismos como no ser nadie y no estar en ninguna parte. Esto aporta un nuevo e interesante enfoque sobre la posibilidad de una ‘subjetividad’ comunista.”⁸⁴

Esta concepción de la subjetividad parece ser muy atractiva si tenemos en cuenta la noción marxista de la alienación, ya que aquí, hipotéticamente, la problemática de la alienación se dirigiría a la cuestión de una destitución afirmativa del yo: para reconocernos como no ser nadie y no estar en ninguna parte, en vez del individuo completo, integral y localizado del comunismo humanista. Sin embargo, bajo las condiciones de la subsunción real⁸⁵ donde la totalidad de nuestra existencia queda subsumida bajo la lógica del tipo de valor, somos presentados con obstáculos. La clave, por tanto, es intentar comprender la manera en la que estamos interpelados como sujetos por el capital para

⁸⁴ Ray Brassier y Bram Ieven , ‘Against an Aesthetics of Noise’, disponible en: <http://www.ny-web.be/transitzone/against-aesthetics-noise.html> (accedido el 7 de febrero de 2017).

⁸⁵ En un reciente texto, *Théorie Communiste* explica el concepto de la subsunción real: “Bajo la subsunción real del trabajo por el capital, el rasgo característico, que es el origen de la plusvalía relativa, todo lo que permitió que la condición proletaria se volviera en contra del capital, desaparece. La reproducción de la fuerza de trabajo pierde toda autonomía en relación con la reproducción del capital, el trabajo ya no es el elemento dominante en el proceso inmediato, el proceso de producción se hace adecuado para la absorción del living labour by dead labour, la unidad social de capitales se fija por el intercambio en los precios de producción —esto es, de manera que la diferencia entre el capital variable y el capital constante permanece escondido— y la defensa de la condición proletaria ahora se convierte en un mero momento de la auto-presuposición del capital. El trabajo se vuelve totalmente especificado como trabajo remunerado.[...]”

La subsunción real se vuelve un sistema orgánico; esto es como decir que proviene de sus *propias presuposiciones* para crear de sí mismo los órganos que necesita; así es como se convierte en una totalidad. La subsunción real se condiciona a sí misma, mientras que la subsunción formal transforma y modela un tejido preexistente social y económico de acuerdo con los intereses y necesidades del capital.

[...] la subsunción real del trabajo (y, por tanto, de la sociedad) bajo el capital está, por naturaleza, *siempre incompleta*. Es en la naturaleza de la subsunción real donde poder llegar a puntos de ruptura, porque la subsunción real sobredetermina las crisis del capital como *una cualidad incompleta de la sociedad capitalista*. Este fue el caso con la creación por parte del capital de los órganos y modalidades específicos de la absorción de la fuerza de trabajo social producida por la primera fase de la subsunción real. La subsunción real es, por naturaleza, una auto-construcción perpetua acentuada por las crisis, el principio en el que reside su principio básico, la extracción de la plusvalía en su modo relativo.” *Théorie Communiste*, ‘Real Subsumption and the Contradiction between the Proletariat and Capital: a historical approach’, en el próximo libro *What is To Be Done Under Real Subsumption?* Editores Mattin y Anthony Iles. Traducido del francés por Federico Corriente.

desarrollar un sujeto revolucionario capaz de deshacer las relaciones capitalistas y, en última instancia, deshacernos a nosotros mismos como individuos reificados.

Concebir el yo como una ilusión puede llevarnos a creer que no hay nada de lo que estemos separados. Bajo las condiciones actuales, todos sabemos lo que significa la propiedad y lo fuertes que “nos” sentimos dentro de ella. El derecho de propiedad opera como normas conceptuales impregnadas. Nos vemos interpelados por estas estructuras creadoras de sentido. Nuestra propia supervivencia está aquí en juego: asume la mediación como propia o afronta la amenaza de la suspensión de tus propias decisiones vitales.

Durante el último *Transmediale* en Berlín, hubo mucho debate sobre la alienación y las máquinas ajenas con agencia. Una exposición titulada *Alien Matter*, consistía en trabajos que cuestionaban el dualismo hecho por el hombre / hecho por la máquina mediante una reflexión sobre ‘la inteligibilidad potencial de la materia.’⁸⁶ De todos estos procesos surgían preguntas radicales: ¿Qué es la conciencia? ¿Qué es la experiencia? ¿Y qué es el yo? En última instancia, la pregunta que intentaré responder - a la luz de dicho debate - es: ¿De qué estamos alienados? El trabajo de Thomas Metzinger plantea unos problemas muy interesantes para la fenomenología: si el yo no existe, ¿quién es el propietario de la experiencia?

Me gustaría llevar más lejos la crítica de la fenomenología a través del trabajo de Sellars y Metzinger, de modo en que pueda explorar más lo que yo llamo disonancia social: la discrepancia

⁸⁶ Ver la introducción de la exposición ‘Alien Matter’. Disponible aquí: https://www.hkw.de/en/programm/projekte/2017/transmediale2017/transmediale_2017_ausstellung/2017_transmediale_ausstellung.php (accedido el 26 de febrero de 2017).

existente entre un sistema que produce un narcisismo individual y nuestra propia capacidad social, que está tanto mejorada como perturbada por la tecnología (piensa en los *bots* usados en elecciones recientes o en los algoritmos en anuncios personalizados que alimentan nuestra ‘homofilia’).⁸⁷ Pero nuestra experiencia también está determinada por mecanismos sub-personales que sólo estamos empezando a comprender.

2.1.3 MODELOS DE UNO MISMO

Thomas Metzinger explica cómo la individualidad y la perspectiva de la primera persona emerge de unos mecanismos representacionales subpersonales. Analizando diferentes fenómenos como las Experiencias Fuera del Cuerpo (EFC) o patologías como el Síndrome de Cotard (gente que cree que está muerta o que se está muriendo o, incluso, pudriéndose) o experimentos como el de Rubber Limb, Metzinger ha sido capaz de desarrollar una teoría sobre cómo la auto-conciencia viene a ser a través de lo que define como un ‘modelo fenomenológico de uno mismo’ (PSM en sus siglas en inglés): “Una vez que la conciencia se define mínimamente como la activación de un modelo de mundo integrado dentro de una ventana de presencia, es cuando la auto-conciencia puede definirse como la activación de un modelo fenomenológico de uno mismo (PSM) anidado en este modelo de mundo: “Un modelo de uno mismo es un modelo del mismo sistema representacional que en la actualidad se está activando

⁸⁷ Esta observación la hizo Wendy Hui Kyong Chun durante una charla en Transmediale, ‘Middle Session: The Middle to Come’. Disponible en: <https://2017.transmediale.de/content/middle-session-the-middle-to-come> (accedido el 26 de febrero de 2017). Describió la homofilia como el proceso donde los algoritmos de Facebook o Google crean transmisiones que reafirman tus propios patrones.

dentro de sí mismo.”⁸⁸ Para Metzinger, hay tres restricciones que constituyen la auto-conciencia: la presentacionalidad, la globalidad y la transparencia.⁸⁹

Aquí me centraré en la transparencia. La transparencia fenomenológica economiza el gasto neurocomputacional filtrando datos en los vectores o patrones de creación de sentido. El inconveniente es que la transparencia fenomenológica oculta los mecanismos de su producción. El refinado resultado representacional esconde sus propios medios inorgánicos. Podemos pensar este mecanismo en términos de una manifestación representacional. Imagina el mecanismo de transparencia como un medio que produce el contenido representado, esto es, la ilusión del individuo como un conductor decidido. Este es un proceso dinámico que posee tres estados diferentes: representaciones internas (inconscientes), representaciones mentales (a veces conscientes) y representaciones fenomenológicas (siempre conscientes).⁹⁰ Cuando el modelo de uno mismo transparente se activa, esconde los mecanismos representativos, ya que de lo contrario, desarrollaría una debilitante regresión de un modelamiento de uno mismo recurrente: la inclusión del todo en el proceso de representación. Este proceso genera lo que Metzinger considera la falacia fenomenológica, o lo que él llama “una forma especial de oscuridad”.⁹¹ Para explicar su teoría, Metzinger usa tres metáforas: la cueva neurofenomenológica, el fenomenológico y la inmersión simulacional total.⁹²

La cueva neurofenomenológica sigue los pasos de la alegoría de la cueva de Platón, donde la mente humana es descrita como un preso encarcelado en una cueva con su cabeza colocada en una

⁸⁸ Thomas Metzinger, *Being No-One: the self-model theory of subjectivity* (2003), Cambridge: MIT Press, 2004, p.302.

⁸⁹ Metzinger, *Being No-One*, p.302.

⁹⁰ Metzinger, *Being No-One*, p.305.

⁹¹ Ray Brassier y Thomas Metzinger, 'A Special Form of Darkness'. Disponible en: <https://iokolice.wordpress.com/2014/12/03/a-special-form-of-darkness/> (accedido el 26 de febrero de 2017).

⁹² Metzinger, *Being No-One*, p.305.

posición fija. Lo único que haya visto jamás son las sombras en la pared, formadas por un ardiente fuego tras él. Esta cueva para la Teoría del Modelo de Uno Mismo de Metzinger (SMT en sus siglas en inglés), “es simplemente el organismo físico como un todo, incluido y especialmente, su cerebro.”⁹³ La sombras en la pared son modelos mentales fenomenológicos para la SMT, “ las proyecciones dimensionales bajas de objetos internos o externos en el espacio del estado de consciencia del organismo biológico”.⁹⁴ El Fuego es el procesamiento de la información dinámica neuronal moldeado por su entrada sensorial y cognitiva.⁹⁵ Sin embargo, para Metzinger nadie puede salir de la cueva y ver la verdadera realidad, con lo que vuelve como en la parábola de Sócrates.⁹⁶

Para el mapa fenomenológico, Metzinger usa la metáfora de un mapa subterráneo con una pequeña flecha que dice ‘ESTÁS AQUÍ’. En este caso, sólo hay un único usuario y estamos estrictamente unidos a su perspectiva de primera persona - el sistema se hace opaco para nosotros. Tu modelo mental de uno mismo se convierte en la pequeña flecha que te ayuda a navegar entre la mente y el mundo. Finalmente, Metzinger usa el simulador de vuelo total como una manera de describir cómo la imagen interna del Modelo Fenomenológico de Uno Mismo interactúa con el sistema, generando este mapa y el mundo aunque, como he dicho anteriormente, el sistema sea totalmente opaco:

Mientras se necesite que el piloto navegue por el mundo, la sombra-marioneta baila en la pared del espacio del estado fenomenológico del cavernícola neurofenomenológico. Tan pronto como el sistema no requiera un modelo de uno mismo disponible a nivel global, simplemente lo apaga. Juntos con este modelo, la experiencia consciente de la individualidad desaparece. Dormir es el hermano pequeño de la muerte.⁹⁷

⁹³ Metzinger, *Being No-One*, p.548.

⁹⁴ Metzinger, *Being No-One*, p.548.

⁹⁵ Metzinger, *Being No-One*, p.548.

⁹⁶ Metzinger, *Being No-One*, p.549.

⁹⁷ Metzinger, *Being No-One*, p.558.

Lo que el PSM simula es una forma de acción-interna. Imaginamos nuestras vidas como una película: estoy haciendo esto, estoy controlando esto, soy la causa de lo que hago. En una conversación con Brassier de 2012 titulada *A Special Form of Darkness*⁹⁸ (que es como Metzinger describe la opacidad que no nos permite ver el vehículo que produce el modelo de uno mismo de la subjetividad), Metzinger describe experimentos llevados a cabo en laboratorios de Israel y Francia. Un individuo en Israel dentro de un escáner, con un neurosensor pegado al cerebro, es capaz de mover un robot en Francia a través de la imaginación neurológica de sus movimientos.⁹⁹ Metzinger discrepa sobre las connotaciones éticas de estos descubrimientos. Mientras se desarrolla esta investigación, puede que seamos capaces de controlar cada vez más los comportamientos de las personas. ¿Qué pasaría si esta tecnología se usa en los procesos de producción con el propósito de controlar directamente la experiencia consciente?

De manera interesante, estos métodos de intervención supuestamente abrasivos están culturalmente normalizados a niveles chocantes. Valga como ejemplo los avances en la neurofisiología que pueden diagnosticar desórdenes anti-sociales mediante la localización de patologías reconocidas por un encefalógrafo. Estas tecnologías refuerzan la noción de la transparencia que mencionaba más arriba. En un reciente texto colaborativo titulado *What's the Use of Consciousness? How the Stab of Conscience Made Us Really Conscious*, Metzinger menciona la afectividad del remordimiento como un componente extremadamente fuerte para nuestra auto-identificación: “La naturaleza transparente y encarnada de la experiencia del remordimiento asegura que las normas culturales se conviertan en parte inexorable de la auto-narrativa.”¹⁰⁰

⁹⁸ Brassier y Metzinger, 'A Special Form of Darkness'.

⁹⁹ Brassier y Metzinger, 'A Special Form of Darkness'.

¹⁰⁰ Chris Frith y Thomas Metzinger, 'What's the Use of Consciousness? How the Stab of Conscience Made Us Really Conscious', en Andreas Engel, Karl Friston y Danica Kagic (editores), *The Pragmatic Turn: Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*, Cambridge: MIT Press, 2016.

El capitalismo refuerza constantemente esta auto-narrativa de diferentes maneras, a través de anuncios, estilos de vida, auto-mejora, competencia, precariedad y redes sociales. Y últimamente también, cada vez más a través de la deuda en la que el futuro del individuo queda esclavizado por el capitalismo mientras esta esclavitud esté personalizada como una temporalidad individual del remordimiento, como por ejemplo, ‘He tomado la decisión de suprimir los préstamos estudiantiles’.¹⁰¹

En la estética esta expansión de la auto-narrativa se ha extendido mediante nociones de autoría, la cual a menudo trata sobre asumir la idea fenomenológica del yo como propietario de sus propias experiencias - por tanto, enfatizando la noción de la experiencia natural que da por sentadas las formas de la encarnación subjetiva que la investigación de Metzinger socava.

2.1.4 FENOMENOLOGÍA Y LA NARRATIVA DEL YO

Dan Zahavi hace una crítica fenomenológica de Metzinger, insistiendo en que “en su forma más primitiva, la auto-conciencia es simplemente una cuestión de tener acceso en primera persona a la propia conciencia de alguien; es una cuestión de donación de primera persona o la manifestación de la vida experiencial.”¹⁰² Para Zahavi, la experiencia ha de cogerse como punto de partida y, dado que la experiencia nos da este sentido de propiedad, no puede cuestionarse fuera de la perspectiva de la propiedad. La fenomenología, en este sentido, presupone una perspectiva de primera persona como constitutiva de subjetividad. Pero mientras comenzamos a ver que esta perspectiva de primera persona

¹⁰¹ Mark Fisher aporta una importante conexión entre la transparencia fenomenológica y lo que él llama la responsabilidad de la agencia humana del capitalismo, ‘Good for Nothing’, disponible en: <https://theoccupiedtimes.org/?p=12841> (accedido el 21 de febrero de 2017).

¹⁰² Dan Zahavi, 'Being Someone', *Psyche: An Interdisciplinary Journal of Research on Consciousness*, nº11, p.7.

se determina por mecanismos sub-personales, como nos muestra Metzinger, y por las relaciones socio-económicas capitalistas - mi énfasis - ¿cuánto podemos confiar en esta perspectiva de primera persona? El peligro radica en que la perspectiva fenomenológica fuera como llevar anteojeras.¹⁰³ Amenaza con perpetuar la mistificación del yo, negando la posibilidad de investigar cómo se produce el modelo de uno mismo desde una perspectiva impersonal. La fenomenología da por sentada el yo entendido como agente, ejecutor y receptor - como dueño de la experiencia. Debido a esto, para los fenomenologistas es imposible concebir, por ejemplo, el Síndrome de Cotard, donde la persona no se siente viva.

Sin embargo, Husserl tuvo una teoría muy sofisticada sobre la fenomenología, la cual no presupone necesariamente un yo o al individuo como receptor de experiencias. No obstante, se queda con la noción de las impresiones primarias, las cuales no están conceptualmente mediadas. Estas impresiones primarias son consideradas como el comienzo absoluto de la experiencia consciente (aunque no haya comienzos en el tiempo y no estén dadas en el sentido que critica Sellars). Seguir esta proposición implica reclamar que la conciencia está continuamente producida mediante impresiones subconscientes espontáneas o *genesis spontanea*¹⁰⁴, y estas creaciones espontáneas son intrínsecamente ajenas a la conciencia:

Es lo que se produce fundamentalmente - lo “nuevo”, que ha terminado siendo ajeno a la conciencia, que se ha recibido como lo que se ha producido mediante la propia espontaneidad de la conciencia. La peculiaridad de esta espontaneidad de la conciencia, sin embargo, es que no crea nada nuevo, sólo trae lo que se ha generado fundamentalmente para el crecimiento, para el desarrollo.¹⁰⁵

¹⁰³ Ray Brassier durante una conversación privada con el autor el 17 de febrero de 2017.

¹⁰⁴ Edmund Husserl, *Ideas I* (1913), Indianapolis: Hackett Publishing, 2014, Apéndice I: Primal Impression and its Continuum of Modifications.

¹⁰⁵ Husserl, *Ideas I*, Apéndice I.

Aquí damos con lo que podría denominarse una teoría fenomenológica de la alienación. Al enfrentarse al concepto de alienación, Husserl elude parcialmente las crudas interiorizaciones de la experiencia que encontramos en la epistemología de 'primera persona' de Habermas. Sin embargo, la alienación en Husserl se queda con los problemas de la presuposición de la recepción primaria como algo no-objetivable. Esta impresión primaria es constitutiva de la transmisión de conciencia, pero se hace impensable de todas formas - y, por tanto, incambiable - como una mediación. Por lo tanto, a modo de rotonda, volvemos a la impresión primaria como la gran posibilidad para la experiencia y, mediante esto, debemos reconocer la experiencia como la fundadora del conocimiento.

En la estética, una caricaturizada versión del concepto de impresiones primarias espontáneas está siendo constantemente fetichizada; como si las experiencias fueran capaces de darnos algo mucho más rico que lo que nos da nuestra capacidad para la conceptualización. El fetiche de la espontaneidad me parece que genera un mito de interioridad: básicamente que hay algo acerca del yo, la perspectiva de primera persona que debería mantenerse a cualquier precio. Como he rebatido, creo que contamos con razones de peso para rechazar estas reclamaciones. Nuestra experiencia está mediada a través de tres formas de alienación: 1) la mercantilización capitalista de la experiencia y la conciencia, la cual produce valor de esta expansión en marcha de la narrativa del yo - quiero decir literalmente: piensa, por ejemplo, en el procesamiento de datos- 2) mediante la alienación expuesta por la teoría de uno mismo de Metzinger y 3) nuestra experiencia está mediada a través de nuestra habilidad para conceptualizar. Intentaré explicar esta tercera forma de alienación que, a su vez, nos ayude a comprender las dos anteriores y su interrelación.

2.1.5 PENSAR EN VOZ ALTA: ABOLIENDO LA DISTINCIÓN PRIVADO/PÚBLICO

En el núcleo del marco de la donación se encuentra la suposición, común en el empirismo y el racionalismo, de que los estados mentales son auto-íntimos. Al rechazar el marco de la donación, Sellars rechaza la suposición de que la mente es auto-íntima. Esto implica que las mentes no se conocen necesariamente. Hay una diferencia fundamental entre pensar y saber, que es el pensamiento. Al mismo tiempo, hay una diferencia fundamental entre sentir y saber, que es lo sentido. Percatarse de algo no es percatarse de algo como algo. Esta diferencia – entre pensar y pensamiento o entre sentir y lo sentido – proviene del rechazo de la donación. Ray Brassier, *The Metaphysics of Sensation*

En este punto, me gustaría centrarme en la crítica de Sellars del mito de lo dado para contraargumentar la narrativa del yo como poseedor de experiencias. Sellars desarrolla la noción del mito de lo dado, el cual McDowell define como la idea de que hay "[una] experiencia dada independientemente de la capacidad conceptual adquirida [...] que] podría reemplazar la relación justificatoria en las creencias o en la visión del mundo."¹⁰⁶ O en palabras del propio Sellars: "Rechazar el Mito de lo Dado es rechazar la idea de que la estructura de categorías del mundo - si es que posee una estructura de categorías - se impone sobre la mente como una junta sobre cera derretida."¹⁰⁷

La fenomenología, como la entiende Zahavi, mediante la presuposición de que los fenómenos sólo pueden experimentarse de acuerdo con el tipo de yo - proveyendo uno con el sentido de "propiedad" - no permite la mediación conceptual que constituye el sentido de "propiedad" como una forma histórico-social. Según Sellars, esta mediación conceptual se constituye socialmente. Es aquí donde sufrimos un ataque a lo que podemos llamar el mito de la interioridad: la idea de que hay algo intrínseco en esta propiedad que no puede socializarse, perpetúa la narrativa del yo.

¹⁰⁶ John McDowell, 'Conceptual Capacities in Perception', disponible en: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.472.5133&rep=rep1&type=pdf> (accedido el 26 de febrero de 2017).

¹⁰⁷ Wilfrid Sellars, 'The Lever of Archimedes', *The Monist*, n°64, January 1981, p.4.

Sellars, por tanto, sugiere que sólo podemos mejorar el autoconocimiento si potenciamos el conocimiento de los objetos y ésta es una práctica conceptual a desarrollarse socialmente a través del lenguaje y la inferencia. Tanto para Metzinger como para Sellars, este sentido de ‘propiedad’ no viene dado ya que las experiencias nos son auto-validantes en el plano cognitivo, de la misma manera en que la transparencia fenomenológica no es una transparencia epistémica. Es más un tipo de ceguera epistémica que produce “el prejuicio de que la inmediatez no es el resultado de la auto-relación mediada.”¹⁰⁸ Pero los conceptos no son fenómenos, por lo que debemos distinguir entre la individualidad, como una supuesta forma transcendental, y la subjetividad como algo culturalmente producido mediante la racionalidad.

La racionalidad se desarrolla mediante una normatividad conceptual que está socialmente ejemplificada por prácticas lingüísticas históricamente mediadas. Mientras “El auto-conocimiento efectivamente consta de una dimensión de inmediatez no-ilativa que nos dota de un privilegiado acceso epistémico a nuestros estados internos, pero solamente dentro de unos límites, dado que la inmediatez del auto-conocimiento es, en sí misma, el resultado de la mediación conceptual y no se puede invocar para ratificar la apelación a un supuesto auto-conocimiento intuitivo, pre-conceptual.”¹⁰⁹

La teoría de la cognición de Sellars, por tanto, sugiere la plasticidad del agente, en contra de sus manifestaciones como una entidad pre-identificada. Para comprender esta plasticidad, debemos distinguir la conciencia sensorial del pensar. La conciencia sensorial es

¹⁰⁸ Brassier, ‘The View From Nowhere’, p.22.

¹⁰⁹ Brassier, ‘The View From Nowhere’, p.32.

una función del organismo, mientras que el pensar es algo colectivo que está socialmente distribuido. Sellars nos permite diferenciar entre el pensar y el sentir y advierte del problema de fusionar ambos. La estructura de la realidad es distinta a la estructura del pensar. Para Sellars, los pensamientos son componentes de procesos que no pertenecen a nadie. Somos capaces de comprender lo que es el pensar a través del lenguaje y el lenguaje está socialmente desarrollado a través de milenios de evolución cultural. Sellars explica cómo la percepción ya implica concepción y cómo la concepción, a su vez, está incrustada en prácticas sociales colectivas. En su texto *Meaning as Functional Classification*, desarrolla una teoría sobre el pensar basada en la idea de que los pensamientos en voz alta se forman a través de relaciones entre funciones conceptuales. Sellars entiende el pensamiento en voz alta “como colocar un peón en el tablero de ajedrez durante la partida y caer en la cuenta de que la función del peón está relacionada con otras funciones del ajedrez.”¹¹⁰ Un niño aprende emitiendo ruidos y, poco a poco, comienza a comprender cómo funciona su habla en el lenguaje (relaciones entre funciones conceptuales). Decir lo que significa una persona es otorgar una clasificación funcional a su habla. Debemos tener en cuenta que cuando Sellars escribió, se produjeron grandes descubrimientos científicos. Él quería encontrar la manera de esquivar el mito de lo dado pero, al mismo tiempo, integrar tanto la imagen manifiesta como la imagen científica para conseguir una fusión estereoscópica.¹¹¹ Para él, la imagen manifiesta tiene que ver con nuestro sentido común, con nuestra habilidad para racionalizar desde nuestra percepción. La imagen manifiesta está, por tanto, del lado de la tradición de la filosofía continental (es decir, ‘la fenomenología’). Por contra, la imagen

¹¹⁰ Wilfrid Sellars, ‘Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics)’, *Synthese*, nº 3/4, agosto de 1974, p.83.

¹¹¹ Brassier, ‘The View From Nowhere’, p.18.

científica está orientada hacia un conocimiento de entidades imperceptibles – como las partículas y sus componentes subatómicos – sin realizar ninguna reclamación práctica o moral.

La manera de pensar sobre el lenguaje evita cualquier forma de fundacionalismo y es capaz de incorporar cualquier forma de hallazgo científico sin tener que sacrificar ninguna de la cualidades de su teoría. Podemos contrastar este modelo con teorías de performatividad (como en Austin¹¹²) donde los actos discursivos tienen la habilidad de desempeñar una función (como ‘Yo te prometo’ o dar el ‘sí’ en una boda), aquí todas las expresiones tienen un rol performativo (aunque no todas el mismo) ya que surgen de los efectos que poseen en la vida diaria. Estos son roles de los que tenemos que aprender. Al principio, el aprendiz (por ejemplo, un niño aprendiendo un idioma a través de copiar lo que dicen otras personas) aprende a amoldarse a las reglas sin comprenderlas del todo. En un momento, el aprendiz se convierte en un co-entrenador que conoce las reglas que gobiernan el correcto funcionamiento del lenguaje.¹¹³ Para Sellars, pensar en algo es una forma de hablar y, a través del habla, nos volvemos conscientes de que estamos pensando sobre algo. Según Sellars, pensar no es un tipo de forma de interioridad que ocurre en nuestra mente, está socialmente distribuida, es algo público. En su opinión, la distinción entre lo privado y lo público desaparece. Esta comprensión de la racionalidad encaja muy bien en las sugerencias de Ray sobre una subjetividad comunista siguiendo el argumento de Metzinger de que el yo como tal, no existe.

¹¹² Ver John Austin, *How to Do Things with Words* (1962), Oxford: Oxford University Press, 1976.

¹¹³ Como Sellars afirma, “Sólo posteriormente, el aprendiz del lenguaje se convierte en miembro de pleno derecho de la comunidad lingüística, que piensa pensamientos (teóricos y prácticos) no sólo acerca de productos no-lingüísticos, sino también sobre productos lingüísticos, esto es, desde el punto de vista del conductismo verbal, sobre los pensamientos de primer nivel. Así, se ha desarrollado desde ser el objeto de formación y crítica de los demás, a una fase en la que puede formarse y criticar otros usuarios del lenguaje e incluso a sí mismo. Efectivamente, ha llegado ahora al nivel en el que puede formular nuevos y sofisticados estándares, en unos términos con los que remodelar su lenguaje y desarrollar nuevos modos de pensamiento.” Sellars, *Meaning as Functional Classification*.

Pensar en voz alta es nuestro modelo más inmediato de los actos mentales que consiste en las actividades lingüísticas de las personas. Esto nos da la oportunidad de evitar aspectos centrales en la ontología de la sustancia, actos y modales, debido a que usamos nuestros objetos lingüísticos del modelo primario que son consecuencia directa de pensar-por-escrito, como por ejemplo, las inscripciones.¹¹⁴

Para convertirse en un miembro completo de la comunidad lingüística, uno tiene que pensar pensamientos, tanto teóricos como prácticos, tanto de productos no-lingüísticos como lingüísticos. Por consiguiente, uno puede entrenarse y criticar a otros usuarios del lenguaje y a uno mismo; puede crear nuevos y sofisticados estándares en la remodelación del lenguaje; puede desarrollar nuevos modos de pensamiento.

Sin embargo, si volvemos a la discusión sobre la alienación en lo concerniente a la subsunción real, entonces nuestra capacidad para pensar se incrusta en el proceso de valorización del capital. ¿Cuánto nos costaría desarrollar de verdad nuevos modos de pensamiento? Aquí podemos tener en cuenta la discusión de Marx sobre la noción del intelecto general, donde el conocimiento social general incrustado en el capital fijo se hace esencial para la producción mediante la tecnología y para moldear la organización social.¹¹⁵

2.1.6 DIFERENTES COMPRESIONES DE LA ALIENACIÓN:

¹¹⁴ Sellars, *Meaning as Functional Classification*.

¹¹⁵ En palabras del propio Marx, "La naturaleza no construye máquinas, locomotoras, vías de tren, telégrafos eléctricos, mulas automáticas, etc. Estos son productos de la industria humana; material natural transformado en órganos de la voluntad humana 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. El desarrollo del capital fijo muestra hasta qué grado el conocimiento social general se ha convertido en una fuerza directa de la producción y hasta qué grado, por tanto, las condiciones del proceso de la propia vida social han venido bajo el control del intelecto general y se han transformado de acuerdo a ello; hasta qué grado los poderes de la producción social se han producido, no sólo en forma de conocimiento, sino también como órganos inmediatos de práctica social, del proceso de la vida real." Karl Marx, *Grundrisse* (1939). London: Penguin, 1973.

ALIENACIÓN DESDE ALIENACIÓN COMO

En la teoría marxista ortodoxa, la alienación siempre es vista de manera estrictamente negativa, como completamente producida por las relaciones capitalistas. Los problemas aparecen fruto del error a la hora de explicar apropiadamente de qué está alienado alguien. Por ejemplo, en el trabajo de David Harvey, se pone el énfasis en la producción. Que el trabajador aproveche los medios de producción es, por tanto, verse a sí mismo como propietario de la experiencia por medio del dominio de los objetos. Incluso la ultra-izquierda apela a estas teorías de la desalienación. Como afirma *Théorie Communiste*: “El asunto de la teoría comunista no es explicar por qué ha existido la alienación, sino por qué no puede continuar existiendo.”¹¹⁶

Por otra parte, encontramos un campo teórico que acepta sin ninguna crítica la alienación como una condición positiva (*#accelerate* manifiesto, *Xenofeminist Manifesto* por Labodia Cubonics, Basam El Baronni, Armen Avanesian). Consideran la alienación como un vector maleable para el desarrollo de nuevas formas de subjetividad gracias a la aplicación racional de reciente avances tecnológicos. Inevitablemente, estos avances ponen patas arribas nuestra comprensión de nosotros mismos, aunque la cuestión es, ¿en qué dirección? El *Xenofeminist Manifesto* aporta una interesante definición de estos aspectos positivos de la política de la alienación:

XF aprovecha la alienación como un ímpetu para generar nuevos mundos. Todos estamos alienados -- pero, ¿acaso alguna vez no lo hemos estado? Es mediante, y no a pesar de, nuestra condición alienada cuando podemos liberarnos de la basura de la inmediatez. La libertad no es algo dado -- y ciertamente no dado por nada 'natural'. La construcción de la libertad implica nada menos que más alienación; la alienación es la construcción de la libertad del trabajo. No debe

¹¹⁶ *Théorie Communiste*, ‘Real subsumption and the contradiction between the proletariat and capital’.

aceptarse como algo fijado, permanente, o 'dado' -- ni tampoco como condiciones materiales o formas sociales.¹¹⁷

Aquí tenemos lo que ampliamente podría describirse como el punto de vista aceleracionista.

Los aceleracionistas de izquierda creen que las herramientas capitalistas avanzadas, como la logística, la informática, la maquinaria, etc, han hecho que el comunismo sea una posibilidad inmanente. El problema es, por tanto, una cuestión de sustituir el software capitalista (cómo interactuamos con la tecnología) con el software comunista. De esta manera, encontramos una aceptación de las manifestaciones históricamente específicas de la alienación capitalista en “la insistencia de que la única respuesta política radical al capitalismo es [...] acelerar sus tendencias de desarraigo, alienantes, decodificadas, abstractas.”¹¹⁸ Este enfoque aceleracionista de la alienación no parece tener en cuenta la discusión sobre la subsunción real y la manera en que nuestra conciencia está mercantilizada (esta es la siguiente parte del proyecto que voy a realizar.) Su optimista visión de las potencialidades inmanentes para un ‘comunismo de lujo totalmente automatizado’¹¹⁹ está íntimamente relacionada con el imaginario histórico del movimiento obrero, claramente expresado en las visiones reformistas del Partido Socialdemócrata Alemán bajo la dirección de Bernstein. Bernstein (reflejando enormemente el aceleracionismo contemporáneo) creía que el crecimiento de la fuerza productiva, que estaba para llevarse a cabo mediante avances en la automatización, nos llevaría a una transición orgánica del comunismo, esto es, a un mundo post-trabajo y post-escasez de productores libremente asociados.¹²⁰

¹¹⁷ Xenofeminist Manifiesto, ‘A Politics for Alienation’, disponible en: <http://www.laboriacuboniks.net/index.html#firstPage> (accedido el 24 de febrero de 2017). Estoy de acuerdo en algunas cosas, pero ahistorizan y ontologizan la alienación, por tanto, esencializan aquello que critican como esencialismo, sin explicar exactamente cuáles son los puntos clave de la alienación: “Todos estamos alienados -- pero, ¿acaso alguna vez no lo hemos estado?”.

¹¹⁸ *Accelerate: the Accelerationist Reader*, R. Mackay y A. Avanessian (editores.), p.4, citado en Simon O'Sullivan, ‘The Missing Subject of Accelerationism’, disponible en: http://www.metamute.org/editorial/articles/missing-subject-accelerationism#_edn1 (accedido el 26 de febrero).

¹¹⁹ Brian Merchant, ‘Fully Automated Luxury Communism’, disponible en: <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/mar/18/fully-automated-luxury-communism-robots-employment> (accedido el 26 de febrero).

¹²⁰ Ver, Endnotes, ‘A History of Separation’, en Endnotes, *Unity In Separation*.

Así que mientras los aceleracionistas dejan atrás la posibilidad de una romántica versión de una vida no alienada, presuponen una forma de agencia muy dependiente de imágenes e impresiones no críticas de las innovaciones humano-tecnológicas bajo el capitalismo. Algunas de ellas también se sustentan en ciertas concepciones de la sociabilidad compatible con el individualismo liberal. Por ejemplo, Alex Williams y Nick Srnicek - los autores de *#Accelerate Manifesto* y más recientemente de *Reinventing the Future* - asumen una insulsa forma de programatismo¹²¹ (o sea, no revolucionaria) en su llamamiento a la renta básica universal, que se parece mucho a la mencionada solución de la socialdemocracia.¹²² Estas tendencias, además de retener un grado de agencia para el individuo, parecen ignorar las contradicciones históricas de la socialdemocracia y la posición de los partidos socialdemócratas a favor de la represión de los movimientos revolucionarios. El problema central de su

¹²¹ Aquí tenemos la definición de programatismo: “ Al principio, el trabajo teórico de TC (en colaboración con el grupo que publicó *Négation*) consistió en elaborar el concepto de programatismo. La crisis de finales de los 60 y principios de los 70 fue la primera crisis del capital durante la subsunción real del trabajo bajo el capital. Marcó el final de todos los ciclos anteriores que, desde comienzos del s. XIX, tuvo para su inmediato contenido y para su objetivo el incremento de la fuerza de clase dentro del modo de producción capitalista y su reafirmación como la clase del trabajo productivo a través de la toma de poder y de poner en el mapa un periodo de transición. En un plano práctico y teórico, el programatismo designa el conjunto de ese periodo de la lucha de clases del proletariado.”

Redtwister, ‘Who Are We’, disponible en: <https://libcom.org/library/who-are-we>, (accedido el 24 de febrero de 2017).

Y una versión más reciente y desarrollada por *Théorie Communiste*: “Por lo general, el programatismo puede definirse como una teoría y una práctica de la lucha de clases en la que el proletariado encuentra, en el camino hacia su liberación, los elementos fundamentales de una futura organización social que se convierta en un programa a llevarse a cabo. En la lucha de clases entre el proletariado y el capital, el proletariado es el elemento positivo que lleva la contradicción a su punto de ebullición. La revolución es, por tanto, la reafirmación del proletariado, ya sea bajo la dictadura del proletariado, las asambleas de trabajadores, la liberación del trabajo, un periodo de transición, la fulminación del estado, la autogestión generalizada o una “sociedad de productores asociados”. Uno de los términos de la contradicción es considerado como su solución. Al proletariado, por tanto, se le inyecta una naturaleza revolucionaria que le hace contradictorio respecto al capital, que se modula de acuerdo con unas condiciones históricas más o menos “maduras”. El programatismo no es simplemente una teoría —está por encima de toda práctica del proletariado en la que la fuerza emergente de clase (desde la socialdemocracia a las asambleas de trabajadores) se concibe positivamente como el trampolín hacia la revolución y el comunismo. El programatismo fue la práctica del proletariado desde comienzos del s.XIX hasta finales de los años 60. Sin embargo, ya que el programatismo está intrínsecamente ligado al periodo de la subsunción formal del trabajo bajo el capital, durante la primera fase de la subsunción real, que comenzó en los años 20, se “descompuso” bajo la forma específica de una identidad de los trabajadores.” *Théorie Communiste*, *Real Subsumption and the Contradiction between the Proletariat and Capital*.

¹²² Sin embargo, en una charla reciente sobre Platform, Srnicek no estaba tan seguro sobre esta idea. Ver su charla ‘Nick Srnicek’, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=YxT59mXDLDI> (Accedido el 21 de febrero de 2017).

análisis se basa en su completa idea equivocada de lo que es el valor. Sólo afrontan el problema de la distribución equivalente del valor - como si el dinero fuera un vaso de agua que simplemente pudiera distribuirse de manera más equitativa - mientras pasan por alto el proceso de valorización: el tipo de valor se puede seguir expandiendo incluso si se consiguiera un equivalente de trabajo al tiempo. Por tanto, las teorías de la subsunción real son demasiado totalizantes, mientras que las teorías de la aceleración, demasiado positivistas.

¿Qué podemos hacer con estas dos concepciones de la alienación? Por un lado, la concepción marxista ve el capitalismo como generador de formas de mediación que nos priva de nuestra agencia. Por otro, tenemos los avances neurocientíficos que ponen en entredicho en qué se sustenta nuestra agencia. Las teorías marxistas contemporáneas de la alienación carecen de un concepto claro de la subjetividad - o uno problemático, a la luz de la desmitificación de la individualidad de Metzinger. Por otro lado, los teóricos pro-alienación desatienden la especificidad histórica de la visión marxista de la alienación. Promueven una especie de visión ingenua de la alienación tecnológica como algo positivo - simplemente un vector de la agencia. Mi postura en este debate es que la alienación puede ser una herramienta útil para prácticas de la disonancia social; la interrelación entre las comprensiones de nosotros mismos y el modo en el que estamos determinados por el capitalismo a un nivel estructural que, por su parte, moldea cómo nos concebimos a nosotros mismos y genera diferentes narrativas para nuestra auto-comprensión.

El enfoque de Sellars a la hora de explicar la agencia nos es útil para aportar expectativas razonables para la libertad humana (una libertad seria), mientras ofrece una teoría maleable de las potencialidades del sujeto. Como criaturas de conceptos, nos articulamos mediante el juego de dar y

preguntar por las razones. Este atributo nos otorga la posibilidad de discernir distintas formas de alienación en las que estamos involucrados y su interconexión (desde la subsunción de nuestras relaciones sociales, a la generación de modelos de uno mismo a un nivel de sociabilidad lograda a través del lenguaje).

Aquí contamos con la capacidad esencial de exponer y manipular los modelos mitificados de uno mismo en los que estamos incrustados. No hacemos esto desde un punto de vista existencial, sino desde una descripción e inferencia racionales. Sólo podemos comprender hasta qué punto nuestra experiencia de nosotros mismos está experimentando una mercantilización mediante medios racionales, como hemos visto cuando la experiencia distorsiona la propia percepción de nosotros mismos.

En este punto me gustaría diferenciar entre ‘alienación desde’ y ‘alienación como’.

‘Alienación desde’ según los marxistas significa: La alienación de algo que nos ha arrebatado el capitalismo, la cual implica que poseemos algo privado que deberíamos guardarnos para nosotros mismos (por ejemplo, nuestra fuerza de trabajo).

Para la tendencia aceleracionista, la alienación desde es: una ‘alienación desde’ nuestra comprensión previa de nosotros mismos. Como una alienación alternativa. Quiero considerar la ‘alienación como’ como una forma de explorar la disonancia social, lo cual implica investigar la discrepancia concreta entre la concepción de nosotros mismos y el modo en el que el capitalismo produce dicha concepción. La ‘alienación como’ es, por tanto, una condición posibilitadora de pensamiento y acción porque explora el nivel de agencia que poseemos, el espacio preciso para maniobrar, mientras que las otras dos comprensiones previas de la alienación parecen quedarse cortas:

una porque presupone una vida no alienada fuera del capitalismo, y la otra porque presupone una agencia bajo las condiciones actuales. Alguien podría criticar mi posicionamiento por su preferencia de concebir el pensar como una forma de idealismo o programatismo. Pero precisamente porque la teoría de Sellars se basa en las reglas generadas mediante nuestras interacciones sociales, ya se da una fusión entre teoría y práctica que implicaría inevitablemente un proceso revolucionario si comienza a deshacer las relaciones capitalistas. Sin embargo, este proceso revolucionario contendría elementos previos que nos ayuden a generar una comprensión de nosotros mismos (como la racionalidad, pero una que trabajara para nosotros, no para el capital). Sellars tiene el dicho de que tú puedes cuestionar todas las creencias que quieras, pero no todas las creencias a la vez, ya que entonces no contarías con las herramientas para cuestionarlas. Aquí puedes pensar en un barco, estás en un barco y puedes reemplazar los elementos del barco pero no puedes reemplazar todo el barco porque te caerías al mar. La ‘alienación como’ una praxis constituyente que explora la disonancia social, nos puede permitir generar la autodeterminación de una subjetividad racional colectiva¹²³ bajo condiciones de la subsunción real, donde la auto-identidad se revela como una mercancía entre otras.

2.2 LA MERCANTILIZACIÓN DE LA CONCIENCIA

Vives tu vida sintiendo como si cada momento lo pasaras caminando alrededor de una burbuja. Te sientes completamente desconectado de todo y de todos a tu alrededor. Oyes tu voz cuando hablas, pero tienes problemas para identificarla como la tuya. Ves tu reflejo en el espejo, te resulta familiar pero no lo sientes como verdaderamente tuyo. Todo a tu alrededor aparece como irreal y de alguna manera distorsionado. Te sientes como un pasajero en la historia vital de otro, observando cómo se desarrolla a través de los ojos de otro. LBLimboland13, *Living with DPDR*¹²⁴

¹²³ Ver Ray Brassier, ‘Unfree Improvisation/Compulsive Freedom’, disponible en:

http://www.mattin.org/essays/unfree_improvisation-compulsive_freedom.html (accedido el 24 de febrero de 2017).

¹²⁴ Depersonalization.info, disponible en: <http://www.depersonalization.info/overview.html> (accedido el 2 de marzo de 2017).

Estas son las palabras de una persona que sufre Desorden de Despersonalización/Desrealización (DDD) que es el tercer desorden psicológico más común; el 70% de la población ha tenido algún encuentro con ello en algún momento de sus vidas.¹²⁵ Y sin embargo, este desorden apenas se entiende y ha sido ampliamente ignorado.¹²⁶ “Es como si no tuvieras un yo, ni ego, ni un rastro de esa fuerza interna que callada y automáticamente te ha permitido enfrentarte al mundo a tu alrededor y al mundo dentro de ti”¹²⁷.

Cuando le pregunté al psicólogo Rodrigo Oraa, sobre el origen de esta patología, culpó a la competitividad y a la precariedad de la vida contemporánea y a la influencia de la realidad virtual. No debe sorprender que bajo las condiciones de hoy en día, esto se perciba como una patología, debido a que para funcionar en la sociedad, debemos tener una idea clara y concisa de nuestro yo. Pero estas mismas condiciones generan el estrés y la presión que producen estas patologías.

Me gustaría considerar el DDD como un caso específico de alienación - lo llamaré alienación desde abajo aquí en adelante - el cual rara vez se ha debatido dentro del marxismo: un discurso más preocupado con la manera en la que las condiciones sociopolíticas e históricas producen diferentes formas de separación - o como yo lo llamaría, alienación desde arriba. Estas dos formas de alienación están inevitablemente conectadas, pero su interconexión es compleja. La alienación desde arriba tiene que ver con la manera en la que los sistemas biológicos producen modelos de uno mismo para plantar cara al exorbitante coste de procesar información en su hábitat. El modelo de uno mismo es un instrumento de navegación generado por procesos sub-personales. Es una ‘usuario-ilusión’ generada

¹²⁵ Depersonalization.info

¹²⁶ Depersonalization.info

¹²⁷ Depersonalization.info

por nuestro cerebro. Como no tenemos acceso a los mecanismos que producen esta ilusión, no hay más remedio que experimentarnos a nosotros mismos como reales. Con la noción marxista de la alienación contamos con otra ilusión, pero una que se centra en la manera en la que nuestra actividad se objetiviza en el proceso del trabajo generador de valor (por ejemplo, el tiempo del trabajo socialmente necesario) para beneficio del capital. Mi preocupación con el enfoque marxista de la alienación es que parece presuponer una actividad que puede ser “nuestra”, es decir, presupone una noción del yo como el dueño de experiencias y productos generados por sus actividades. Esta comprensión del sujeto no tiene en cuenta la investigación neurocientífica actual - como la de Thomas Metzinger - que pone en cuestión la noción de la individualidad: si la individualidad es una ‘usuario-ilusión’, entonces no hay nadie que sea el propietario de ‘experiencias’. El DDD es un buen ejemplo de esto, en el sentido de que es precisamente el sentido de individualidad del paciente, esto es, su modelo de uno mismo, el que está dañado y funciona mal.

Por un lado, el capitalismo necesita yos estables capaces de vender su trabajo en el mercado, pero este sentido estable del yo cada vez está más socavado por los avances tecnológicos - piensa en los ordenadores y en los móviles. Por otro lado, estas tecnologías refuerzan la noción de individualidad, pero también te otorgan un activo y una información generados socialmente que moldean el modo en el que piensas: los algoritmos y las interfaces influyen constantemente en tus decisiones. Más a fondo, esta tensión está muy presente en la política. Para algunos, 2017 ha sido el triunfo de la democracia, mientras que para otros el de la manipulación radical de la minoría sobre la mayoría a través de noticias falsas y sabotaje electoral. Así que aquí nos encontramos con lo que yo llamo *Disonancia Social*: nuestra narrativa del yo se expande, pero cada vez estamos más determinados por intereses económicos. La discrepancia entre cómo entendemos nuestra forma de ser y cómo somos realmente, se

expande hasta el punto de generar desintegración social. A la luz de esto, no debería sorprender que la gente, en muy diversas partes del mundo, comparta el deseo común de agarrarse a valores asociados a las raíces y a la identidad. Nos reproducimos constantemente como individuos con fuertes características y opiniones, por ejemplo, seleccionamos nuestros gustos y opiniones para mostrarlos en las redes sociales - pero cada vez más nuestra comprensión de nosotros mismos y de nuestra sociabilidad se determinan por intereses económicos. Sobre esto, sólo hay que pensar en la búsqueda y procesamiento de datos. Compañías como Google, Facebook, Uber y demás, recopilan información de sus usuarios para lograr comprender los patrones de comportamiento del consumidor:

Las ventajas de la recogida de datos se traduce en que cuantas más actividades tenga acceso una compañía, más datos podrá obtener y mayor valor podrá generar de esos datos y, por lo tanto, podrá acceder a más actividades. De igual manera, el acceso a multitud de datos de áreas diferentes de nuestros gustos hacen las predicciones más útiles, lo cual estimula la centralización de datos en una plataforma. Cedemos a Google acceso a nuestro email, a nuestro calendario, a nuestro historial de videos, a nuestro historial de búsquedas, a nuestras localizaciones – y con cada aspecto facilitado a Google, como resultado, obtenemos unos mejores servicios predictivos.¹²⁸

Por tanto, la pregunta sería: ¿Hasta qué punto se han expandido las relaciones capitalistas y la lógica de la forma de valor? ¿Podemos decir que incluso nuestra conciencia está siendo mercantilizada? Y si fuera el caso, ¿qué podemos hacer al respecto?

¹²⁸ Nick Srnicek, *Platform Capitalism*, Cambridge: Polity, 2017, pp.130-131. Y estos datos generan grandes ingresos en publicidad: “Podemos hacernos una idea de lo significantes que son ya estos monopolios si echamos un vistazo a cómo consolidan los ingresos por publicidad: en 2016, sólo Facebook, Google y Alibaba se harán con la mitad de la publicidad digital mundial. En Estados Unidos, Facebook y Google reciben el 76% de los ingresos en publicidad online y están obteniendo el 85% de cada dólar en publicidad nueva.” p.131.

2.2.1 MÁS ALLÁ DE LA FALSA CONCIENCIA

Quería considerar la perspectiva más negativa que pude encontrar para poder contrastarla con una sugerencia para buscar una salida. Nadie ha llegado tan lejos como Alfred Sohn-Rethel a la hora de describir el modo en que la abstracción real en el capitalismo produce en nosotros lo que él llama “la falsa conciencia necesaria”¹²⁹. En su libro *Intellectual and Manual Labour: a Critique of Epistemology*, Sohn-Rethel toma como punto de partida la concepción materialista de Marx de la historia desde el prefacio de 1859: “No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino que es su ser social el que determina su conciencia.”¹³⁰ Pero Sohn-Rethel lleva la tesis de Marx más lejos, extendiendo la crítica de la ideología más allá del campo del pensamiento legal, político, religioso, estético o filosófico, al conjunto de la base conceptual de nuestras facultades cognitivas.¹³¹ Según Sohn-Rethel, la forma crucial de la alienación proviene de la división del trabajo que separa la cabeza de la mano: “De manera clara, la división entre la cabeza y la mano en el trabajo se estira de una forma u otra a lo largo de toda la historia de la sociedad de clases y explotación económica. Es uno de los fenómenos de la alienación del que se alimenta la explotación.”¹³² Pero para él, esta división surge con la ecuación de Parménides del ser con 'el Único; ese que es'. Sohn-Rethel sostiene que el Ser, como lo entiende Parménides: “no es cambiante a través del tiempo, llena todo el espacio, carece de todas las

¹²⁹ “La falsa conciencia necesaria, por tanto, no es una conciencia defectuosa. Por el contrario, es una conciencia lógicamente correcta e inherentemente incorregible. Se llama falsa, no en contra de sus propios estándares de la verdad, sino en contra de la existencia social. A grandes rasgos, el enfoque marxista de la realidad histórica puede entenderse como responder a la pregunta: ¿cómo debe ser la realidad existencial de la sociedad para necesitar esta o esa forma de conciencia? La conciencia que sirva como tema central de una consulta de esta naturaleza, debe ser socialmente válida, libre de defectos accidentales y de sesgos personales. La falsa conciencia necesaria es, entonces, (1) necesaria en el sentido de un rigor sistemático sin defectos. La falsa conciencia necesaria está (2) necesariamente determinada de manera genética. Es necesaria por una causalidad histórica. Esta es una verdad de la existencia, no inferible de manera inminente de la conciencia en cuestión. Es la verdad específica del materialismo. La falsa conciencia necesaria es (3) necesariamente una falsa conciencia determinada genéticamente para ser falsa por necesidad. Su falsedad no puede enderezarse por medio de la lógica y los ajustes conceptuales.” Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour: a Critique of Epistemology*, New York: Macmillan, 1978, p.197.

¹³⁰ Rethel, *Intellectual and Manual*, p.6

¹³¹ Rethel, *Intellectual and Manual*, p.6.

¹³² Rethel, *Intellectual and Manual*, p.6.

propiedades de la percepción de sentidos, es estrictamente homogéneo y uniforme, indivisible, incapaz de convertirse o de perecer y se encuentra en reposo para siempre (concuera con la energía estática común al pensamiento a lo largo de la antigüedad clásica).¹³³ Y esto es lo que se ha llamado el ‘Milagro griego’: ”el comienzo del modelo conceptual del pensamiento, que es el que tenemos a día de hoy y que lleva consigo la división del intelectual desde el trabajo que penetra en todas las sociedades de clases basadas en la producción de bienes.”¹³⁴ Este tipo de razonamiento genera verdades atemporales, que son siempre ciertas y externas a las especificidades contextuales e históricas. En el lado opuesto, el materialismo histórico genera verdades ligadas al tiempo: “Según Marx, la forma está ligada al tiempo. Se origina, muere y varía dentro del tiempo”¹³⁵. Sohn-Rethel cree que estos tipos de verdades ideales son necesarias para el surgimiento de abstracciones: la equivalencia-general necesaria para el intercambio en el capitalismo. La verdad abstracta como una forma de equivalencia general en la relación de intercambio produce, por tanto, lo que él llama ‘la falsa conciencia necesaria’. Estas abstracciones sociales de la conciencia se hacen necesarias como el pegamento que mantiene junta la sociedad como una forma social. Esto, a su vez, se desarrolla en lo que llama síntesis social: ”las formas sociales se desarrollan y cambian como también lo hace la síntesis que mantiene juntos los múltiples nexos que operan en el hombre según la división del trabajo.”¹³⁶ Este marco coherente es lo que él llama *síntesis social*.

El principal argumento de Sohn-Rethel es que hay una identidad definitiva entre los elementos formales de la síntesis social y los componentes formales de la cognición. Defiende que lo que llamó Kant la unidad trascendental de la auto-conciencia es una reflexión intelectual de la

¹³³ Rethel, *Intellectual and Manual*, p.67.

¹³⁴ Rethel, *Intellectual and Manual*, p.67.

¹³⁵ Rethel, *Intellectual and Manual*, p.17.

¹³⁶ Rethel, *Intellectual and Manual*, p.5.

intercambiabilidad de bienes, que es la base de la unidad del dinero y la síntesis social: “defino el ‘sujeto transcendental’ de Kant como el concepto fetiche de la función capital del dinero. Dado que asume la representación como el *ego cogito* de Descartes o el del ‘sujeto de cognición’ de la epistemología filosófica, la falsa conciencia del trabajo intelectual llega a su culminación; la formación del pensamiento que amerita el término ‘social’ a todos los efectos, se presenta como diametralmente opuesta a la sociedad, el EGO del que no puede haber otro.”¹³⁷ Pero si tomamos en serio a Sohn-Rethel, entonces no contamos con las herramientas teóricas para investigar la interrelación entre la alienación desde abajo y la alienación desde arriba: la conceptualización ya queda contaminada por la forma de valor.

2.2.2 SUJETOS A REALIZARSE

Por un lado, vemos cómo nuestra conciencia y nuestros pensamientos se usan literalmente para generar beneficios mientras producen una idea distorsionada de nosotros mismos, lo que favorece la aparición de patologías como el DDD. Por otro lado, Sohn-Rethel afirma que la forma más crucial de alienación es la que surge entre la división entre cabeza y mano. Y esto se ha desarrollado hasta el punto de determinar la estructura de nuestro pensamiento. Sin embargo, el caso de los pacientes con DDD socava la distinción que Sohn-Rethel realiza entre cabeza y mano, ya que sus modelos de uno mismo son ya ilusiones mentales; así que esta división no está tan clara. La ciencia nos ofrece la posibilidad de contraargumentar algunas de las asunciones sobre cómo nos podemos concebir a nosotros mismos y, mediante esto, ofrecer una crítica potencial a Sohn-Rethel. La cuestión es, ¿cómo podemos buscar un sentido de nosotros mismos bajo estas condiciones? En este punto, me gustaría

¹³⁷ Rethel, *Intellectual and Manual*, p.77.

traer a colación el trabajo del filósofo Wilfrid Sellars, vía Ray Brassier. Sellars en su nominalismo metalingüístico “niega la existencia de entidades abstractas (universales, formas, especies, proporciones, etc)”¹³⁸ Según él, la realidad no contiene ninguna forma proposicional. Sin embargo, el pensamiento “puede usarse para seguir el rastro de los procesos naturales, a pesar de la falta de congruencia entre la forma proposicional y el orden natural.”¹³⁹ Ataca lo que él llama el mito de lo dado y, mediante esto, socava el idealismo conceptual tan criticado por Sohn-Rethel y la raíz de todos nuestros problemas dentro del capitalismo. La nominación es la base del funcionamiento lingüístico, pero esta nominación no tiene un significado (ni significante, ni significado), sino que es un proceso material basado en patrones materiales. Debido a esto, Sellars ofrece una solución materialista dialéctica al problema de referencia: “Asegura la autonomía de la significación asentándolo en patrones no-significantes.”¹⁴⁰ Debido precisamente a esta autonomía de la significación, nos permite agarrarnos a ello y no solamente creer que nuestra conciencia ya está completamente determinada por la realidad material. Generamos categorías de esta realidad y le otorgamos un sentido, pero este sentido se encuentra sólo en la estructura del pensamiento, no en la de la realidad. Y mediante esto, moldeamos lo ininteligible en términos inteligibles:

Las categorías son funciones metalingüísticas, pero su función metalingüística es, no obstante, un modo de representar la realidad. La determinación del estatus categorial depende de la identificación del lugar conceptual. Especificar una categoría de entidad implicará determinar ciertas características lógico-semánticas de la representación como esa que sea *de* esa entidad. Sin embargo, la propia representación no es una relación conceptual o una relación entre conceptos y cosas. Es esta explicación de la naturaleza no-conceptual de la representación, la que distingue la explicación de Sellars de otras tradicionales de la representación, como la relación entre pensamientos y cosas, y representa su posición materialista en un sentido más metodológico que metafísico [...] Como las categorías no representan o designan ningún rasgo del mundo, no son fenomenológicamente intuitables. No se pueden entender fuera de la

¹³⁸ Ray Brassier, *Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars' Critical Ontology*. Bana Bashour y Hans D. Muller (eds.), *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*. Routledge. pp.101-114 (2013).

¹³⁹ Brassier, *Nominalism, Naturalism, and Materialism*, p.104.

¹⁴⁰ Brassier, *Nominalism, Naturalism, and Materialism*, p.105.

estructura del lenguaje o de la realidad. Asumirlo de otra manera implica caer víctima del mito de lo dado.¹⁴¹

El mito de lo dado consiste en creer que la realidad tiene una forma proposicional. Hay dos variantes del mito de lo dado: la variante epistémica, que confunde pensamiento con percepción, y la variante categorial, que confunde ‘percepción’ con ‘percepción como’.¹⁴² El conocimiento sensorial no es ‘conocimiento como’. Sellars nos es útil en este punto porque ofrece algunos de los recursos que necesitamos para ganar terreno en la conciencia: como la clasificación funcional del significado está dentro de las prácticas sociales, contraargumenta la división entre cabeza y mano que afirma Sohn-Rethel, se presupone todo por pensamiento y significación. Además, Sellars nos ofrece los recursos conceptuales que necesitamos incorporar y trabajar, mediante la transformación en la auto-comprensión provocada por la neurociencia contemporánea. La adaptabilidad de su materialismo metodológico puede tener en cuenta ambos: nos ayuda a entender cómo estamos constituidos por la forma de valor, pero también a encontrar los recursos para hacer algo al respecto. Con esto, debemos comprometernos en generar una nueva comprensión de la subjetividad.

La comprensión tradicional marxista de la alienación pareció creer en la posibilidad de una condición inalienada. Pero esto es porque suponía la posibilidad de comprender las distintas mediaciones en las que estamos involucrados, lo cual inevitablemente implica poseer una cierta concepción del sujeto más o menos estable, que es lo que ha de ser liberado. Pero la ciencia y la tecnología están cambiando radicalmente la manera en la que nos concebimos como sujetos. El problema radica en ganar terreno a la auto-conciencia conceptual. Sellars nos ofrece la posibilidad de

¹⁴¹ Brassier, *Nominalism, Naturalism, and Materialism*, p.110.

¹⁴² Brassier, *Nominalism, Naturalism, and Materialism*, p.110.

ganar terreno a la realidad de una manera que cuestione la división teoría/práctica. Para él, las palabras representan la realidad debido a las conexiones físicas que existen entre las regularidades semánticas que los hablantes obedecen y los patrones físicos de los que son parte las regularidades semánticas.¹⁴³

La intencionalidad del pensamiento deriva de la intencionalidad del discurso público, lo que implica que el pensamiento no es el origen de la intencionalidad. El discurso público cándido está dentro de una comunidad de hablantes que han adquirido unos recursos metalingüísticos, a través de los cuales, son capaces de hablar acerca de hablar, generando así una auto-conciencia respecto a las reglas normativas para el proceso de pensar. Esto es lo que Sellars llama ‘conocimiento como’. El asunto es que una vez que hayamos tomado conciencia sobre cómo operan estas normas, podremos alterarlas. No hay libertad en un vacío normativo. Si llevamos esto al debate sobre la alienación y la mercantilización de la conciencia, podremos conceptualizar concretamente el modo en que el valor condiciona nuestro pensamiento y nuestras vidas, podremos generar los recursos conceptuales para dar sentido a las normas que seguimos y, con ello, podremos obtener un ‘conocimiento de la misma manera en la que el valor nos condiciona’. Esto nos puede ayudar a ganar terreno a la mercantilización de nuestra propia conciencia. Así que, en lugar de ser capaces de hablar acerca de hablar, seríamos capaces de hablar sobre nuestra condición alienada concreta en términos precisos. Lo que yo propongo es continuar la comprensión específica de la alienación de Marx de manera histórica (como las distintas formas de mediación que surgen, tales como las divisiones del trabajo, el intercambio, los salarios y demás) observando específicamente la manera en la que estamos inmersos en estas formas de mediación. Pero en contra de la afirmación de que, de alguna manera, podríamos vivir una vida alienada, como si hubiera alguna posibilidad de subjetividad sin mediación, yo propongo que el sujeto ha de producirse

¹⁴³ Brassier, *Nominalism, Naturalism, and Materialism*, p.114.

sin una idea prefigurada del yo, con el fin de deshacer las formas capitalistas de la auto-mercantilización. Pero debemos dejar claro que este sujeto nunca podría ser completo porque se cae en la contradicción de ser el núcleo de la subjetividad (la relación auto-negante). Esto no significa tener una comprensión ahistórica de la alienación, sino más bien investigar precisamente los puntos clave más relevantes de la mediación para superar las determinaciones capitalistas. Este sujeto más allá del yo, sería el que asumiera sus objetivaciones de cara a sus propios propósitos, en lugar de los del capital. Se haría cargo del proceso de alienación, obtendría agencia a través de ello y, de esta manera, comprendería cómo está específicamente determinado en cada momento, actuando así sobre esta determinación para producir su propia auto-determinación. Como Samo Tomšič ha apuntado recientemente: “El comunismo será la gestión colectiva de la alienación.”¹⁴⁴

¹⁴⁴ Samo Tomšič, en una ronda de preguntas-respuestas en Materialismo Histórico en Beirut, 10 de marzo de 2017, AUB, Beirut.

3. LA ESTÉTICA DE LA ALIENACIÓN

3.1 EL RUIDO COMO ARTIFICIO¹⁴⁵

La finalidad del arte es dar una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento. Los procedimientos del arte son los de la “singularización” de los objetos, y que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción. El acto de la percepción es en el arte un fin en sí y debe ser prolongado. El arte es un medio de experimentar el devenir del objeto: lo que está realizado no le interesa al arte. Viktor Shklovsky, *Art as Technique*

En la historia del ruido se han dado altercados, escándalos, malentendidos, emociones e ideas equivocadas. Aquí intentaré dirigirme hacia donde creo que yace realmente el potencial del ruido. El ruido es un término muy difuso. Sin embargo, también ha sido una práctica musical dentro de una tradición específica. Lo que primero me atrajo del ruido fue la posibilidad de sobrepasar los límites de lo que era aceptable: en lo sonoro, en lo cultural, en lo conceptual y en lo social.

Pero el ruido no es siempre perturbador. Para que sea perturbador es necesario encontrarse negativamente con una serie de expectativas. Una vez comprendidos los tropos del ruido, su efecto negativo crítico deja de ser válido. En este punto, identificaré parte del potencial que el ruido -como práctica musical- contiene para producir alienación y extrañamiento. Para ello, quiero usar el ruido como artificio, de manera similar a la que el formalista ruso Viktor Shklovsky utilizó su concepto de *ostranenie* (extrañamiento o desfamiliarización) y, mediante esto, defenderé que el ruido necesita ser entendido tanto histórica como contextualmente.

¹⁴⁵ Una versión anterior de este trabajo se presentó en la conferencia *Noise and the Possibility of the Future*, organizada por Warren Neidich, que tuvo lugar en el Goethe Institute de Los Angeles el 7 de marzo de 2015. Agradecimientos a Warren Neidich, Ray Brassier, Anthony Iles y Sezgin Boynik.

Shklovsky formó parte de los formalistas rusos junto con figuras como Boris Eichenbaum, Roman Jakobson y Yuri Tynianov. Los formalistas rusos se interesaron en diferenciar las obras de arte en tropos, mecanismos o artificios (*priem*). Para Shklovsky, esto se hacía para raspar la superficie de la realidad, así como para desfamiliarizar la percepción automática. Como ya dijo, “La obra de arte es la suma de sus técnicas.”¹⁴⁶ Por lo tanto, para Shklovsky la danza estructural de los artificios literarios son tan arbitrarios e impersonales como los movimientos de las piezas de ajedrez.

Para Shklovsky, el *ostranenie* es un artificio usado en la escritura para contrarrestar la aclimatación de la percepción y, con ello, producir una sensación de desfamiliarización. En su famoso ensayo de 1917 *Art as a Device* (a veces traducido como *Art as a Technique*), coge como ejemplo de *ostranenie* un extracto de *Kholstomer* de Tolstoi, donde el narrador es un caballo que se halla desconcertado ante la creencia de los humanos en el sistema de propiedad y la falta de coherencia en relación con lo que dicen y con sus actos. El pasaje merece ser citado en toda su extensión (como hace Shklovsky):

En esa época, no era capaz de entender lo que significaba el que yo fuera “propiedad de un hombre”. Las palabras “mi caballo”, que se referían a mí, a un caballo vivo, me resultaban tan extrañas como las palabras “mi tierra”, “mi aire”, “mi agua”. Pero estas palabras me marcaron profundamente. Sin cesar, pensaba en ellas. Y sólo después de un largo trato con los humanos, me expliqué, por fin, la significación que les atribuyen. Quieren decir lo siguiente: los hombres no gobiernan en la vida con hechos, sino con palabras. No les preocupa tanto la posibilidad de hacer o dejar de hacer algo, como la de hablar de distintos objetos, mediante palabras convencionales. Tales palabras que consideran muy importantes son, sobre todo, “mío” o “mía”; “tuyo” o “tuya”. Las aplican a toda clase de cosas y de seres. Incluso a la tierra, a sus semejantes y a los caballos. Además, han convenido en que uno sólo puede decir “mío” a una cosa determinada. Y aquel que puede aplicar el término “mío” a un número mayor de cosas, según el juego convenido, se considera la persona más feliz. No sé por qué las cosas son de este modo, pero me consta que son así. Durante mucho tiempo, traté de explicarme esto, suponiendo que redundaba en algún provecho directo, pero resultó inexacto. Muchas personas de las que me llamaban su caballo ni me montaban siquiera; y, en cambio, lo hacían otros. No eran ellos los

¹⁴⁶ Viktor Shklovsky, 'Art as Technique' (1916), en Lee T. Lemon y Marion J. Reis (eds.), *Russian Formalist Criticism Four Essays*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1965, p.12.

que me daban de comer, sino otros extraños. Tampoco eran ellos los que me hacían bien, sino los cocheros, los herreros y, por lo general, personas ajenas. Posteriormente, cuando hube ensanchado el círculo de mis observaciones, me convencí de que no sólo respecto de nosotros, los caballos, el concepto mío no tiene ningún otro fundamento que un bajo instinto animal, que los hombres llaman sentimiento o derecho de propiedad. El hombre dice "mi casa"; pero nunca vive en ella. Tan sólo se preocupa de construirla y de mantenerla. El comerciante dice "mi tienda", "mi ropa", por ejemplo; pero no utiliza la ropa del mejor paño que vende en ella. Hay gentes que llaman a la tierra "mi tierra", pero nunca la han visto y jamás la han recorrido. Hay hombres que llaman a algunas mujeres "mi mujer", "mi esposa", y sin embargo, estas viven con otros hombres.[...] Las gentes no buscan en la vida hacer lo que ellos consideran el bien, sino la manera de poder decir mío del mayor número posible de cosas.¹⁴⁷

Aquí se puede ver cómo el desplazamiento de la voz desde la perspectiva del caballo, nos hace ver la realidad de manera diferente, de una manera que rompe el encanto de la apariencia de la realidad para continuar describiendo una cruel realidad por aquellos que no pueden expresarse por sí mismos.

¿Puede el ruido producir también este 'raspamiento de la superficie'? Históricamente, sí. Es lo que lleva haciendo el ruido: alterar el orden de las cosas, hacernos conscientes de que aquello que dimos por estable, aquello que dimos por sentado, contiene elementos que no podemos descifrar. De modo similar al *ostranenie* de Shklovsky, el ruido fuerza la percepción, pero no porque "incorpore la sensación de las cosas como se perciben"¹⁴⁸ sino porque no sabemos cómo abordarlo. Produce un desequilibrio entre el conocimiento y la sensación. No es sólo una cuestión de sensibilidad, es una cuestión de que no contamos con las categorías conceptuales para abordar la experiencia. De todas formas, esto es sólo una cuestión de tiempo.

El ruido lleva la percepción al límite porque hay algo en ello que no podemos descifrar apropiadamente. Hay algo que va más allá de nuestra categorización conceptual. No está bien indexado

¹⁴⁷ Shklovsky, 'Art as Technique', p.15.

¹⁴⁸ Shklovsky, 'Art as Technique', p.13.

todavía y no contamos con las herramientas adecuadas para abordarlo. O hay algo que está mal o realmente muestra nuestra ineptitud para afrontar la realidad. En este sentido, nos acerca (a nosotros y a nuestros sentidos) a la realidad y a nuestra imposibilidad de otorgar un significado a la realidad. Esto es por lo que el ruido, en algunos aspectos, es lo más abstracto y, a la vez, lo más concreto de las expresiones culturales. Por un lado, abstracto porque fuerza constantemente la complejidad para llegar a otro nivel que todavía no se ha explorado. Y concreto debido a que su especificidad tiene que ver con el residuo no reconocido que salió a la superficie en una situación precisa de envío-receptor.

Por lo tanto, ¿qué significaría reclamar la posibilidad de usar el ruido como artificio? Significaría incorporar y apropiarse de su propia decodificación. Mientras Shklovsky quiere prolongar lo ‘artístico’ del objeto lo máximo posible y, con ello, prolongar una experiencia estética, yo propongo que la decodificación del ruido podría ser una forma de socializar el modo en que funciona su extrañamiento. Inevitablemente, esto implicaría la desaparición de dicho extrañamiento, pero también nos permitiría comprender cómo funcionan nuestras capacidades cognitivas y sensoriales. Al hacer esto, los problemas conceptuales que plantea el ruido podrían traducirse en más técnicas o artificios.

¿Por qué no prolongar la experiencia estética? Porque ambos “estética” y “experiencia” son términos problemáticos que no debieran darse por sentados, especialmente si tenemos en cuenta el tipo de comprensión de la subjetividad que presupone la historia (fuertemente vinculado a la noción de individuo).

Soy muy receloso de la ‘estética’: el término está contaminado por nociones de la ‘experiencia’ que encuentro profundamente problemáticas. No cuento con una filosofía del arte que merezca la pena debatirse. Esto no es desechar la relevancia del arte en la filosofía —todo lo contrario— sino simplemente mostrar mis reservas respecto al tipo de esteticismo filosófico que parece querer defender la ‘experiencia estética’ como un tipo nuevo de paradigma cognitivo, donde se

superaría la 'ruptura' de lo moderno (post-cartesiano) entre el saber y el sentir. A este respecto, diría que no puede haber una 'estética del ruido' porque el ruido, como yo lo entiendo, implicaría la destitución de la estética, concretamente en su registro post-kantiano, transcendental. El ruido exagera la ruptura entre el saber y el sentir, disgregando la experiencia, forzando la concepción frente a la sensación. Algunos filósofos recientes han mostrado un interés en experiencias carentes de sujeto; yo estoy más interesado en los sujetos sin experiencia. Otro nombre para esto sería 'nemocentrismo' (término acuñado por el neurofilósofo Thomas Metzinger): la objetivización de la experiencia generaría sujetos altruistas que comprendieran ser nadie y estar en ninguna parte. Esto arroja nueva luz sobre las posibilidades de una subjetividad 'comunista'.¹⁴⁹

Más adelante, intentaré rebatir que el ruido a menudo pueda producir esta 'ruptura entre el saber y el sentir' y, con ello, se acercará a Shklovsky cuando dijo: "Estoy estudiando la no-libertad del escritor."¹⁵⁰ Desde la perspectiva de este capítulo, lo máximo que puede hacer el ruido es cuestionar las limitaciones de lo que consideramos como libertad y cómo se relaciona con lo que entendemos como producción de la subjetividad.

3.1.2 CRÍTICA A SHKLOVSKY: EL RUIDO COMO CORRECTIVO

Jameson en su libro *The Prison House of Language* critica la noción de Shklovsky del *ostranenie* en tres áreas¹⁵¹ conectadas entre sí:

1. La noción de Shklovsky del *ostranenie* no es histórica.
2. Para que cobre sentido la teoría de Shklovsky, es necesario aislar el material con el que está trabajando y, por tanto, que nos permita verlo no como un texto (en un sentido bartheano), esto es, el no ser capaces de tener en cuenta el contexto.

¹⁴⁹ Ray Brassier, 'Against an Aesthetics of Noise', 2009. Disponible en: <http://www.ny-web.be/transitzone/against-aesthetics-noise.html> (accedido el 20 de abril de 2015).

¹⁵⁰ Shklovsky, pp.8-9.

¹⁵¹ Frederic Jameson, *The Prison House of Language*, Princeton: Princeton University Press, 1972, p.47.

3. No hay certeza de que el *ostranenie* resida en la forma, en el contenido o en el perceptor.

Como proposición correctiva para la crítica de Shklovsky, Jameson encuentra en Brecht una comprensión histórica actualizada y un uso del efecto de extrañamiento:

El efecto de la habituación es hacernos creer en la eternidad del presente para que crezca en nosotros una poderosa sensación de que las cosas y eventos que vivimos son, de alguna manera, “naturales”, o lo que es lo mismo, permanentes. El objetivo del efecto de extrañamiento de Brecht es, por tanto, algo político en el sentido más meditado de la palabra; es como lo que Brecht insistió una y otra vez para que seas consciente de que los objetos e instituciones que creías que eran naturales, en realidad, eran sólo históricos: El resultado del cambio, que ellos mismos sean cambiables de aquí en adelante (el espíritu de Marx, la influencia de *The Thesis on Feuerbach* es clara.)¹⁵²

El ruido siempre se entiende histórica y contextualmente. Sólo hay una excepción de lo que siempre se ha considerado ruido, como es la dentera (como el sonido de las uñas sobre una pizarra)¹⁵³. O como lo expone Jacques Attali “El ruido, entonces, no existe por sí mismo, sino sólo en relación con el sistema en el que está inmerso”¹⁵⁴. Con respecto a la individualización, el ruido siempre se halla en el marco, pero también en los márgenes del marco. De hecho, el ruido socava constantemente su propio marco. O como afirma Miguel Prado: “Donde interfiere el ruido es en la suposición de una autonomía cerrada o una independencia dentro de un sistema”.¹⁵⁵ Los ejemplos individuales ponen en cuestión su propio proceso de individualización, argumentando siempre que falta algo. Si el efecto de extrañamiento todavía está teniendo lugar, si todavía se da algo de ruido, entonces significa que nuestra

¹⁵² Jameson, p.58.

¹⁵³ Hillel Schwartz entrevistado por Sonic Acts, ‘Schwartz Interviewed’. Disponible aquí: <https://vimeo.com/113593758> (accedido el 17 mayo de 2015).

¹⁵⁴ Jacques Attali, *Noise: the political economy of music* (1985), Theory and History of Literature, Vol 16, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.26-27.

¹⁵⁵ Miguel Prado, ‘Schelling’s Positive Account on Noise: on the problem of entropy, negentropy and anti-entropy’, trabajo no publicado, 2015.

comprensión conceptual no es del todo capaz de captar lo que está ocurriendo. Esto significa que es difícil individualizar algo de manera precisa.

En la historia de la música occidental siempre se ha dejado el ruido al margen, pero siempre vuelve porque, en realidad, se encuentra en la esencia de la música occidental (por ejemplo, en el tono). En una reciente conferencia sobre el ruido donde se presentó por primera vez este texto, Ulrich Krieger explicó muy bien cómo ‘los tonos que realmente escuchamos contienen ruido ya que un tono matemáticamente perfecto sonaría extraño en nuestro oído’¹⁵⁶.

Finalmente, sobre la cuestión de si el extrañamiento se da en la forma, en el contenido o en el receptor con respecto al ruido, Attali responde desde la perspectiva de la Teoría de la Información: “El ruido es el término que se atribuye a una señal que interfiere en la recepción de un mensaje por parte del receptor, incluso en el caso de que la señal de interferencia tenga un sentido para el receptor.”

157

3.1.3 TENSIÓN

Si no existe el silencio, entonces ¿qué hay ahí?

Hay información, pero dentro de esta información hay ruido, un ruido que todavía no definiremos como algo específico (la música, por ejemplo). Dado que es muy difícil situar específicamente el ruido en el contexto del que estoy hablando, aquí me referiré al ruido en el sentido

¹⁵⁶ Ulrich Krieger, ‘Noise – A Definition’, presentación, Noise and the Possibility of the Future, Los Angeles (EEUU), 6-7 de marzo de 2015.

¹⁵⁷ Attali, pp. 26-27.

general al que Jacques Attali se refirió como “la señal que interfiere en la recepción de un mensaje por parte del receptor.”¹⁵⁸

Esto me permitiría no centrarme necesariamente en el fenómeno del sonido, sino en el ‘material’ general que pueda interferir en el receptor cuando intenta decodificar un mensaje, lo cual sería un concierto en el contexto al que me refiero. En este sentido, incluiría elementos que no son fenómenos, como las expectativas y las proyecciones de la gente involucrada y el ambiente general que pueda generarse.

¿Cómo saber cuándo el ruido produce el efecto de extrañamiento? En situaciones de concierto, podemos percibir el efecto de extrañamiento cuando hay algo de tensión en el ambiente. Esta tensión se produce debido a que hay una serie de expectativas que no se están cumpliendo. Al mismo tiempo, la gente proyecta lo que está ocurriendo pero sin tener referencias claras. Hay confusión y, a la vez, hay concentración.

Si hay tensión (ya que el ruido está produciendo este potencial crítico, esto es, una reconsideración de lo que significa crítico) es debido a que los mecanismos de seguridad que nos permiten ‘entenderlo’ no están funcionando. Se dan diferentes lógicas. La gente piensa de manera distinta sobre lo que está ocurriendo, en el sentido de que no hay una unidad de pensamiento posible que pueda usarse para describir la situación.

¹⁵⁸ Attali, pp.26-27.

Esta tensión no permite una experiencia subjetiva completa, no puedes simplemente sumergirte en lo que percibes ya que se da una fricción entre la realidad que estamos viviendo y nuestra incapacidad para abordarla. Intentaré explicar esto a través de mi propia práctica. Acumulo años de experiencia haciendo ruido y música improvisada con un ordenador, pero llegó un momento en el que se hizo evidente que el ruido se había convertido en un género musical con tropos específicos que se estaban convirtiendo en una parodia de sí mismo (volumen alto, frecuencias agresivas, movimiento total o inmovilidad total...). Así que empecé a interesarme en un enfoque distinto del ruido, un enfoque que tuviera que ver con el silencio, pero unos silencios llenos de expectativas ya que uno no sabe lo que puede pasar después. Esta técnica vino de un cambio en mi comprensión sobre la improvisación, no como un acto de interacción entre los músicos y sus instrumentos, sino como una interacción social colectiva que se da en un espacio dado sin posiciones neutrales (como la del espectador). Por tanto, asumiendo, tras *4'33"* de Cage, que no existe el silencio como tal y que el público puede perfectamente producir sonidos, incorporé una perspectiva marxista en mi intento de comprender y exponer cómo se producen las relaciones sociales en un espacio dado.

La interacción social se da de forma sencilla si los músicos no usan instrumentos. Por el contrario, a través de gestos genéricos accesibles para todos -como el habla o moverse por el espacio- es posible generar unas reacciones sin precedentes tanto desde el público como desde los músicos. Ya no es una interacción anticipada de antemano por un músico o un director (como en el caso de Brecht), sino que se ponen sobre la mesa unos elementos para generar lo inesperado: el deseo de producir una tensión y un extrañamiento en todas las personas involucradas, incluido los propios músicos.

La pre-condición para producir tensión tiene que ver con suspender el contrato y con la presuposición consensuada entre el público y el músico. Si se da esta tensión, no nos relacionamos con los demás bajo la forma del consenso porque los elementos necesarios para constituir un consenso han desaparecido. En este sentido, la situación se libera. Hace pensar a todo el mundo sin un rol prescrito del todo y es en ese proceso donde emerge una auto-conciencia colectiva. Perdemos la habilidad de relacionarnos tanto con uno mismo como con los demás. Esto fuerza a la gente a pensar las relaciones con los demás sin una prefiguración. Ya no se trata de la mala sociabilidad del consumidor ni del espectador emancipado. Simplemente implica una suspensión de los roles bien definidos donde la gente experimenta y explora su propio condicionamiento, su ausencia de libertad.

Tu papel como oyente no puede darse por sentado, lo cual socava la socialización capitalista: no estás consumiendo algo, sino que eres parte de ello. A través de la participación forzada donde no se te consulta previamente, te recuerdan que no eres un individuo soberano, que no tienes opción de permanecer neutral, que no eres libre. Por el contrario, en nuestras vidas ‘siempre’ puedes negociar tu situación en el capital dentro de la economía del dinero. Como suele decir esa vieja historia, ‘cuanto más dinero tengas, más poder tendrás y mejor podrás elegir tu situación.’

Marx quiere libertad para el individuo, pero sólo es posible dentro y a través de la comunidad. La condición de mi libertad es la condición para la libertad de todos. Ahora parece que mi libertad se ha comprado a expensas de otros. Mi habilidad para consumir se da a expensas de otros para producir bienes bajo unas circunstancias terribles. La alienación sistemática no puede negarse sólo con una participación discursiva o haciendo ruido juntos. Vivimos bajo una explotación estructural y sistemática, lo que implica que no hay posibilidad para un tipo de negación inmediata en todo el

conjunto de redes de mediaciones. No hay una negación inmediata de mediación como tal. La falsa inmediatez ha estado demasiado presente en el ruido y en la improvisación libre.

Tenemos que pensar sobre nuestras condiciones de la experiencia, pero no con un pensamiento indeterminado, sino con uno determinado. Debemos encontrar un punto específico en el que enfocarse, donde el ruido puede ser ese foco precisamente porque no lo controlamos - es lo que cuestiona nuestras condiciones de la experiencia. ‘¿Qué estoy presenciando?’ ‘¿Cómo me comporto una vez suspendida la relación público-músico?’ ‘¿Cómo nos relacionamos una vez que ya no consumimos pasivamente?’

Algunos reafirman su individualidad reafirmandose a sí mismos. Yo rechazo esta posición, la rechazo por dar por sentada una noción del individuo fermentado bajo condiciones capitalistas. Mucha gente podría intentar conciliar esta experiencia como una broma o un chiste, restableciendo la normalidad, como si no pudieran tolerar el tener que pensar sobre lo que está sucediendo y por qué está sucediendo. En mi experiencia, cuando se produce una tensión puede ir en dos direcciones: 1.) La gente se reafirma a sí misma, su conocimiento y su autoridad, pretendiendo ser inteligentes haciendo un chiste o comportándose como si ya lo hubieran visto. Esta actitud mata la tensión. 2.) La gente sigue la tensión y cuando ésta ocurre, surge una cierta honestidad donde las contribuciones individuales se convierten en parte de una agencia colectiva racional que trata de dar un sentido a la situación, llegando a entender que hay en marcha un ruido indescifrable. Hay algunas técnicas que pueden ayudar a acelerar la tensión y el extrañamiento, como por ejemplo: punzar el espacio (colocar los muebles de manera no convencional), *samplers* humanos (samplear y repetir cosas que se hayan dicho en el espacio), *glitching* (fallos en el discurso), realismo anti-social (colapsar la impotencia de cambiar las convenciones sociales en el lugar de la actuación con la impotencia de cambiar la realidad en un

sentido general), socavar la situación (romper estas convenciones sociales), volverse frágil (compartir profundas inseguridades y dudas), atreverse juntos y juntas (realizar esta socavación colectivamente).

Una vez conseguida esa tensión, a continuación intentamos medir su potencial crítico. El ruido puede ser transformativo precisamente porque te hace conectar con otros aspectos de la realidad que no son necesariamente sonidos. A través de ello, se pone en primer plano su especificidad histórica. Es en el proceso de socialización de este desciframiento donde puedo ver el potencial del ruido entendido como artificio.

3.1.4 TRES NIVELES

Hay tres niveles con los que podemos medir la conciencia que el ruido puede producir; conciencia, conciencia como y conciencia de los mecanismos que te hacen ser consciente como.¹⁵⁹

1. **Conciencia:** Esto sería el ruido entendido como una absoluta inmersión en el sonido del oyente, lo que podría implicar también un enfoque más fenomenológico del ruido. No es ninguna sorpresa que este enfoque reivindicado por algunos, a menudo implique un énfasis muy individualista. Como, por ejemplo, en Francisco López¹⁶⁰ o en VOMIR. De hecho, con VOMIR podemos ver esta conexión entre el ruido como una autonomía absoluta y una política individualista en su *NOISE WALL MANIFESTO*: “Al individuo ya no le queda otra alternativa que rechazar frontalmente la vida contemporánea bajo la forma en que se ha promovido y

¹⁵⁹ Esta comprensión triádica del potencial del ruido proviene de una conversación con Ray Brassier.

¹⁶⁰ Como puede leerse de su biografía sobre lo que intenta producir: “Una escucha trascendental, libre de los imperativos del conocimiento y abierta a la expansión sensorial y espiritual.” Francisco Lopez, ‘Biography’. Disponible aquí: <http://www.franciscolopez.net/> (accedido el 13 de mayo de 2014).

adulado. El único comportamiento libre que queda reside en el ruido, una retirada y un rechazo a rendirse ante la manipulación, la socialización y el entretenimiento.”¹⁶¹ Encuentro este enfoque de lo más problemático precisamente porque sería el más estetizado y porque implica una cierta agencia del individuo que, bajo estas condiciones, conformaría una reclamación de lo más cuestionable.

2. **Conciencia como:** Aquí tendría que tomarse en consideración el contexto: tienes el mapa e identificas otras referencias. Ya te aleja de una total inmersión en el sonido. Me vienen a la cabeza un par de ejemplos: *4'33'* de Cage' - Incluso si él hubiera querido abordar los sonidos sólo como sonidos en sí mismos, esta pieza hace cuestionarte sobre qué es la música y rompe con juicios de valores previos, el público necesita cuestionarse a sí mismo y a sus roles (¿Son productores de sonidos y/o perceptores?) o la cantante noise Junko y su voz extrema, del grupo Hijokaidan, que desencadena unas situaciones imaginarias de lo más perturbadoras. Sin embargo, su forma de gritar es la más neutral sin ninguno de los clichés del ruido: agresión, referencias a asesinos en serie o a campos de concentración o, simplemente, pura expresión como si fuera un acto de libertad. Yo diría que su trabajo produce esa ruptura entre el saber y la sensación ya que rompe cualquier reconciliación entre tus habilidades cognitivas para afrontarlo y el cómo te hace sentir. Aquí podemos ver cómo el ruido ya no se relaciona sólo con el sonido, sino que toma en consideración otros aspectos que tienen que ver con el contexto, la recepción histórica del material y nuestra habilidad para afrontarlo.
3. **Conciencia de los mecanismos que producen una conciencia:** Este último nivel es el más transformativo puesto que te hace reconsiderar tu relación no sólo con el contexto, sino también

¹⁶¹ VOMIR, 'HNW MANIFESTO'. Disponible aquí: <http://www.decimationsociale.com/app/download/5795218093/Manifeste+du+Mur+Bruitiste.pdf> (accedido el 17 de mayo de 2015).

con los mecanismos que posees para abordar este contexto. Esto, inevitablemente, no consistiría solamente en la experiencia estética, sino también en qué es la experiencia, cómo se produce; pero lo más importante, cómo se produce la subjetividad. No sólo forzaría la concepción frente a la sensación (como en el caso de Junko), sino que también forzaría el proceso de objetivación en el que tendrías que mirarte desde un tercer punto de vista o perspectiva ya que los medios para sentir y poder verte como un individuo se están socavando. Por ejemplo, no se da del todo tu condición como público o como músico, con lo que puede haber un elemento donde cambien las posiciones a condiciones que todavía no se han descrito. Esto resistiría el fetichismo de la singularidad de una única experiencia.

3.1.5 LA SOCIALIZACIÓN DEL RUIDO COMO ARTIFICIO

¿Por qué sería importante intentar socializar el efecto de extrañamiento que el ruido ejerce sobre nosotros? Debemos tener en cuenta que tanto las estrategias formalistas como el ruido se están recuperando con unos propósitos despreciables. Anthony Iles comenta en su texto *Studying Unfreedom: Viktor Shklovsky's Critique of the Political Economy of Art* cómo se usan algunas de estas estrategias formalistas en Gran Bretaña:

De manera inquietante, hemos descubierto recientemente en la reforma de la educación primaria y superior del Reino Unido – una ‘estética formal de la psicología del comportamiento’ – una reformulación problemática y un uso de las técnicas formalistas con el fin de producir un sujeto autómatas que se ajuste a las necesidades instrumentales de la crisis del capitalismo.¹⁶²

¹⁶² Anthony Iles, ‘Studying Unfreedom: Viktor Shklovsky’s Critique of the Political Economy of Art’, publicado en RAB-RAB Journal for Political and Formal Inquiries in Art. Número -2, Volumen B, Helsinki 2015, p.72-72.

Esto se hace para que los estudiantes desarrollen una mejor adquisición de la información y ‘estimule’ el ‘desarrollo’ cognitivo del individuo estudiante.”¹⁶³

Respecto al ruido, podemos ver cómo se lleva aplicando en zonas de guerra, en la tortura y en las ciudades con el fin de disolver manifestaciones. James Parker recientemente realizó una gran charla *Towards a Jurisprudence of Sonic Warfare*¹⁶⁴ en la que destaca cómo el uso de cañones sónicos como el *LRAD 500X-RE* (el modelo que se ha usado en las manifestaciones de Ferguson, pero también en Gaza y otros lugares) se desliza a través de tretas judiciales - siendo muy útiles para los gobiernos, ya que no se puede probar su culpabilidad por el daño infringido, al no haber un impacto físico probado como causante del daño (podría haber sido música a volumen alto en los auriculares). U otra forma perversa de recuperación, como lo que comenta Parker sobre el grupo Skinny Puppy, que está intentando que el gobierno de EEUU deje de usar su música para la práctica de la tortura.

Estas, por supuesto, son las formas más perversas del potencial crítico negativo del ruido. Sin embargo, lo que aquí se discute es que haya un potencial crítico negativo del ruido que pueda impulsar nuestro pensamiento y nuestra percepción que apunte hacia donde no sabemos lo que significa lo ‘nuestro’. Este enfoque sobre el ruido iría en contra de la absolutización de la experiencia como una reserva para la agencia. Hacer de esto una socialización de los efectos alienantes del ruido por medio de la comprensión racional sería algo necesario para poder entender cómo funciona. Usar el ruido como artificio implicaría usar su potencial alienante, producir experiencias jodidas que harían cuestionarnos a nosotros mismos como sujetos. Si te reafirma a ti mismo como sujeto (lo entiendo o me gusta),

¹⁶³ Iles, ‘Studying Unfreedom’, p.74

¹⁶⁴ James Parker, ‘Towards a Jurisprudence of Sonic Warfare’, presentación, Liquid Architecture Festival, Melbourne, 11 de septiembre de 2014. Agradecimientos a James Parker por enviarme su material y a Danni Zuvella y Joel Stern por avisarme.

entonces no sería ruido como artificio. Este ruido está en contraposición con el ruido por gusto, el cual no podría expandirse mucho más allá del mero ‘yo que tiene experiencias’. Lo importante aquí es identificar si el ruido posee su efecto de extrañamiento y si deja de poseer este efecto alienante para recargar su potencial negativo crítico constantemente, y así, no convertirse en una parodia de sí mismo en el peor de los sentidos.

3.2 LA IMPROVISACIÓN DESPUÉS DE BRECHT

Para establecer nuevos principios artísticos y trabajar nuevos métodos de representación, debemos comenzar con las convincentes demandas de una época cambiante; la necesidad y la posibilidad de remodelar la sociedad se acercan. Todos los incidentes entre los hombres han de notarse, y todo ha de verse desde un punto de vista social. Entre otros efectos que un nuevo teatro necesitará de su crítica social y de su documentación histórica de transformaciones completadas, es el efecto A. Bertolt Brecht, *On Theater*

El efecto A, el efecto alienación, el efecto desfamiliarización, el efecto V, o en el original en alemán *Verfremdungseffekt*, puede ser la técnica más poderosa desarrollada por Bertolt Brecht. Comenzó a usar el término a mitad de la década de los 30 tras una visita a Moscú. Fue probablemente Tretyakov quien le presentó el término; quien, a su vez, estaba influido por el concepto del *ostranenia* de Shklovsky. Curiosamente, John Willets en su colección y traducción de los escritos de Brecht, decidió traducirlo como efecto alienación. Sin embargo, como Fredric Jameson sobre Brecht y Method¹⁶⁵ y Sean Carney en Brecht y la Teoría Crítica¹⁶⁶ apuntan, *Verfremdung* no es *Entfremdung* (el término

¹⁶⁵ Jameson destacará el problema de la traducción de Willet al detalle, “lo que confunde de su traducción (mediante el volumen que acabamos de mencionar) del *Verfremdungseffekt* como ‘efecto alienación’. El concepto marxista que identificamos como ‘alienación’ es, sin embargo, *Entfremdung* en alemán, con lo que el suyo se traduciría mejor como

habitual como se traduce la alienación en Marx)¹⁶⁷. El prefijo *ver* tiene diferentes connotaciones en alemán:

- quitar
- desaparecer
- confundir
- negar
- resultar

‘extrañamiento’ manteniendo su antepasado ruso (ostranenia ‘hacer extraño’). En cualquier caso, será traducido en adelante como el efecto V, a pesar de haber defensores del término más estético de ‘desfamiliarización’.” Encontrado en, Fredric Jameson, *Brecht and Method*, London: Verso, 2011, p.107.

¹⁶⁶ Carney continúa el comentario de Jameson, "En sus notas editoriales en *Brecht on Theater*, John Willets da todas las indicaciones que conoce para afirmar que *Verfremdung* no es *Entfremdung* (ver Brecht 1964: 76, en particular); el hecho de que traduce *Verfremdung* como 'alienación' permanece de todas maneras como un intrigante puzzle, sobre todo, considerando la profunda conexión de Willet." Encontrado en, Sean Carney, *Brecht & Critical Theory*, London: Routledge, 2005, p.788.

¹⁶⁷ Andrew Chitty da precisa cuenta de los usos de Marx de *Entfremdung of Entäusserung* respecto a lo que en inglés se traduce normalmente como *alienation* (alienación) o *estrangment* (extrañamiento): <http://marxandphilosophy.org.uk/reviewofbooks/reviews/2014/959> (accedido el 23 de mayo de 2017): “Mi sensación es que en 1844, al hablar sobre el proceso en el que los productos humanos vienen a asumir una vida propia y a dominar a sus propios creadores, Marx usa *Entfremdung* (traducido por Penguin en *Early Writings* y *Collected Works* como ‘estrangement’) de una manera bastante simple para describir una experiencia psicológica de ser o estar ‘desconectados’: desconectados de nuestros propios productos, de nuestra propia actividad productiva, de nuestra propia esencia como especies humanas y de otros seres humano. Por contra, usa *Entäusserung* para describir un proceso subyacente de seres humanos produciendo, de tal manera, que acaban siendo dominados por sus productos, lo que da lugar a esta experiencia. Usa la palabra de esta manera para sugerir una comprensión filosófica de este proceso subyacente, recurriendo a los recursos de los conceptos de Fichte y Hegel de *Entäusserung*. Por consiguiente, la diferencia entre *Entäusserung* y *Entfremdung* es una diferencia entre esencia y apariencia, siendo *Entäusserung* el término clave. Omitir los dos conceptos, como hace Sayers, hace que sea imposible ver esta diferencia. Esto me lleva a mi tercer comentario, que está en el destino de las ideas de *Entäusserung* y *Entfremdung* en la obra posterior de Marx. Para 1845, había desistido de usar *Entäusserung* para ofrecer una comprensión filosófica del proceso subyacente y, por lo tanto, deja de usar *Entäusserung* completamente, excepto en el sentido cotidiano de ‘renunciar a la propiedad’. Cambia la idea de que los productos humanos dominan a sus creadores a la idea de que lo hacen las relaciones sociales humanas y cambia su terminología. En *German Ideology* habla de *Verselbständigung* - literalmente ‘volverse independiente’ - de las relaciones sociales, y en *Capital* del modo en que las relaciones entre personas toman la forma de las relaciones entre cosas que son autónomas de sus creadores. (A propósito, debo discrepar con Sayers cuando describe este proceso como un ‘fetichismo de las mercancías’; para Marx, el fetichismo de las mercancías es el error cognitivo de naturalizar lo que son, de hecho, propiedades sociales que *resulta* del proceso en el que las relaciones sociales entre personas toman la forma de relaciones entre cosas.)”

- reforzar¹⁶⁸

Para nuestros propósitos, este efecto alienación se entenderá como una parte constitutiva de la subjetividad. La noción de *Verfremdung* nos es de gran ayuda porque no sólo explora nuestra alienación, también nos fuerza a afrontar formas de sublimación social que luego, a cambio, han de negociarse. Nos ayuda a comprender la alienación más allá de su uso común como una separación de lo social. *Verfremdung*, en cambio, posee cualidades de extrañamiento y desfamiliarizantes. Si tomamos la improvisación como punto de partida, pero lo ponemos a través de la noción de *Verfremdung*, entonces tendremos que reconsiderar tanto lo que es la libertad, como quiénes son los sujetos de la libertad. Esto significa que *Verfremdung* es una herramienta muy poderosa para tratar estos asuntos.

Hay distintos niveles de alienación -como el trabajo, el lenguaje, lo inconsciente, la tecnología y la individualidad - sin embargo, todos estos niveles están en gran medida determinados por las

¹⁶⁸Carney continúa con su análisis sobre la confusión poniendo el énfasis en el prefijo ver-, “En su análisis de los giros lingüísticos de Brecht, Rainer Nägele observa los usos donde Brecht pone el prefijo *ver-*, y halla una estrategia freudiana: 'El prefijo alemán *ver-* impone aquí, como de costumbre, su lapsus freudiano en el verbo. Sin sentido de por sí, retuerce los verbos de forma vertiginosa y desplaza a los agentes. Es uno de los morfemas del discurso de la modernidad' (Nägele 1991:147). Por parte de Freud, el prefijo *ver-* le ofrece los mecanismos de defensa centrales de la psique: *Verdrängung* (represión), *Verleugnung* (desautorización), *Verneinung* (negación) y *Verwerfung* (ejecución). El *Verfremdung* de Brecht es pariente de estos términos. Aunque *Verfremdung* no puede entenderse del todo como cualquiera de estos eventos psíquicos, creo que puede ser clarificado mediante una referencia a otro concepto freudiano (pero no tan importante para el propio Freud, que lo ve casi exclusivamente en términos estéticos: *Unheimlich*. Carney, p,789. Y para más información sobre el mecanismo del prefijo, visitar:

<https://german.stackexchange.com/questions/2279/what-are-the-origin-possible-meanings-of-the-ver-prefix/2286#2286> (accedido el 16 de mayo de 2017).

relaciones capitalistas. Esto implica que cuando queramos evaluar estas formas de alienación y tratar de entenderlas, nuestra comprensión quedará también contaminada por la forma en que nos concebimos a nosotros mismo, lo que a su vez, está moldeado por la ideología. Dicho esto, podemos usarlos a nosotros mismos como material para la improvisación, y mediante el *Verfremdungseffekt* y el pensar en voz alta juntos, podremos explorar la disonancia social que surge de nuestra determinación por las relaciones sociales capitalistas y nuestra capacidad para la autodeterminación: libertad más allá del yo.

En *Postmodern Brecht: A Re-presentation*, Elizabeth Wright argumenta que en el postmodernismo, el *Verfremdungseffekt* se ha tachado de obsoleto porque la sociedad ya está usando estos tipos de efectos constantemente.¹⁶⁹ En estos tiempos de post-hechos - con Trump y demás - sus reclamaciones pueden tener más sentido aún. Sin embargo, yo diría que debemos reconsiderar el término y darle una vuelta más. Hoy, algunas teorías reclaman que las formas de distanciarse a través de la crítica se han quedado obsoletas porque presumen una forma de objetividad que ya no poseemos, mientras que otras posiciones como la *criticalidad* reclaman sustituir la crítica porque deshace “dicotomías de ‘dentro’ y de ‘fuera’ mediante numerosas categorías emergentes como los rizomas, los pliegues, las singularidades, etc.’ que colapsan tales binaridades y las reemplazan por una compleja multi-inhabitación.”¹⁷⁰ Como respuesta a estas reclamaciones, yo diría que necesitamos una aceleración

¹⁶⁹ Elizabeth Wright, *Postmodern Brecht: A Re-presentation*, London: Routledge, 1989, p 96.

¹⁷⁰ Irit Rogoff, ‘From Criticism to Critique to Criticality’. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0806/rogoff1/en> (accedido el 17 de mayo de 2017).

del *Verfremdungseffekt* - ir más allá de su umbral teatral como una exposición crítica de yo 'real', como los personajes del teatro viviente como lo es la sociedad, donde cada vez representamos más una versión seleccionada y cada vez más consciente de nosotros mismos. Fredric Jameson destaca cómo Brecht ya estaba desmantelando la idea de la individualidad:

De hecho, creo que las posiciones de Brecht se leen mejor, no como un rechazo a la identificación, sino más bien, como las consecuencias que hay que sacar del hecho de que tal cosa nunca ha existido desde el principio. En ese caso, 'la actuación en tercera persona', la cita de las expresiones de sentimientos y emociones de un personaje, es el resultado de una ausencia radical del yo, o al menos, de alcanzar un acuerdo con 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 foráneo dentro de una conciencia impersonal, el cual tratamos de manipular de una manera en la que cedemos algo de calor y personalización al asunto. Los modelos más simples de identificación, por tanto, son referidos como un sin sentido por esta situación, en la cual, en el mejor de los casos, en una complejidad lacaniana, dos auto-objetos albergarían una compleja y mediada relación entre sí, a lo largo de los huecos de una conciencia aislada como tal.¹⁷¹

La reclamación aquí es que el *Verfremdungseffekt* es una forma de explorar la alienación, de generar formas de sublimación donde la proyección de nosotros mismos se enfrente a destellos de objetividad, y de esta manera, nos ayude a reconfigurar nuestras propias autoconcepciones. El destello de objetividad que alberga este proceso debería, por tanto, contrastarse con el elemento didáctico de la iluminación. Por contra, el *Verfremdungseffekt* se inspira en la improvisación como un modo para explorar nuestra propia constitución. El capitalismo, como bien sabemos, necesita auto-empoderamiento y cuando puede, produce pequeñas salidas sociales para estos modelos

¹⁷¹ Jameson, p.68.

identitarios, de manera que permite a la fuerza de trabajo seguir con su rutina habitual. Estrecha la posibilidad para una visión general, una visión global o perspectiva, que amenaza la posibilidad para la verdad. La disonancia social - como concepto - explora la concepción problemática de nosotros mismos y de la verdad, tratando de obtener una visión general, por muy incompleta que pueda ser.

La crítica personalizada es algo problemático porque da por sentada la personificación; como ya he explicado, la política de la personificación es una ilusión en su recurso de la creencia en la individualidad. Los actuales experimentos que tratan con la personificación bajo la forma de la realidad virtual tienen resultados asombrosos.¹⁷² Dicho esto, podemos explorar formas de personificación colocando la experiencia en un constante *verfremdung*, obteniendo así, una toma de conciencia de sus posibilidades y condicionamientos. La partitura de *Disonancia social*, que más tarde expondré, trata de realizar esto haciendo del paso del tiempo algo áspero: la negociación constante de nuestros posicionamientos.

3.2.1 TÉCNICAS EN BRECHT

El *Verfremdungseffekt* va en contra del teatro aristotélico que se basa en la empatía:

¹⁷² Ver ejemplos en la página web de VERE (proyecto de investigación Virtual Embodiment and Robotic Re-Embodiment). Disponible en: <http://www.vere.eventlab-ub.org/> (accedido el 20 de mayo de 2017).

Los esfuerzos en cuestión fueron dirigidos a actuar de tal forma que al público se le puso trabas para poder simplemente identificarse con los personajes de la obra. La aceptación o rechazo de sus acciones y sus afirmaciones estaba pensado para tener lugar en un plano consciente, en vez de, como hasta ahora, en el subconsciente del público.¹⁷³

Una de las técnicas más importantes para Brecht es derribar el cuarto muro.¹⁷⁴ El cuarto muro es el muro entre el público y el escenario, y al derribar este muro, el público sabe que está siendo percibido y que puede desempeñar un papel en la obra.

Otras técnicas empleadas en el teatro épico de Brecht incluyen: personajes que usan la tercera persona, que ya hemos mencionado más arriba, así como el extrañamiento del personaje y del público. Brecht era plenamente consciente de ser histórico y criticó duramente el teatro burgués por presentar a los espectadores y a los personajes como sujetos ahistóricos neutrales:

El teatro burgués puso el énfasis en la temporalidad de sus objetos. Su representación de las personas está unido por el supuesto ‘eternamente humano’. Su historia está conformada de una manera para poder crear situaciones ‘universales’ que permitan al Hombre -con H mayúscula- expresarse a sí mismo: el hombre de cada época, de cada color.¹⁷⁵

Brecht puso el énfasis en los detalles de los enfrentamientos para traer a colación una toma de conciencia histórica de las particulares restricciones sociales y políticas que moldean al sujeto: “Pero

¹⁷³ Bertolt Brecht, ‘Alienation Effects in Chinese Acting’, encontrado en *Brecht on Theater: the development of an aesthetic* (3ª edición) New York: Verso, 1998, p.91.

¹⁷⁴ Brecht critica la ópera diciendo: “¿Por qué nos interesan tan poco sus asuntos una vez que salen de sus propias cuatro paredes? ¿Por qué no hay debate alguno? La respuesta: no se puede esperar nada del debate. Un debate sobre el actual tipo de sociedad, incluso aunque sólo se preocupara de sus partes menos significantes, inmediata e incontrolablemente implicaría una amenaza absoluta a este tipo de sociedad.” En, *Brecht on Theater*, p.69.

¹⁷⁵ Brecht, *Brecht on Theater*, p.156.

para el teatro historicista todo es diferente. Este teatro se concentra exclusivamente en cualquier cosa perfectamente ordinaria, ya que esta se puede convertir en algo impresionante y particular que nos lleve a una investigación profunda”¹⁷⁶

Otra técnica es presentar a los personajes con diferentes opciones para la dirección que toma la obra, como un manera de mostrar que las cosas no son estables y que podrían ser de otra manera.

Gestus es otra poderosa herramienta que tiene que ver con las expresiones corporales y físicas:

Brecht coloca dentro de una relación intersubjetiva la comprensión tradicional de los gestos, la expresión facial y la entonación del discurso. Actitud y gestos representan juntos conceptos analíticos que permiten al actor distinguir entre gestos individuales, acciones sociales y apariciones, y poder contrastarlas entre sí, indicando el significado que se pueda establecer, nombrar o producir de una manera consistente por el actor en el escenario.¹⁷⁷

Un aspecto muy importante es el minimalismo radical de la experiencia que demanda Brecht al público y a los actores, “una reducción de la acción y de gestos similares al mínimo de decisión como tal, dentro de una propia situación reducida a la más mínima máquina para elegir.”¹⁷⁸ Según Walter Benjamin, Brecht también incorporó formas de disrupción a este teatro, que eran similares a los tipos de edición que han traído las nuevas tecnologías, como la radio y el cine, por ejemplo, suprimir el tiempo. La disrupción es un término crucial para entender la importancia del *Verfremdungseffekt*: “El teatro épico, entonces, no reproduce condiciones, sino más bien, las revela. Esta revelación de

¹⁷⁶ Brecht, *Brecht on Theater*, p.97.

¹⁷⁷ Marc Silberman, Steve Giles y Tom Khan, (Introducción) *Brecht on Theater*, p.12.

¹⁷⁸ Jameson, p.77.

condiciones se lleva a cabo mediante procesos que son interrumpidos.”¹⁷⁹ ¿Qué tipos de nuevas formas de jugar con el tiempo podríamos prever en la era de las redes sociales, donde la edición y la auto-representación es algo que nos hacemos a nosotros mismos? Nuestras opciones aumentan drásticamente, pero están cada vez más monitorizadas, analizadas y controladas (piensa, por ejemplo, en la Agencia de Seguridad Nacional Americana (NSA)).

El arte del teatro épico consiste en producir no empatía, sino sorpresa. En pocas palabras: en vez de identificarse con el protagonista, el público debe aprender a sentirse sorprendido en las circunstancias bajo las que opera. La tarea del teatro épico, según Brecht, no es tanto el desarrollo de la acción, sino la representación de situaciones. "Representaciones" [*Darstellung*] aquí no significa "reproducción" como lo entendieron los teóricos del naturalismo. Al contrario, lo verdaderamente importante es descubrir las situaciones por primera vez. (Alguien podría igualmente decir "desfamiliarizarlas"). Este descubrimiento (o desfamiliarización) de situaciones se fomenta a través de la interrupción de la acción.¹⁸⁰

Benjamin dijo que el teatro épico debería generar asombro, aunque hoy podemos decir que la propia realidad genera asombro, aunque sea un tipo de asombro que no podemos conseguir. Es un tipo de confusión que va más allá de nosotros porque no contamos con el control o los accesos para producir esta realidad extrema donde se hace realmente difícil dar sentido a las cosas.¹⁸¹

¹⁷⁹ Walter Benjamin, 'What is Epic Theater?', encontrado en: *Brecht on Theater*, pp.4-5.

¹⁸⁰ Benjamin, p.18.

¹⁸¹ Para una buena película que ayude a explicar la confusión de nuestros tiempos, ver Adam Curtis, *Hypernormalisation* (2016). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-fny99f8amM> (accedido el 18 de mayo de 2017). Para comprender la guerra contemporánea, ver *Discourse of Winning and Losing* de John Boyd. Disponible en: <http://danford.net/boyd/> (accedido el 18 de mayo de 2017).

Brecht estuvo muy influido por la obra *Thesis on Feuerbach* de Marx. Como señala Steve Giles en sus *Notes on The Threepenny Opera*, “Brecht cita la sexta 'Thesis on Feuerbach' de Marx: de acuerdo a lo que la esencia humana ha de construirse como el 'conjunto de todas las relaciones sociales': 'De igual manera, los seres humanos -seres humanos de carne y hueso - sólo pueden ser entendidos a través de los procesos en los que están constituidos.’”¹⁸² Hoy, para poder explicar el proceso en el que estamos constituidos, podemos añadir cables, redes, sistemas financieros, algoritmos y demás. La pregunta clave es cómo entendemos los procesos en los que estamos constituidos, cómo podemos entender nuestra propia alienación.

3.2.2 ALIENACIÓN CONSTITUIDA Y CONSTITUTIVA

Una de las más potentes y recientes teorías de la alienación es la que nos ofrece Samo Tomšič en su libro *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*.¹⁸³ Tomšič destaca cómo Marx no predijo la vida sin alienación debido a esto:

Si su crítica del fetichismo no se moviera de la fisiología de la visión a las lecciones materialistas de la religión, la inversión simplemente repetiría su lectura de la alienación pre-crítica y humanista y, por tanto, pasaría por alto la ruptura entre la alienación como un

¹⁸² Steve Giles, ‘introduction to Brecht’, en *Brecht on Theater*, p.16.

¹⁸³ Nadia Bou Ali en su texto ‘The Fantasy of Subsumption? Labour-Power and the Capitalist Unconscious’ yuxtapone la teoría de Samo Tomšič con la teoría de la comunización ofrecida por *Théorie Communiste* y *Endnotes*, y desarrolla una convincente crítica. Gracias a ella fui capaz de comprender la poderosa aportación del trabajo de Tomšič sobre la alienación. Este texto se publicará en el próximo libro *What is to be Done Under Real Subsumption?* (Editores) Mattin y Anthony Iles, Mute, London.

reflejo imaginario y la alienación como una operación estructural. La clave es mostrar que las relaciones humanas existen del modo en el que están distorsionadas. No hay relaciones humanas sin distorsión.¹⁸⁴

En otra parte del libro, señala la conexión entre alienación y revolución, y cómo Marx no pensó que lo segundo suponía la superación de lo primero, sino que concibió la alienación como una transformación estructural del modo de producción existente:

En contraposición con estos intentos de abolir la alienación, los cuales merecen realmente tildarlos de utópicos, la crítica de Marx de la economía política contiene un esfuerzo por tomar la alienación no sólo como la reproducción de las relaciones de producción, sino también como una transformación estructural del modo de producción existente. No podemos pasar por alto aquí que el doble significado del término ‘revolución’ está en juego, el científico (el movimiento circular de los cuerpos astronómicos) y el político (la subversión del orden social dado).¹⁸⁵

Señala que un aspecto de la mitificación que se produce en el capitalismo es la creencia de que podemos vivir una vida no mediada o no dividida, libre de conflictos del ego, o consciente y distingue dos tipos de alienación: la alienación constituida y, luego, una segunda forma de alienación más profunda, la alienación constitutiva.

Alienación constituida:¹⁸⁶

Emerge del fetichismo de las mercancías, que proviene de la errónea percepción de la relación entre la apariencia del valor y la estructura que causa esta apariencia. El fetichismo de las mercancías

¹⁸⁴ Samo Tomšič, *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. United Kingdom: Verso Books, 2015.

¹⁸⁵ Tomšič, p.61.

¹⁸⁶ Tomšič, p.105.

es la forma capitalista ‘inmediata’ de la relación social y asume la forma fantasmagórica de relaciones entre mercancías. La alienación constituida es también la producción de la relación asimétrica entre el sujeto y el otro, la cual se preocupa por la percepción errónea ‘cognitiva’ de las mercancías y opera como una máscara o una mitificación de la alienación constitutiva.

Alienación constitutiva:¹⁸⁷

Es una forma de alienación más fundamental y es el equivalente a la estructura. Por lo tanto, distorsiona cada relación inmediata entre los hombres y la producción de la ruptura del ego:

Es la producción de la subjetividad capitalista, esto es, la fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo designa la apropiación capitalista del sujeto del significante, su transformación de acuerdo con la forma de las mercancías [en otras palabras] El valor representa la fuerza de trabajo contenida en cada objeto que lleva valor, pero sólo puede representarlo en el intercambio de mercancías, esto es, por otro valor. Pero la fuerza de trabajo es simplemente el sujeto. Es el nombre que dio Marx al sujeto.¹⁸⁸

Debido a que es constitutiva, es irreducible a las formas capitalistas de alienación, pero es también una plusvalía: un extra negativo que no puede conciliarse del todo. La alienación constitutiva se centra en el hecho de que esta imagen restituida se modifica en relación con la realidad que refleja:

No hay tampoco duda de que la alienación constitutiva no trata sólo con la alienación del sujeto, sino sobre todo, con la alienación del Otro: hace que el Otro aparezca en su ruptura, su imperfección, su contradicción y, por tanto, su inexistencia. La correlación de esta inexistencia es la existencia del sujeto, la verdadera agencia del proceso revolucionario, lo cual, sin embargo, no asume la posición del conocimiento, sino el lugar de la verdad.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Tomšič, p.105.

¹⁸⁸ Tomšič, p.63.

¹⁸⁹ Tomšič, p.61.

Para Tomšič, el capitalismo genera formas falsas de universalismo porque “basa su política en la existencia hipotética del Otro (el Mercado y otras abstracciones económicas), en el fuerte ego de un sujeto económico ficticio (el narcisismo del interés privado) y la segregación social.”¹⁹⁰ Formas anteriores de comunismo fallaron a la hora de tratar con “cómo parecen en la práctica las consecuencias políticas de la inexistencia, la alienación y la universalidad.”¹⁹¹

Por lo tanto, es en el hallazgo de la articulación de la inexistencia, la alienación y la universalidad, donde la política debería asentarse: “en otras palabras, debido a que hay una entidad social, el proletariado, que articula la demanda universal del cambio en nombre de todos (ser la encarnación social de una posición subjetiva universal), esta misma enunciación asienta su política en el nexo entre inexistencia, alienación y universalidad.”¹⁹²

3.2.3 PRAXIS CONSTITUYENTE

Como hemos visto, la alineación constituida opera como una máscara de la mitificación de la alienación constitutiva. La alienación constitutiva, por el contrario, estructura nuestros seres y nuestra concepción de nosotros mismos como subjetividad capitalista. Produce la mitificación de la posibilidad

¹⁹⁰ Tomšič, p.61.

¹⁹¹ Tomšič, p.61.

¹⁹² Tomšič, p.61.

de una vida no mediada. Anteriormente, he trabajado con el concepto de la praxis no constituida en relación con la improvisación, como una praxis de medialidad pura, de medios sin un fin.¹⁹³ Teniendo en cuenta la alienación constitutiva, podremos ver cómo esta noción es problemática porque presupone una posibilidad no mediada, lo cual es una ilusión producida por esta forma estructural de alienación más profunda. Debido a esto, quisiera proponer como término correctivo, praxis constituyente, en el sentido de que su función principal es identificar y tratar con las diferentes formas de alienación por las que estamos condicionados y constituidos. El *Verfremdungseffekt* nos permite explorar la disonancia social que surge de fusionar la individualidad con el individuo y el sujeto. Esta es una forma de mitificación que se reproduce muy frecuentemente en la improvisación y que conlleva la expresión de la libertad. La praxis constituyente está alejada de la mediación pura ya que trata con la alienación constituida y constitutiva, lo que implica tratar con dos formas interrelacionadas de mitificación: una que tiene que ver con el fetichismo de las mercancías y la oclusión de la fuente de la riqueza, y otra con nuestra concepción estructural de nosotros mismos y lo que creemos que es la libertad. Y todavía la praxis constituyente toma las cualidades constitutivas de la alienación y se esmera en conseguir la libertad. De manera importante, este esfuerzo no debe entenderse en el sentido que frecuentemente se entiende en la improvisación libre. Al contrario, la libertad ha de cogerse como un acto de autodeterminación más allá del yo, subjetivándolo a una norma que transforme las formas anteriores de

¹⁹³ Mattin, *Unconstituted Praxis* (2012). Disponible en: http://www.cacbretigny.com/unconstituted_praxis.pdf (accedido el 19 de mayo de 2017).

condicionamiento que se quieran superar, y a través de este proceso, se convierta el sujeto; es el propio proceso el que es el sujeto:

El “uno mismo” que se somete a la norma es el agente anónimo del acto. Someterse es actuar en conformidad con la norma que se aplica indiscriminadamente a cualquiera y a todos. Uno no amarra el yo de alguien a la norma; el sujeto es la actuación del acto sobre sí mismo, su autodeterminación. El acto es el único sujeto. Permanece anónimo.¹⁹⁴

Una praxis constituyente toma las normas y reglas de su propio condicionamiento; replanteando sus necesidades en el interés de un objetivo - no puedes abolir todas las normas y reglas ya que la libertad es un logro cultural que implica que está gobernada bajo unas normas y reglas. La cuestión no es cómo acceder a la libertad, sino, desde una situación de restricción, cuáles son las mediaciones más cercanas que afectan a una norma de libertad. Este procedimiento básicamente produce una toma de conciencia de los mecanismos sociales, mientras toma en consideración la negatividad irreducible que recorre la realidad social y subjetiva. El capitalismo contemporáneo te hace tratar con la alienación de manera individual, haciéndote creer que puedes superarla. La propuesta aquí es afrontarlo colectivamente; darse cuenta tanto de la falacia del individuo, como una figura jurídica bajo el capitalismo, y la mitificación de una vida desalienada. La praxis constituyente reconoce la inexistencia y la imposibilidad para la reconciliación, y lo toma como punto de inicio. Como punto de inicio,

¹⁹⁴ Ray Brassier, ‘Unfree Improvisation/Compulsive Freedom’, escrita para una actuación con Mattin en el festival Arika, episodio 4 “Freedom is a Constant Struggle”, 21 de abril de 2013, Tramway, Glasgow. Disponible en: http://www.mattin.org/essays/unfree_improvisation-compulsive_freedom.html (accedido el 19 de mayo de 2017).

afronta, por tanto, la alienación entendida como este proceso contradictorio que, por un lado, nos determina, pero por el otro, puede ser constitutivo de libertad. La praxis constituyente bajo su forma más mínima trata de hacerse con este proceso contradictorio mediante un constante replanteamiento y evaluación del *Verfremdungseffekt* en la improvisación, a través de la interpretación de la partitura:

Disonancia social.

4. PARTITURA: DISONANCIA SOCIAL

Escucha atentamente.

El público es tu instrumento, toca para poder comprender prácticamente cómo estamos instrumentalizados en general.

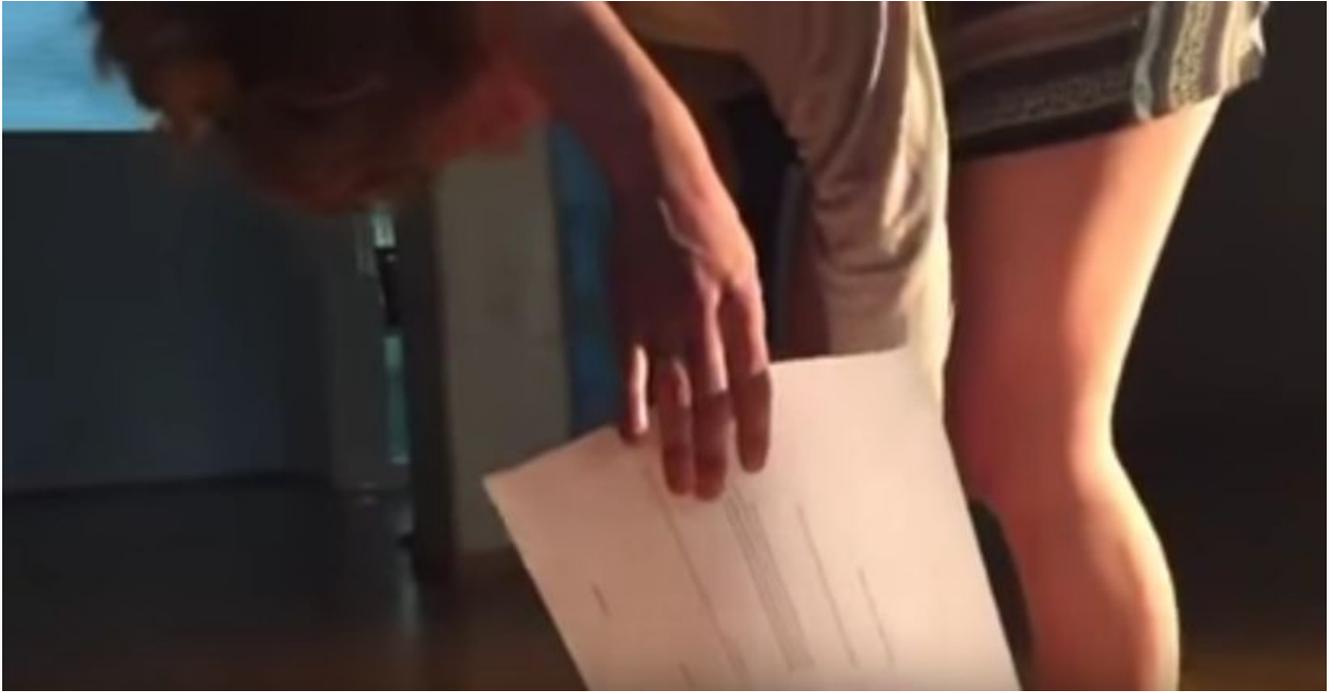
Prepara al público con conceptos, preguntas y movimientos como una forma para explorar la disonancia existente entre el narcisismo individual que promueve el capitalismo y nuestra capacidad social, entre cómo nos concebimos a nosotros mismos como individuos libres con agencia y la manera en la que estamos socialmente determinados por las relaciones capitalistas, la tecnología y la ideología.

Reflexiona sobre la relación yo/nosotros mientras defines la disonancia social.

Ayuda a que surja el sujeto colectivo.

CAPTURAS DE VIDEO (ATENAS)











DESCRIPCIÓN DEL PROYECTO PARA DOCUMENTA 14

Cuatro personas interpretarán una partitura basada en un texto durante los 163 días que dura Documenta 14. La actuación será emitida y documentada a través de la web archive.org. La partitura tratará con cualidades o gestos genéricos donde se tocará la noción de la instrumentalización en contra de la noción del instrumento.

Los músicos usarán al público como instrumentos, de manera similar a la que los músicos en la improvisación tocan sus instrumentos de manera no convencional o a contracorriente. De esta manera, el concierto espera exponer las cualidades normativas e instrumentales de nuestros comportamientos, tanto en el espacio expositivo, como también en nuestra vida diaria (las cualidades porosas de esta partitura y la forma de interacción ciertamente socavan constantemente 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 sónico a lo social. Cojamos como ejemplo la noción del “piano preparado”, donde se colocan objetos dentro del piano para poder generar diferentes tipos de resonancia y cualidades percusivas. Por contra, para *Disonancia social*, los intérpretes prepararán al público no con objetos, sino con conceptos, preguntas y gestos.

Los intérpretes usarán algunas de estas técnicas o artificios para poder poner la situación en movimiento. Los roles de los intérpretes y del público no están fijados y serán intercambiables,

constituyendo un tipo diferente de interacción basada en la improvisación, donde los roles no estarán bien definidos.

La separación entre Atenas y Kassel, como parte de la actuación, será un tipo de alienación y, por tanto, un elemento crucial en el proyecto. Cuando la exposición tenga lugar en ambos lugares, tres de los intérpretes irán a Kassel y, desde allí, ambas partes seguirán tocando la partitura e interactuando entre ellos a través de la retransmisión en directo, la cual se proyectará (Atenas en Kassel y Kassel en Athens). Para la exposición final, sólo los intérpretes en Kassel estarán juntos.

CONVOCATORIA PARA INTÉRPRETES

Documenta se fundó en la ciudad alemana de Kassel en los años 50 y desde su exposición inaugural en 1955, Documenta (y la ciudad de Kassel en su conjunto) ha recibido a miles de artistas y profesionales de la cultura. Por favor, visita <http://www.documenta14.de/en/> para más información.

Cada edición de Documenta supone un esfuerzo único y el rasgo característico de Documenta 14 es ciertamente su estructura dual: la exposición tiene lugar en dos ciudades simultáneamente, Atenas (donde comienza Documenta 14 en abril de 2017) y en su sede habitual de Kassel (donde la exposición se abre en junio de 2017). Dentro de esta estructura arqueada, se tratará con un selecto número de temáticas y/o asuntos a través de piezas y proyectos artísticos.

Disonancia social es una partitura instruccional con cuatro intérpretes como parte de un extenso concierto que tendrá lugar a lo largo del curso de Documenta 14, tanto en Atenas como en Kassel. Sin embargo, durante el transcurso del concierto, el énfasis cambiará de lo sónico a lo social.

Disonancia social explorará la discrepancia existente entre el individualismo narcisista que el capitalismo promueve y nuestra capacidad social. Esta disonancia surge de la idea que tenemos de nosotros mismos – como individuos libres con agencia – y cómo la noción del yo como agente está siendo desmantelado por la ciencia, la política y la tecnología. La alienación y el extrañamiento son conceptos cruciales para revelar esta disonancia. Los intérpretes usarán al público como sus instrumentos, como una manera de explorar el modo en el que normalmente estamos siendo explotados bajo las relaciones capitalistas, pero también, más concretamente, por las expectativas de los visitantes a la exposición. Para llevar esto a cabo, estos intérpretes usarán técnicas empleadas normalmente en la música experimental, como el “piano preparado”, pero en vez de preparar al público con objetos, usarán conceptos, preguntas y movimientos.

El concierto comenzará el 4 de abril en Atenas, y luego, desde el 10 de junio, en Kassel. Entre el 10 de junio y el 16 de julio, el concierto se llevará a cabo tanto en Atenas como en Kassel (dos intérpretes en cada lugar).

Este concierto extendido será retransmitido en directo por internet, a través de una aplicación llamada Periscope, para luego ser archivada en archive.org.

Estamos buscando intérpretes para tocar una partitura instruccional llamada *Disonancia social*, iniciada por Mattin, todos los días durante 163 días. Se te pedirá que uses al público como un instrumento mediante preguntas y movimientos y que te involucres en un proceso en marcha de pensamiento colectivo. Este proyecto no trata sobre actuar o tocar, sino más bien, como una manera de explorar la disonancia social mencionada antes. No es necesario tener conocimientos musicales.

Por lo tanto, buscamos personas para interpretar esta partitura que estén interesadas en situaciones performativas, política y teoría. Deben estar interesadas en investigar cómo se produce nuestra subjetividad bajo las relaciones capitalistas, más concretamente en el papel del arte en este proceso y en explorar la posibilidad de generar un tipo de subjetividad más social, a través de medios racionales y performativos. Además de lo ya mencionado, el candidato ha de contar con habilidades técnicas en el manejo de móviles, proyectores y para subir materiales a internet.

Si estás interesado, envía por favor una breve carta de motivación y un CV a Eleni Riga <riga@documenta.de> y Carlota Gomez <gomez@documenta.de>.

Habrá un taller preparatorio entre el 20 y el 27 de marzo, que se llevará a cabo en la Athens Music School y durará seis horas cada día.

Los intérpretes contarán con la co-autoría de esta pieza. Sin embargo, el material generado tendrá una nota de Anti-Copyright, significando que cualquiera podrá hacer lo que quiera con ello.

PRIMEROS MOVIMIENTOS:

Lo que hemos visto es que es muy importante entender al público desde el mismo principio. Si les dejas estar cómodos desde el principio, se lo apropian, lo que a menudo significa que normalizan el ambiente. Sobre todo, si están sentados. Es por esto por lo que es importante contar con unos potentes primeros movimientos, que lleven a intérprete y público a situaciones nuevas.

- Pídeles sus carteras y revísalas en público.
- Filma partes específicas del cuerpo mientras se proyectan en la habitación y se diseminan públicamente.

- Elimina la distancia física: mira al público, se muy cercano a ellos, besales, dales un fuerte apretón de manos.
- Líder/Seguidor: divide a la gente en parejas y dile a uno que sea el seguidor y a otro que sea el líder, y luego ponle una venda en los ojos al seguidor y, a continuación, que sigan al líder.
- Rodea a todo el mundo: pregunta si estás haciendo un papel o crees que estás siendo tú mismo totalmente.
- Comparte sueños.
- Comienza con categorías simples (edad, sexo, trabajo...) y poco a poco, ve a lo personal.
- Pregunta a todos cuál creen que es el problema más urgente en el mundo. Después pregunta qué podemos hacer ahora al respecto.

SEGUNDOS MOVIMIENTOS:

- Vulnerabilidad: pregunta acerca de pensamientos incestuales.
- Votación: Sobre si fumar o no en la sala o quién es el que más te gusta.
- Pregunta y separa a la gente según si están a favor o en contra de la revolución.
- Pide mostrar una cuenta en una red social y proyéctala en la sala, mientras se examina colectivamente.
- Pide interpretar tu idea de la libertad.
- Pregunta: ¿Estás bien ahora?

ENLACES:

-Periscope:

<https://www.periscope.tv/socialdissonanc>

-Canal de YouTube con toda la documentación:

<https://www.youtube.com/channel/UCZN3mZD45YnZjD27prGoMjw>

-La documentación también disponible en archive.org. Por favor buscar *Disonancia social* para obtener enlaces directos.

ARTIFICIOS:

AGRAMATICALES FORMAS DE FRASES: CAMBIA LA ESTRUCTURA GRAMATICAL DE LAS FRASES.

ANALIZAR COMPORTAMIENTOS: DESCRIBE CÓMO SE COMPORTA ALGUIEN.

ARDILLA: CUANDO NO SEPAS QUÉ HACER, FINGE SER UNA ARDILLA.

ATREVERSE JUNTOS Y JUNTAS: REALIZAR LA SOCAVACIÓN COLECTIVAMENTE.

CASA DE SEGURIDAD: EL LUGAR DONDE PUEDE IR LA GENTE PARA SENTIRSE CÓMODA, DESDE DONDE TAMBIÉN PUEDES USAR UN MICRÓFONO PARA CONFESARTE DE LA MANERA MÁS HONESTA POSIBLE.

CHECK IN: EXPRESA TUS SENSACIONES EN ESE PRECISO MOMENTO.

CHECK OUT: SINTETIZA Y REFLEXIONA SOBRE LO QUE HA OCURRIDO.

COMPORTAMIENTO DEL PÚBLICO: COMPÓRTATE COMO SI FUERAS PARTE DEL PÚBLICO.

ESPACIAR EL LENGUAJE A TRAVÉS DEL TIEMPO O A TRAVÉS DE LA GENTE: ALGUIEN

COMIENZA UNA FRASE Y OTROS CONTINÚAN COLECTIVAMENTE LA(S) FRASE(S).

EXPONER ACENTOS: EN RELACIÓN CON LA CLASE, POR EJEMPLO.

EXPONER COMPORTAMIENTOS DE GÉNERO ESTEREOTIPADOS

FORZAR EL LAPSUS: TRATAR DE FORZAR UN LAPSUS EN TU DISCURSO O EN EL

DISCURSO DE OTRO.

GALLINA: CUANDO ESTÉS ASUSTADO, COMIENZA A COMPORTARTE COMO UNA GALLINA.

GLITCHING: FALLOS EN EL DISCURSO.

HABLAR COMO UNO: TODO EL GRUPO COMO SI FUERA UNA SOLA PERSONA.

HIC ET NUNG/ESTETIZACIÓN: ACTÚA AHORA -NO PIENSES, SIMPLEMENTE HAZLO- Y A

RENGLÓN SEGUIDO, REFLEXIONA.

INTERCAMBIO DE PRONOMBRES: CAMBIA EL PRONOMBRE CUANDO QUIERAS DECIR

ALGO (EN VEZ DE "YO, "TÚ" Y DEMÁS).

LAMER OREJAS: PREGUNTA A ALGUIEN SI LE PARECE BIEN LAMERLE LA OREJA Y HAZLO SI

ESTÁ DE ACUERDO.

LA PARADA LACANIANA: CUANDO EL AMBIENTE SEA MUY DENSO Y LLEGUEMOS AL

PUNTO MÁS INTERESANTE, PAREMOS DURANTE 10 MINUTOS.

MAPEAR CONVENCIONES SOCIALES: DÍ EXPLÍCITAMENTE CUÁLES SON LAS EXPECTATIVAS

DE LA GENTE.

MEDIR LA TENSIÓN: IZQUIERDA.

PARAR EL RELOJ: COMPÓRTATE COMO UNA ESTATUA QUE ESTÉ CONGELADA EN EL

TIEMPO.

PERFECCIÓN AMPLIFICADA: ESTÁTE LO MÁS CENTRADO POSIBLE Y SIENTE EL ESPACIO.

PROYECTAR PENSAMIENTOS: DÍ EN VOZ ALTA LO QUE CREES QUE ESTÁN PENSANDO OTROS.

PUNZAR EL ESPACIO: COLOCA LOS MUEBLES DE MANERA NO CONVENCIONAL

REALISMO ANTI-SOCIAL: COLAPSA LA IMPOTENCIA DE CAMBIAR LAS CONVENCIONES SOCIALES EN EL LUGAR DE LA ACTUACIÓN CON LA IMPOTENCIA DE CAMBIAR LA REALIDAD EN UN SENTIDO GENERAL.

RECOGER LOS SUJETOS: DESPUÉS, HABLA SOBRE ELLO, Y LUEGO, DIRÍGELO AL PUNTO ESPECÍFICO.

REPORTAR: CUANDO ALGUIEN MUEVA LA MANO CERCA DE TU OREJA, REPORTA SOBRE CÓMO PERCIBES LA SITUACIÓN.

RETRETE EMOCIONAL: MEDIANTE TODAS TUS MISERIAS EN PÚBLICO.

ROBAR EL HABLA PRIVADA: HAZ PREGUNTAS DE MANERA PRIVADA A ALGUIEN DEL PÚBLICO Y LUEGO COMPÁRTELO PÚBLICAMENTE.

SAMPLERS HUMANOS: SAMPLEA Y REPITE COSAS QUE SE HAYAN DICHO EN EL ESPACIO.

SOCAVAR LA SITUACIÓN: ROMPER ESTAS CONVENCIONES SOCIALES.

SUBJETIVIDAD DE CÓDIGO ABIERTO: REVELA LO QUE ERES Y CÓMO CREES QUE ESTÁS CONSTRUIDO DE DIFERENTES MANERAS.

TERMÓMETRO: MIDE LA TENSIÓN, PREGUNTA MOVIENDO LA CABEZA RÁPIDAMENTE HACIA ARRIBA: MANO IZQUIERDA DE 1 A 5 SITUACIONES PRIVADAS, MANO DERECHA 1-5 ESPACIO GENERAL, AMBAS MANOS 5, PARADA LACANIANA

VOLVERSE FRÁGIL: COMPARTE PROFUNDAS INSEGURIDADES Y DUDAS.

VOLVERSE LOCO: ACTÚA DE LA MANERA MÁS ANORMAL QUE PUEDES.

CONCLUSIONES:

Mi investigación ha tratado la noción de la alienación. A través de esta lente conceptual, he desarrollado una teoría sobre la disonancia social que se centra en la problemática contemporánea de la fusión del individuo con el yo, y el yo como sujeto. De esta fusión surge la discrepancia entre cómo nos comprendemos a nosotros mismos - donde la noción del individuo se refuerza cada vez más - y el modo en el que estamos socialmente determinados por el capitalismo - tecnología e ideología - que ha creado la idea clásica del sujeto como portador de una libertad originaria o una capacidad para la autodeterminación cada vez más difícil de reconciliarse con la realidad de las condiciones sociales. Es aquí donde hemos expuesto las cualidades ilusorias de la individualidad y la problemática creencia en el individuo como una noción jurídica con unos derechos inalienables. Los pilares políticos de mi investigación tratan de dar una explicación a la dificultad de aunar esfuerzos hoy en día - un síntoma de la fragmentación que está en marcha - que, por su parte, nos hace más difícil una transformación a un nivel estructural.

Escribo en un momento donde la democracia, quizás más que nunca antes, está mostrando contradicciones claras e irreconciliables. Aquí me dirijo a una cooptación progresiva de sus formas históricas por los intereses económicos. Al mismo tiempo, no hoy una visión clara de futuro. Esto ha recibido un zarpazo de la derecha, en la que ideas supuestamente enterradas de una rancia identidad étnica y del estado nacional militarizado, han vuelto de manera despiadada.

Mi punto de entrada en esta compleja totalidad de factores fue a través de la escena de la música experimental de ruido e improvisación, cuya relevancia como objeto de investigación aparece en su estatus ejemplarizante como modelos de la debilidad general sobre nuestra comprensión de la libertad - como punto de partida político. En la improvisación, la noción de libertad se toma como la expresión del yo, aunque esta sea a menudo en contextos colectivos. Intentó romper con normas previas de hacer música, sin tener en cuenta las normas a las que la libertad está sujeta. Tampoco a cómo el yo es una forma de mitificación. El ruido ha tratado con la transgresión y la alienación, pero sus efectos tienen una dimensión temporal que, a día de hoy, parece agotada. Hay un elemento común en estas prácticas que he atacado: El enfoque fenomenológico al sonido, el cual presupone ser el poseedor su propia experiencia. Mi investigación, por tanto, se dirigió a lo siguiente: Traer una toma de conciencia

histórica de la alienación, a través de la incorporación de un análisis empírico contemporáneo al desarrollo filosófico de la categoría. De esta manera, he buscado mapear nuevos enfoques para tratar con la alienación, que ni se basan en el discurso romántico reaccionario de la desalienación, ni en el excesivamente optimista enfoque de las corrientes aceleracionistas. Es aquí donde he desarrollado propuestas para el potencial crítico del ruido, más allá de sus connotaciones fenomenológicas; no sólo con intenciones estéticas, sino también para la exploración de la disonancia social: Comprender la interrelación entre cómo nos comprendemos a nosotros mismos y lo que podríamos ser, y la mitificación que se produce entre los huecos en estas comprensiones. La exploración de la alienación en diferentes registros nos ha ayudado a comprender los distintos niveles en los que estamos determinados: Uno al que he llamado *alienación desde arriba*, que tiene que ver con las determinaciones socioeconómicas y culturales, y el otro, *alienación desde abajo*, que tiene que ver con los procesos neurocomputacionales.

Se da una compleja interrelación entre ellos y nuestra habilidad para entenderlos es limitada. El concepto de alienación hace que nos preguntemos: ¿Qué es lo que está siendo alienado? ¿Qué lo está produciendo? ¿Y qué se puede hacer al respecto? Por medio de esto, el discurso presentado conecta

directamente con las teorías críticas modernas de la subjetividad, como por ejemplo, las teorías del sujeto que cuestionan el tutelaje teológico de la agencia y la libertad, a través de abrazar los desarrollos científicos modernos. Aquí continuamos con lo que Freud llama las tres ‘heridas narcisistas’:

Copérnico había demostrado que La Tierra no era el centro del universo; Darwin, que el ser humano es un producto de la selección natural que surge a través de los mismos procesos de material ciego como cualquier otra criatura; finalmente, el psicoanálisis socavó nuestra impresión de que somos los maestros de nuestra propia conciencia y destino - un proceso inconsciente más allá de nuestra percepción y dirige nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Marx complementó estas ‘heridas’ mostrando las complejidades del modo de producción capitalista, el cual produce mitificación mientras intenta colonizar todos los aspectos de la realidad desde el entorno a nuestra subjetividad.

Las heridas incurridas por el marxismo, el darwinismo y el psicoanálisis se agrandan drásticamente mediante la investigación neurocientífica actual de Thomas Metzinger y otros que nos muestran las cualidades ilusorias del *Yo*. Es esencial tratar con estos desencantos como un modo de obtener agencia: La habilidad de comprender las reglas a las que estamos sujetos y el ser capaces de actuar sobre ellas y cambiarlas, y mediante este acto, convertirse en un sujeto no narcisista. Como ya

hemos dicho: No hay libertad en un vacío normativo. La creencia en la expresión no mediada y en la vida desalienada es una forma de fetichismo que ha de ser erradicado. La alienación como una parte constitutiva de la subjetividad que nos recuerda las constantes heridas con las que nos tendremos que enfrentar. *Disonancia social* - la partitura - trata con estas heridas narcisistas y picotea sobre ellas como los cuervos comiendo de los cadáveres de cuerpos neoliberales, por muy vivos que parezcan estar.

CONTRA LA CORRIENTE

Interpretando la partitura de *Disonancia social*, los intérpretes cambian el terreno al público, haciéndole dudar sobre dónde está, por lo que no puede reorientarse fácilmente. Todo parece como una lucha. No es fácil. Esto hace que la gente piense sobre todos los detalles de lo que está pasando en la sala. El paso del tiempo se hace incómodo. La noción de la performatividad se hace muy aparente en la disonancia social porque cada movimiento tiene un significado y puede contribuir al flujo del tiempo: Bien suavizándolo, bien perturbándolo. Aquí los artificios intentan que el paso del tiempo se haga duro, inestable y discontinuo.

¿Por qué pasa esto? Una vez que nos sentimos cómodos, generamos un tipo de atmósfera acogedora basada en denominadores comunes, en un consenso. El consenso alcanzado es una forma muy blanda que opera para prohibir nuestro auto-cuestionamiento. Para poder contrarrestar esto, los intérpretes usan la improvisación y distintos artificios para deshacer los elementos acogedores, para crear la sensación de que las cosas podrían ser de otra manera todo el tiempo. Hay una invitación a participar, pero se trata de una invitación parcial, en el sentido de que los intérpretes cuentan con todo el conocimiento previo de lo que ha sucedido antes. Hay otro factor conectado que distancia a los intérpretes del público y que tiene que ver con la confianza que van adquiriendo a través de este proceso. Esta confianza se refleja en el ritmo, en la manera de percibir la situación y la habilidad para actuar con rapidez. Después de más de un mes interpretando la partitura, algunas cosas van quedando claras. La importancia de afirmar la situación, de modo que el público pueda elegir quedarse o irse; la voluntad del público para la interacción y la manera que quieren que se les toque, dependiendo de la confianza de los intérpretes; la posibilidad para que las cosas se abran, una vez que rompas con el consenso de lo que se supone que va a pasar. Constantemente aparecen algunos estereotipos, como formar un círculo a modo de comienzo necesario para el sujeto colectivo; el modo en que las personas con confianza están a menudo dispuestas a hablar, pero su lenguaje corporal revela de dónde proviene

esta confianza (ya están acostumbrados a ser vistos y a comportarse en público, pero también tiene que ver con el nivel de educación o de desarrollo intelectual).

Aquí la clave es indagar de verdad en lo desconocido, en el extrañamiento, mientras reflexionamos sobre cómo nos concebimos a nosotros mismos. En oposición a Brecht, no hay ninguna trama, excepto nosotros mismos.

En *Disonancia social*, como el fondo y la figura son inestables, cualquier elemento puede realmente convertirse en central, igual que cualquier otro. El ambiente debe prepararse para que pase cualquier cosa. No hay cinturón de seguridad, ni barrera ética.

La transparencia del lenguaje corporal: Es increíble lo mucho que puedes leer de la gente por cómo viste y cómo se mueve en el espacio. Estar sentado es como generar la propia fortaleza de uno. Si permites que la gente se siente, es como si les dejaras ser ellos mismos y tener cierta reafirmación. No deseas su reafirmación, deseas su confusión para que se revelen ellos mismos sin que se presenten, sin fingir o sin presentar una posición. La materialidad del público, sus decisiones, sus aceptaciones, producen una fragilidad que permite a los elementos, que normalmente no se perciben, respirar; el

modo en que nos conservamos y nos presentamos, cómo se construye nuestra confianza, la aceptación y rechazo de los estereotipos y cómo nos posicionamos respecto a distintos temas. Construir confianza, usar la confianza como material. Velocidad, cómo están yendo las cosas, ser cogido por otro. Una decisión anterior que acarrea extrañas consecuencias después, la gente siente la sala, genera diferentes formas de percepción que tienen que ver con sentir el espacio. Poner el énfasis en diferentes sentidos, ir de uno a otro, el Juego del Zombi. Si tienes algo en marcha que sólo tengan que seguir - quizás demasiado dirigido, pero la gente permite a otros seguir, si todo el mundo hace lo mismo, es probable que la gente siga. A la gente normalmente no le gusta destacar. Los intérpretes reparten roles entre la gente, la gente los acepta y hace algo al respecto. Cómo conseguir conocerse entre ellos rápidamente para que se sientan cómodos entre ellos, pero entonces los intérpretes cortan esto mediante una decisión abrupta o una separación. Esto es editar la sala: La gente tiene que reafirmar constantemente las condiciones de que están dentro y el modo en que se interrelacionan. Hay reglas pero algunas no son visibles, uno sólo puede comprenderlas si se atreve a cuestionarlas. Los intérpretes tienen que jugar con el peligro y el miedo, la alteración como una forma de editar el flujo, así como la proyección de uno mismo, cómo alguien se siente cómodo y cómo uno mismo retrata a los demás se convierte en algo visible. Contamos con diferentes artificios para contrarrestar la auto-expresión: Cuando alguien intente

presumir, los intérpretes le cantan “Esto no va sobre ti”. Esto ha tenido mucho éxito. Otro buen artefacto ha sido diseminar públicamente las cuentas en redes sociales y hablar colectivamente sobre la auto-presentación de algún miembro del público. Si Brecht estaba trayendo a su teatro épico técnicas de edición del mundo de la radio y el cine, aquí editamos la sala trayendo la lógica de las redes sociales (añadir como amigo, muy rápidamente, por el aspecto, o la información sobre vosotros mismos). Es muy difícil transponer las ideas teóricas directamente a la partitura y hay que mirar muy cuidadosamente el hilo que se está desarrollando a través del tiempo para poder ver cosas que siguen repitiéndose y volviendo. Sin embargo, la interpretación de la partitura está generando una confusión constructiva que altera el flujo de cómo nos interpretamos ‘a nosotros mismos’ generalmente o, al menos, cómo nos volvemos conscientes de esta auto-representación y comprensión como ‘actuación’.

BIBLIOGRAFÍA

Arthur, C, 'Notes on TC First Letter'. Disponible en: <https://libcom.org/library/on-theorie-communiste> (accedido el 2 de noviembre de 2014).

Arthur, C. *Dialectics of Labour: Marx and his Relation to Hegel*, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Attali J. *Noise: The Political Economy of Music*, Theory and History of Literature, Vol.16, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

Aufheben, 'Intakes: communist theory - beyond the ultra-left'. Disponible en: <https://libcom.org/book/export/html/1736> (accedido el 3 de julio de 2015).

Austin, J. *How to Do Things with Words* (1962), Oxford: Oxford University Press, 1976.

Benjamin, W. *Understanding Brecht*, London New York: Verso, 1998.

Berardi, F. *The soul at work: from alienation to autonomy*. Los Angeles: Semiotext(e), 2009.

Bou Ali N. 'The Fantasy of Subsumption?' *What is to be Done Under Real Subsumption?* (Editores) Mattin y Anthony Iles, London: Mute, próximamente.

Brassier, R. and Metzinger, T. 'A Special Form of Darkness'. Disponible en: <https://iokolice.wordpress.com/2014/12/03/a-special-form-of-darkness/> (accedido el 26 de febrero de 2017).

Brassier, R. y Ieven B. 'Against an Aesthetics of Noise'. Disponible en: <http://www.ny-web.be/transitzone/against-aesthetics-noise.html> (accedido el 7 de febrero de 2017).

Brassier, R. 'Lived Experience and the Myth of the Given'. *Filozofski Vestnik*, Vol.XXXII, nº3, 2011.

Brassier, R. 'Nominalism, Naturalism, and Materialism: Sellars' Critical Ontology' Bana Bashour y Hans D. Muller (editores), *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*. Oxford: Routledge, 2013.

Brassier, R. 'The View from Nowhere'. *Journal for Politics, Gender and Culture*, Vol.8, nº2, 2011.

Brassier, R. 'Unfree Improvisation/Compulsive Freedom'. Disponible en: http://www.mattin.org/essays/unfree_improvisation-compulsive_freedom.html

(accedido el 24 de febrero de 2017).

Brecht, B. 'Alienation Effects in Chinese Acting', en *Brecht on Theater: the development of an aesthetic* (3ª edición) Marc Silberman, Steve Giles y Tom Khan (editores) New York: Verso, 1998.

Cage, J. *Silence*, Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1973.

Cage, J. 'Indeterminacy', 5'00" to 6'00", en *Die Reihe* nº5, edición en inglés (1961, Theodore Presser Co., editores Herbert Eimert y Karlheinz Stockhausen).

Cage, J. 'Experimental Music', en *Silence: lecture and writing*, Middlesex County: Wesleyan University Press, 1973.

Camatte, J. *Capital and Community: the results of the immediate process of production and the economic work of Marx* (1988). Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/camate/capcom/ch05.htm> (accedido el 4 de noviembre de 2014).

Carney, S. *Brecht & Critical Theory*, London: Routledge, 2005.

Cohen, S. *In the Blink of an Ear: Toward a Non-Cochlear*, London: Bloomsbury, 2007.

Chun, W. 'Middle Session: The Middle to Come'. Disponible en: <https://2017.transmediale.de/content/middle-session-the-middle-to-come> (accedido el 26 de febrero de 2017).

Debord, G. 'Conditions of Organization and Action', Guy Debord, 1957. Disponible en: <http://www.bopsecrets.org/SI/report.htm> (accedido el 30 de noviembre de 2016).

Debord, G. *The Society of the Spectacle* (1967), Disponible en: <https://www.marxists.org/reference/archive/debord/society.htm> (accedido el 24 de febrero de 2017).

Endnotes Collective, 'Communisation and Value-Form Theory: introduction'. Disponible en: <http://endnotes.org.uk/en/endnotes-communisation-and-value-form-theory> (accedido el 3 de noviembre de 2014).

EndNotes, 'Unity in Separation'. Disponible en: <https://endnotes.org.uk/issues/4/en/endnotes-the-defeat-of-the-workers-movement> (accedido el 19 de Febrero de 2017).

Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, London: Pluto, 1986.

Habermas, J. 'The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can Epistemic Dualism be Reconciled with Ontological Monism?', *Philosophical Explorations*, nº10.

Harris, H. 'Does the Left Have a Future'. Disponible en:

<https://www.theguardian.com/politics/2016/sep/06/does-the-left-have-a-future> (accedido el 2 de diciembre de 2016).

Heinrich, M. *Value, fetishism and impersonal domination*. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=TsbIBQ0JkqI> (accedido el 3 de julio de 2015).

Heinrich, M. 'Invaders from Marx: On the Uses of Marxian Theory, and the Difficulties of a Contemporary Reading', *Left Curve*, nº31, 2007.

Heinrich, M. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital* (2012). Disponible en:

<https://libcom.org/files/An%20Introduction%20to%20the%20Three%20Volumes%20of%20-%20Heinrich,%20Michael.mobi> (accedido el 3 de julio de 2015).

Heinrich, M. 'Value, fetishism and impersonal domination'. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=MklmkoV3REE> (accedido el 8 de mayo de 2017).

Henry, M. 'The humanism of the young Marx' (1976). Disponible en:

<https://thecharnelhouse.org/young-marx/michel-henry-the-humanism-of-the-young-marx-1976/> (accedido el 16 de mayo de 2017).

Husserl, E. *Ideas I* (1913), Indianapolis: Hackett Publishing, 2014.

Iles, A. 'Studying Unfreedom: Viktor Shklovsky's Critique of the Political Economy of Art', publicado en *RAB-RAB Journal for Political and Formal Inquiries in Art*. Número 2, Volumen B, Helsinki, 2015.

Jaeggi, R. *Alienation*. New York: Wallflower Press, 2014.

Jappe, A. *Guy Debord*. Londres: University of California Press, Ltd, 1993.

Jameson, F. *Brecht and Method*, London New York: Verso, 2010.

Jameson, F. *The Prison House of Language*, Princeton: Princeton University Press, 1972.

Krieger, U. 'Noise – A Definition', presentación, *Noise and the Possibility of the Future*, Los Angeles, 6-7 de marzo de 2015.

Lopez, F. 'Biography', disponible en: <http://www.franciscolopez.net/> (accedido el 13 de mayo de 2014).

Luckács, G. *History and Class Consciousness*. London: The Merlin Press Ltd, 1971.

Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*. Caracas: Central University of Venezuela, 1964.

Mackay R. y Avanesian A. (editores), *Accelerate: the Accelerationist Reader*, Falmouth: Urbanomic, 2014.

Mark Fisher, 'Good for Nothing'. Disponible en: <https://theoccupiedtimes.org/?p=12841> (accedido el 21 de febrero de 2017).

Marx K. *Economic & Philosophic Manuscripts of 1844*. Moscow: Progress Publishers, 1959.

Corregido y revisado por Andy Blunden para Marxist.org. 2000. Disponible en:

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/comm.htm> (accedido el 1 de diciembre de 2016).

Marx, K. y Engels, F. *The German Ideology* (1932). London: Lawrence & Wishart limited, 1970.

Marx, K. *Capital: a critique of political economy volume 1* (1867). London: Penguin, 1976.

Marx, K. *Capital vol. 3*. Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1894-c3/ch48.htm> (accedido el 3 de noviembre de 2014).

Marx, K. *Grundrisse* (1939). London: Penguin, 1973.

Mattin e Iles, A. editores, *Noise & Capitalism*, Donostia/San Sebastián: Arteleku, 2009.

Mattin y Prado, M. entrevistados por Andrew Tan-Delli Cicchi, 'An Animal Skin Turned Inside Out'.

Disponible en: <http://www.whitefungus.com/animal-skin-turned-inside-out-0> (Accedido el 2 diciembre de 2016).

Mattin, *Unconstituted Praxis*, Paris-A Coruña: CAC Brétigny, Taumaturgia, 2012.

Mattin en una conversación con Raponi, M. 'The Authority of Taste'. Disponible en:

<http://www.digicult.it/news/authority-taste-mattin-theses-noise/> (accedido el 23 de mayo de 2017).

McDowell, J. 'Conceptual Capacities in Perception'. Disponible en:

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.472.5133&rep=rep1&type=pdf> (accedido el 26 de febrero de 2017).

Merchant, B. 'Fully Automated Luxury Communism'. Disponible en: <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/mar/18/fully-automated-luxury-communism-robots-employment> (accedido el 26 de febrero).

Metzinger, T. *Being No-One: the self-model theory of subjectivity*(2003), Cambridge: MIT Press, 2004.

Metzinger, T y Frith, C. 'What's the Use of Consciousness? How the Stab of Conscience Made Us Really Conscious', en Andreas Engel, Karl Friston y Danica Kagic (eds.), *The Pragmatic Turn: Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*, Cambridge: MIT Press, 2016.

Monal, I. 'Ser genérico, esencia genérica en el joven Marx'. Disponible en: http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/16monal.pdf (accedido el 1 de diciembre de 2016).

Parker, J. 'Towards a Jurisprudence of Sonic Warfare', presentación, Liquid Architecture Festival, Melbourne, 11 de septiembre de 2014.

Prado, M. 'Schelling's Positive Account on Noise: on the problem of entropy, negentropy and anti-entropy', trabajo no publicado, 2015.

Redtwister, 'Who Are We'. Disponible en: <https://libcom.org/library/who-are-we> (accedido el 24 de febrero de 2017).

Rosa, H. *Alienation and Acceleration: Towards a Critical Theory of Late-Modern Temporality*. Denmark: NSU Press, 2010.

Rogoff, I. 'From Criticism to Critique to Criticality'. Disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0806/rogoff1/en> (accedido el 17 de mayo de 2017).

Sayers, S. *Marx and Alienation: Essays on Hegelian Themes*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2011.

Sellars, W. 'The Lever of Archimedes', *The Monist*, n° 64, enero de 1981.

Sellars, W. 'Meaning as Functional Classification (A Perspective on the Relation of Syntax to Semantics)', *Synthese*, n° 3/4, agosto de 1974.

Skempton S. *Alienation after Derrida*. London: Continuum, 2010.

Schwartz, H. *Making Noise From Babel to the Big Bang and Beyond*, Cambridge: MIT, 2011.

Schwartz, H. entrevistado por Sonic Acts. 'Schwartz Interviewed'. Disponible en: <https://vimeo.com/113593758> (accedido el 17 de mayo de 2015).

Shklovsky, V. 'Art as Technique' (1916), en Lee T. Lemon y Marion J. Reis (eds.), *Russian Formalist Criticism Four Essays*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1965.

Sohn-Rethel, A. *Intellectual and Manual Labour: a Critique of Epistemology*, New York: Macmillan, 1978.

Striphash, T. 'Algorithmic culture: a conversation with Ted Striphash'. Disponible en: <https://medium.com/futurists-views/algorithmic-culture-culture-now-has-two-audiences-people-and-machines-2bdaa404f643#.wwl6r2c11> (accedido el 19 de febrero de 2017).

Théorie Communiste, *Aufheben's 'Decadence': a response*. Disponible en: <https://libcom.org/book/export/html/1736> (accedido el 2 de noviembre de 2014).

Théorie Communiste, 'Self-organisation is the First Act of the Revolution; it then becomes an obstacle which the revolution has to overcome'. Disponible en: <https://libcom.org/library/self-organisation-is-the-first-act-of-the-revolution-it-then-becomes-an-obstacle-which-the-revolution-has-to-overcome> (accedido el 10 de febrero de 2017).

Tomšič, S. 'Theory of Unconscious and Politics of Labour', en *Critique of Libidinal Economy*, próximamente.

Tomsic, S. *The Capitalist Unconscious: Marx and Lacan*. United Kingdom: Verso Books, 2015.

VOMIR. HNW MANIFESTO. Disponible en: <http://www.decimationsociale.com/app/download/5795218093/Manifeste+du+Mur+Bruitiste.pdf> (accedido el 17 de mayo de 2015).

Wright, E. *Postmodern Brecht: A Re-presentation*, London: Routledge, 1989.

Xenofeminist Manifesto, 'A Politics for Alienation'. Disponible en: <http://www.laboriacuboniks.net/index.html#firstPage> (accedido el 24 de febrero de 2017).

Žižek, S. *Living in the End Times*, London, New York: Verso, 2010.