

<sup>6</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, Barcelona, Paidós Studio, 1987, p.159.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Madrid, Arena Libros, 2000, p.35

<sup>8</sup>Ver Raymundo Mier, "El acto antropológico: la intervención como extrañeza", en *Tramas. Subjetividad y Procesos sociales*, revista del departamento de educación y comunicación DCSH, UAM – Xochimilco, n "18 y 19, Junio/Diciembre 2002, México

<sup>9</sup>Michel Foucault, (Il faut defendre la société), *Cours au College de France*, 1976, Paris, Hautes, Études-Gallimard-Seúl, 1997, p.63.

<sup>10</sup>Felix Guattari, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

<sup>11</sup> Michel Foucault, entrevista con Madelaine Chapsal, en *La Quinzaine Littéraire*, n° 5, mayo 1966, Paris, p.14

<sup>12</sup>*Ibidem.*, p. 14-15

*La resistencia como (arte de la)*

Giuseppe Patella

¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia? Pensar la resistencia significa, sobre todo, encontrar las palabras y los conceptos justos para hacerlo. Así, cuando hablamos de resistencia la pregunta que debemos plantearnos es como pensar la oposición? Hablar de resistencia equivale de hecho a suscitar el problema de los opuestos, lo que quiere decir dar respuesta al problema del conflicto.

Si partimos del reconocimiento efectivo de la existencia de una oposición, y negamos de este modo toda tentativa de neutralización de los opuestos, lo que es típico de toda construcción ideológica, tanto política cuanto estética, debemos reconocer que, frente a los procesos crecientes de complejidad de la sociedad, la oposición ya no puede ser pensada en los términos tradicionales, según las perspectivas del pasado. Y no solo según la lógica clásica, ligada al concepto de identidad, que no reconoce la existencia de lo otro, de lo heterogéneo, de lo distinto, sino tampoco según la lógica dialéctica, dominante todavía en el siglo xx, y que se basaba en el concepto de contradicción, en el que la lucha de los opuestos conduce a la superación del conflicto mediante una contraposición dialéctica entre positivo y negativo.

Ahora bien, si se excluye la lógica de la identidad y la lógica de la dialéctica, e incluso la lógica de la así llamada polaridad, en la cual los opuestos son considerados como entidades que se presuponen y se sostienen recíprocamente, se pueden particularizar otras cuatro perspectivas fundamentales, distintas e incompatibles entre sí, que se proponen pensar la oposición y representan otras tantas respuestas teóricas al problema de los opuestos.

En síntesis, hay una primera posición que piensa el problema de los opuestos apuntando a la reducción de la conflictividad, a la pacificación y armonización de los contrarios. Es la solución típica de la tradición estética, que siempre mira a la conciliación de los opuestos, a la superación de cualquier conflicto, y que hoy la encontramos en todos esos discursos que proponen el redescubrimiento y la rehabilitación de

la noción de belleza y de su aroma. La segunda posición, al contrario, propone la radicalidad de los opuestos y la extremosidad del conflicto; en el campo estético se manifiesta bajo la forma de apelación a la noción de sublime y da vida a lo que podría designarse como una especie de estética del terror. La tercera posición se mueve en cambio hacia La relatividad y problematicidad de los opuestos, hacia una presentación de los términos del conflicto basada en la ironía y en la máscara. Esta es la vía considerada por muchos como "postmoderna, la cual tiene distintos exponentes y representantes en todas las latitudes del planeta. La cuarta, en fin, es la que se puede considerar basada en la noción de diferencia, la que piensa los opuestos de modo no simétrico, no dialectico, no polar, mediante los conceptos de agudeza y de provocación.

Sin entrar en el merito de estas soluciones, cada una de las cuales tiene sus propias virtudes y sus propios defectos, la única que, por decirlo brevemente, me parece en disposición de permitir una experiencia efectiva del conflicto, es la que logra pensar los opuestos, y así pues la resistencia, como articulación de la diferencia.

¿Pero qué significa pensar la resistencia como articulación de la diferencia?

Sobre todo, la resistencia va en dirección opuesta a la conciliación estética, se mueve hacia la experiencia de un conflicto mayor que la contradicción dialéctica, hacia la exploración de la oposición entre términos que no son simétricamente polares el uno respecto del otro. La resistencia presupone así una lógica de la diferencia entendida como no-identidad, como una desemejanza mayor que el concepto lógico de diversidad y que el dialectico de distinción.

Ahora bien, como es sabido, ha sido cosa del pensamiento post estructuralista y postmoderno poner en el orden del día del debate teórico y político la cuestión de la diferencia. El tema de la diferencia es uno de los resultados más importantes que recibimos en herencia de esas experiencias de pensamiento y que todavía podemos emplear hoy sobre la escena de la reflexión contemporánea.

En sus teorizaciones mejores -y aquí pienso sobre todo en Lyotard- hay que reconocer que el postmodernismo nos ha dejado la propensión a afinar nuestra sensibilidad por las diferencias, nuestra capacidad de aceptar lo indeterminado, lo informe, lo

inconmensurable, nos ha habituado a sustraernos a la simplificación, a la banalización, a la univocidad, instilando en nosotros el placer de la busca incesante, del desplazamiento continúe de los horizontes de espera, nos ha abierto, en síntesis, las vías de la pluralidad, de la multiplicidad, de la diferencia. Gracias a la postmodernidad hemos aprendido a desconfiar de las certezas indudables, de los principios absolutos, de las visiones esencialistas y totalizantes, de las respuestas univocas y consoladoras.

Entendido como el afirmarse de una distinta lógica del pensamiento, ya no monolítica sino plural, que sigue recorridos transversales, no lineales, discontinuos, debemos reconocer entonces que lo postmoderno, con su lógica de la diferencia y de la pluralidad, representa a partir de ahora una conquista cultural irrenunciable.

Pero hoy, con un nuevo milenio ya iniciado, parece que asistimos a algo muy paradójico: por un lado, se da una inflación de la diferencia y por el otro, como consecuencia, una reificación de su concepto. En el marco de la política, por ejemplo, observado desde la vertiente geográfica europea, son las derechas de tendencia xenófobas las que se hacen portadoras de la idea de diferencia, las que celebran las diversidades, las especificidades, las exaltan por demás, antes que negarlas. Tomemos en Francia el caso de la gran difusión del llamado *Front National*, y en mi país, Italia, el éxito de la llamada *Legha Nord*, un partido que ahora incluso forma parte del gobierno. En ambos casos, si bien se podrían añadir otros, se trata evidentemente de posiciones reaccionarias, en las que se produce un proceso de especialización de la diferencia. Las diferencias identitarias se absolutizan ligándolas a la exaltación de parámetros nacionales, regionales, provinciales, locales, a la reivindicación de intereses mezquinamente individualistas, egoístas, parciales. Nos encontramos así delante de ideas de diferencia absolutamente ideológicas, deterministas, discriminatorias e intrínsecamente xenófobas, portadoras solo de exclusión y división a todos los niveles.

Así, frente a esta idea esencialista de diferencia se insinúa la tentación de retornar a la ya vieja idea de identidad, de unicidad, sin matices, pura, clara y distinta. En cambio, debemos resistir a esta tentación y apostar todavía por una diferencia que no puede reducirse a una invitación ni voluntarista ni genérica al respeto y a la tolerancia de

las diversidades. La idea de diferencia es verdaderamente demasiado importante para dejarla en manos de los nuevos ideólogos en circulación y de tantos viejos sustentadores de las varias formas de supremacía (de los blancos, de Occidente, de los varones...) de nuestro tiempo.

Frente a los desafíos a los que está expuesto nuestro tiempo, frente al predominio de formas de pensamiento único, de un nuevo orden global que se extiende de la economía a la política, de la religión a la sociedad, frente, sobre todo a la imposición de la comunicación como ideal informativo en todo sector de la vida social y cultural, que se manifiesta en su tendencia a conformarse con el modelo del mensaje publicitario, en la actitud de simplificar y aligerar los contenidos, de homologar y aplanar todo al nivel de la mediocridad y de la vulgaridad, mostrando así la verdadera naturaleza opresiva y mistificadora de la comunicación, es indispensable afirmar el principio de la diferencia y activar formas de resistencia, desarrollar estrategias de oposición.

Seria, sin embargo, absurdo reconducir la oposición a estas tendencias actualmente imperantes, que para muchos constituiría el horizonte insuperable hasta del futuro, a formas de conservación o de nostalgia por un pasado ahora ya irrecuperable. Esta resistencia no puede ser expresada simplemente en términos de negatividad, mucho menos de universalidad; tendrá más bien una función específica, determinada, será a su vez diferenciada, pluralista, contingente y propositiva. Su movimiento diferencial no puede significar nostalgia, rechazo o resignación, sino transformación y traspaso. En este sentido resistencia no significa ni inercia, ni defensa del status quo, más lento y cuasi imperceptible pero continuo e insistente movimiento de transformación, de diferenciación de niveles y de la realidad.

Respecto a una visión puramente transgresiva o nihilista de la resistencia, propia tanto del vitalismo de los años sesenta como del pensamiento negativo, que piensa solo en términos de negatividad y de contraposición frontal, o a una visión profética que desplaza demasiado adelante su atención y renuncia a mirar al momento, hace falta, en cambio, insistir en formas de resistencia activas y presentes, múltiples y diferenciadas, concentradas siempre en el presente, que es el lugar

propio del contender, renunciando a toda voluntad totalizante de dominio y de violencia.

La resistencia en la que estamos pensando rechaza la toma de una posición de tipo apocalíptico, visionario, pero al mismo tiempo evita rebajarse al nivel de lo que hay haciendo concesiones a la sociedad del espectáculo y de la comunicación generalizada en que vivimos. La resistencia no puede caer en la ingenuidad de una contraposición frontal con el enemigo, en la cual se perpetúa lo que Nietzsche llamaba "la enfermedad de las cadenas". No se puede ser ingenuos al punto de creer poder derrotar al adversario tan simplemente, ni mucho menos de conciliarnos con él o de pensar en cambiarnos de sitio con él.

Ahora ya no es momento de místicos exaltados ni de profetas de la desventura, sino de pensadores valientes que sepan diferenciar entre conservación y traspaso, entre inmovilismo y transformación, tacticismo y efectualidad.

Lo que hace falta es un pensamiento solido pero sutil, fluido pero resistente, ingenioso pero no desmemoriado. Un pensamiento del presente, que sea capaz de sumergirnos en el flujo de su corriente intentando, no obstante, distinguir siempre los niveles, trasladando mensajes esencialmente distintos, diferentes. A este propósito quizá convendría recordar la enseñanza de Walter Benjamín, el cual aunque diciéndose privado de ilusiones respecto de su época, se pronunciaba sin reservas por ella. La acritud que el moderno resistente debe tener es así la de un distanciamiento participativo, una suerte de desencanto confiado, de escéptica admiración, que lo hace estar en contacto directo con el presente, con sus transformaciones, sin dejarnos, empero, ni atemorizar ni mucho menos deslumbrar.

Pensada lejos de la lógica de la identidad y de la contradicción, la diferencia no se entiende, sin embargo, como extrañeza absoluta, como transgresión radical que a menudo, como comportamiento alternativo y especular, es funcional al sistema mismo y termina por reforzarlo. Lacan y Derrida nos han enseñado por lo demás que nunca podemos encontrar verdaderamente al otro, al diferente, si no es domesticándolo, incorporándolo, reduciéndolo de algún modo a lo mismo. El trabajo de la diferencia es en realidad un movimiento

diferencial, que nos incita a reconstruir la ilusión de crear una teoría pura de la alteridad y de la diferencia, y a pensar en cambio en una suerte de extrañeza familiar, en una ambivalencia que une inextricablemente identidad y alteridad, lo propio y lo extraño.

El modelo de esta extrañeza familiar podría venir del campo del psicoanálisis y ser rastreado, por ejemplo, en las así llamadas "formaciones de compromiso" de las que habla Freud. De hecho, Freud, se refiere a la categoría estética del Witz, de la agudeza, como de una formación o establecimiento de compromiso entre términos que están en fuerte oposición entre sí porque entre ellos se da una verdadera diferencia. La agudeza es así un modo estético de pensar la diferencia que da lugar a producciones culturales dotadas de gran finura, en las cuales los opuestos son pensados en modo no simétrico entre sí, sino que son reconocidos y mantenidos en su alteridad sin ser conciliados, anulados, asimilados o invertidos el uno en el otro.

Por esto la diferencia es un arte, es el producto de la sutil capacidad de pensar en formaciones dotadas de gran finura y agudeza.

En el ámbito de la estética occidental, junto a una idea de belleza pensada como armonía, simetría y conciliación, esto es, la idea clásica de belleza, siempre ha existido también una idea diversa, alternativa, esto es, una idea estratégica de belleza, pensada como experiencia de los opuestos y como desafío. La estética de la diferencia hunde sus propias raíces en la Antigüedad y en el Barroco. Piénsese, por un lado, en Heráclito, que ya en la Antigüedad proponía la idea de la lucha de los contrarios como principio que gobierna todas las cosas y, por otro lado piénsese en Baltasar Gracián, el cual en el Siglo de Oro teorizaba la noción de agudeza, entendiéndola como una actitud "descifradora" que penetra en la profundidad de lo real y subvierte el orden natural descubriendo formas de belleza agudas y eficaces, estratégicas y refinadas. Estas ideas se vuelven a encontrar después en algunas teorizaciones de los movimientos de vanguardia del siglo xx, en los surrealistas, por ejemplo, los cuales sostendrán no saber qué hacer con una idea de belleza pensada como equilibrio y armonía y por eso afirmaran, en cambio, que "la belleza será convulsiva o no será" (Breton). A la luz de estas consideraciones, la idea de resistencia como

diferencia no puede ahora dejar de asumir los trazos de una experiencia del *desafío* y de la *provocación*.

Pero ¿qué entendemos con estos términos?

En la base de una teoría del desafío esta, sobre todo, el abandono de una idea orgánica y totalizante de la sociedad, así como de cualquier teoría del equilibrio social. La sociedad, y tanto más la de hoy, no es algo estático ni monolítico; lo que la hace moverse no es el deseo armónico de pacificación y de consenso, sino el conflicto, esto es, una lucha incesante por el reconocimiento individual y colectivo. Algunas recientes teorías filosóficas críticas evidencian lucidamente justamente estos aspectos (Honneth).

Además, a diferencia de la transgresión, que se pone como un momento de descarte, de desviación de la norma, manteniendo así una relación dialéctica con aquello de lo que intenta tomar distancias, el desafío se mueve en un terreno distinto y comporta otra valoración de los contendientes y de su propio papel respecto de la simetría entre ello.

Lo que hoy en el campo del arte contemporáneo se pone como ejemplo sobre la estela de los artistas "Sensation", me parece que se inserta a la perfección en el ámbito de la búsqueda de transgresión, en el cauce de la transgresividad ya gastada de las vanguardias. Por lo demás, este arte ahora canonizado y a la moda nace por preciso encargo de ese mundo de los media y de la publicidad que solo quiere pro-pagar su ideología. Este arte no hace así otra cosa que ser una expresión absolutamente funcional al sistema y perfectamente integrada en la lógica de mercado dominante. En ella no hay ningún desafío verdadero, ninguna provocación real.

Por lo demás, el desafío por sí solo no basta, pues este todavía requiere que el conflicto sea entendido como una especie de duelo entre entidades opuestas y simétricas, y exige además el recurso a un nuevo sistema de normas que regulen en el futuro la competición. Solo con la provocación nos situamos desde el comienzo en un terreno diferente al del adversario: entre uno mismo y el adversario se establece una radical disimetría, una diferencia, como la que existe, por ejemplo, entre la consciencia y lo inconsciente. En la provocación lo que es importante es el efecto perturbador de "extrañamiento" (*Unheimlichkeit*), que se obtiene apelando a algo que ha quedado

latente en el adversario y que él no puede manifestar sin que su fuerza se vea destruida.

En esta dimensión, cuando consideramos estas ideas de desafío y de provocación no podemos dejar de pensar en la manera en que se ven interpretadas, por ejemplo, en el dandismo, a condición, sin embargo, de que de este fenómeno se elimine todo trazo que haga de él simplemente la expresión de una sensibilidad decadente o una forma de esteticismo.

Antes al contrario, el terreno en el que se mueve el *dandy* es el del mundo, el terreno de la vida cotidiana, el que Baudelaire llamaba *la vie moderne*, en el cual él se instala enseguida de modo alternativo, haciendo valer estrategias de comportamiento y de acción diferentes y extrañas respecto a la lógica dominante.

No se mantiene si no es en la dimensión del desafío. Toda su existencia no es sino un desafío continuo al orden constituido. Su provocación esencial es su distanciamiento, su absoluta exterioridad, su convertirse en nada y en ninguno para adherirse plenamente a su tiempo y a la realidad de las cosas. El dandy es así uno que apuesta por la diferencia y la imprevisibilidad del proceso histórico. En este sentido sigue una estrategia paradójica, una especie de política de lo imposible, que se apoya en lo imprevisto, en el choque, en las ocultas complicidades que puede suscitar. El resultado final no está garantizado, pero esto por lo demás no es lo esencial. No es la conquista del poder o de la riqueza lo que lo empuja; su resultado es alcanzado en la medida en que llega a provocar reacciones y a golpear la imaginación, en virtud de su capacidad de suscitar estupor y admiración. Si la vida no es más que lucha, conflicto, lo que mueve su acción es un sentido constante del desafío, de la prueba, entendida como una experiencia peligrosa a la que debe exponerse continuamente.

Desafíos, provocaciones y pruebas no hacen ahora sino delinear una estrategia de la resistencia entendida como práctica de la diferencia, que es ante todo una práctica cultural, una práctica, así pues, de pensamiento que reivindica ahora y siempre una dimensión efectual del saber. De ahí que lo que parece imponerse con fuerza sea una nueva

figura de intelectual, no ciertamente en la acepción tradicional del intelectual orgánico, sino en el sentido más fluido y descarado del término.

Creo que hoy no hay que avergonzarse de esta palabra, por el contrario hay que reafirmar la centralidad de su presencia, reivindicar con fuerza su autonomía. Su sentido, hoy, debe ser el de quien lanza un desafío a la sociedad, al mundo, encuentra fundamento en el vivir cotidiano y lleva adelante una idea conflictiva de cultura, teniendo presente el ligamen saber-poder inherente a toda teoría.

La condición de que esto suceda es, no obstante, que los intelectuales guarden distancia tanto del conformismo y del academicismo de los pensadores institucionales, cuya máxima aspiración es una carrera académica bien ordenada, cuanto del sectarismo y del extremismo de los outsiders, que aspiran por contra a la formación de una secta. Generalmente, lo que falta a los primeros es la energía emocional y lo que falta a los segundos es una percepción realista de las dinámicas culturales.

Hoy de hecho sucede que, de un lado, el saber se ha burocratizado de tal manera, se ha sistematizado tanto en un orden garantizado que se le ha hecho casi imposible poder encontrar reconocimiento a quien no sea orgánico a su misma lógica; y del otro, la organización de la cultura y la regimentación del sentir público se han hecho tan fuertes y capilares como para volver irrelevante incluso el disenso. Esta situación puede sin embargo ser superada si nos damos cuenta de que nunca como hoy nos encontramos ante un enemigo común, que es representado por la hegemonía del mercado y por el predominio de la sola lógica del lucro. Así, frente a un enemigo común hay que hacer frente común: tanto los pensadores institucionales como los outsiders deben comprender de hecho que son productores de bienes -que son bienes culturales, bienes simbólicos que pertenecen a una economía diferente de la dominante y es interés de ambos salvaguardar la autonomía de tal ámbito.

En sus últimos trabajos, Pierre Bourdieu (1998, 2001) sistema con fuerza que a la mundialización comercial de lo peor se debía oponer el internacionalismo desnacionalizado de los hombres y de las mujeres de cultura, que se resisten a los productos kitsch de la globalización comercial en nombre de valores conectados con el ejercicio de una

actividad de búsqueda libre, autónoma, desinteresada. Es, por consiguiente, desarrollando libremente y con seriedad el propio trabajo intelectual de análisis riguroso de lo que nos circunda, como cada uno de nosotros puede contribuir a desenmascarar la ideología dominante y a resistir a su triunfo. Se trata de la operación de echar un agran0 de arena en el engranaje bien engrasado de las complicidades resignadas"

(Traducido del italiano por José A. Marín-Casanova)

- Breton, A., 1962, *Manifestes du Surrealisme*, Paris, Pauvert.
- Bourdieu, E, 1998, *Contrefeux*, Paris, Raisons d'agir.
- Bourdieu, R, 2001, *Contrefeux 2*, Paris, Raisons d'agir.
- Derrick, J., 1967, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- Derrick J., 1972, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.
- Eagleton, X, 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, London, Blackwel.
- Freud., S., 1905 (1989), *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, en *Studienausgabe*, Frankfurt am Main, Fischer, vol. 4, p.9-219.
- Gracián, B., 1648, *Agudeza y Arte de Ingenio*, Huesca.
- Honneth, A., 1992, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Lacan, J., 1966, *Ecrits*, Paris, Seuil.
- Liotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.
- Liotard, J.-F, 1983, *Le différend*, Paris, Minuit.
- Patella, G., 1990, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium
- Perniola, M., 1997, *L'estetica del Novecento*, Bologna, il Mulino.
- Spivak, G. C, 1999, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present* Cambridge, Mass., Harvard University Pres.
- Zizek,S., 1989, *The Sublime Object of Ideology*, London-New York, Verso.