

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

EL PODER Y LOS SIGNOS. BAUDRILLARD Y LA
INCERTIDUMBRE DE LA CRÍTICA

DAVID P. MONTESINOS MARTÍNEZ

UNIVERSITAT DE VALENCIA
Servei de Publicacions
2003

Aquesta Tesi Doctoral va ser presentada a València el dia 29 de Novembre de 2003 davant un tribunal format per:

- D. César Moreno Márquez
- D. Salvador Feliu Ribes
- D. Ángel Prior Olmos
- D. Xabier Puig Peñalosa
- D. Manuel Jiménez Redondo

Va ser dirigida per:
D. Sergio Sevilla Segura

©Copyright: Servei de Publicacions
David P. Montesinos Martínez

Depòsit legal:

I.S.B.N.:84-370-5823-6

Edita: Universitat de València
Servei de Publicacions
C/ Artes Gráficas, 13 bajo
46010 València
Spain
Telèfon: 963864115

EL PODER Y LOS SIGNOS.

BAUDRILLARD Y LA INCERTIDUMBRE DE LA
CRÍTICA.

David P.Montesinos Martínez

INTRODUCCIÓN

Un mapa de trabajo

La idea de esta investigación arranca de la lectura de un artículo titulado *Oublier Foucault*, publicado en 1977 por *Galilée*. Su autor, Jean Baudrillard, respondía por aquel entonces a la etiqueta de posestructuralista -se le vinculaba también a los “situacionistas- y se le situaba como discípulo de Roland Barthes, haciéndose equivar el barthesiano proyecto de semiología del modo de consumo al alumbrado por el Baudrillard de aquella época como “crítica de la economía política del signo”. En aquellos años Michel Foucault se encontraba ya en la cima de su gloria académica, de manera que la provocativa consigna transmitida por el artículo -“olvidar a Foucault”- unida al hecho de proceder de la misma tradición filosófica, hizo que Baudrillard adquiriera para bien o para mal la notoriedad que, acaso injustamente, se le había negado por sus trabajos anteriores.

Más de dos décadas después nos hemos decidido a reivindicar el valor y la actualidad de aquellas escasas cien páginas, no sólo por lo que explícitamente contienen, la declaración de obsolescencia de la tradición genealógica, encarnada en Foucault, sino también por el campo de referencias que nos permiten diseñar en torno a él, un espacio desde el que pretendemos vislumbrar una de las problemáticas más interesantes de la filosofía actual. En otras palabras, este trabajo se propone reconstruir los principios y valorar la vigencia del ataque lanzado sobre Foucault en 1977, cuyo modelo de “ontología del presente”, en su vertiente conocida como genealogía del poder, debería su “insólita perfección” -según Baudrillard- al hecho de situarse en los “confines de una época”, lo cual quiere decir que Foucault estaría pensando nuestro tiempo desde el utillaje conceptual propio de un mundo ya en extinción. Desde esa visión se entiende que **el modelo de la teoría crítica, declaradamente seguido por Foucault -aunque situándose más allá o más acá del sujeto trascendental del kantismo- estaría viendo descomponerse los elementos de su análisis en la sociedad actual, definida como del consumo, la simulación, los media y las redes informáticas.** Podemos hacer un enfoque todavía más preciso de la cuestión formulándola en clave de pregunta: si damos por supuesto que Foucault ni siquiera en sus estudios menos historiográficos deslizó sus investigaciones hacia la cultura del consumo y la informática, ¿debemos concluir que ello se debe a una insuficiencia subsanable o que, como pretende Baudrillard, es constitutivo del modelo foucaultiano -y del modelo crítico en general- el no poder habérselas con todo este novedoso entramado histórico?

En el primer caso, habríamos de concluir en que no hay razón para atender a la consigna baudrillardiana de 1977; lejos de olvidar a Foucault, sería conveniente ampliar los términos de su análisis para aplicarlos a aquellos dominios que, por razones de formación intelectual, interés personal o del tipo que fueren, no llegó el autor a atender. En el segundo caso, no sería tanto cuestión de enterrar el pensamiento de Foucault como de reconocer con Baudrillard la situación de

callejón sin salida en la que eso a lo que tradicionalmente hemos llamado pensamiento crítico se encuentra en nuestros días. Ante este dilema es muy fácil para nosotros inclinarnos hacia la primera opción: **no hay razón para “olvidar”, el gesto foucaultiano en la historia del pensamiento contemporáneo se reconoce como cada vez más trascendente y no puede ser tranquilamente eludido.**

Todavía menos puede darse por sentenciada la tradición crítica en general. Siguiendo la senda del propio Michel Foucault, que en sus últimos tiempos se esforzó en situarse dentro de ella, advertimos que el pensamiento crítico constituiría genuinamente el proyecto filosófico de la modernidad, desde el sujeto trascendental de Kant y el espíritu absoluto de Hegel hasta la dialéctica de la Ilustración de los francfurtianos, pasando por la crítica de la ideología burguesa de Marx y la sospecha en torno a los valores metafísicos de Nietzsche. Dice Foucault, oculto bajo el seudónimo de Maurice Florence:

“Si Foucault está realmente ubicado en el hogar de la práctica filosófica, es dentro de la tradición *crítica* de Kant y su obra bien podría llamarse una *historia crítica del Pensamiento*. [...] Si por pensamiento se postula un sujeto y un objeto en sus varias y posibles relaciones, una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones bajo las cuales ciertas relaciones entre el sujeto y el objeto se forman o modifican hasta el punto de que éstas son constitutivas de un posible conocimiento (*savoir*)”¹

Labor nuestra será mostrar las razones de la autoinclusión de Foucault en esa línea intelectual, pero es algo que en cualquier caso Baudrillard parece dar por sentado sin grandes titubeos. Y es que, a su entender, Foucault no merece el olvido por no haber sido suficientemente crítico -como podría aducir un marxista ortodoxo-; tampoco por constituir un frente de ataque a la razón con desembocadura forzosa en el relativismo y la irracionalidad -como nos haría ver algún discípulo de Habermas o Apel-. No, en realidad, los textos foucaultianos son “teoría crítica” en toda regla -reconoce Baudrillard-, pero si hay que olvidar a Foucault es precisamente por eso, porque él y su analítica del poder constituyen el último confín de un modelo de pensamiento que se ha desfondado, de manera que su operatividad ya solamente puede simularse.

“Algo nos dice, pero entre líneas, en segundo plano, en esta escritura demasiado bella para ser verdadera, que si es posible hablar por fin del poder, de la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina, con esa inteligencia definitiva, y hasta en sus más delicadas metamorfosis, es que, por algún sitio, *todo esto está desde ahora caduco*, y que si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (quizá la “era clásica” de la que sería el último gran dinosaurio), que está en vías de desaparecer definitivamente.”²

Nosotros consideramos que esta hipótesis, formulada en su sentido estricto, es inaceptable. **Y si tratamos de fundamentar la ubicación de Foucault en la filosofía como teórico crítico es porque estamos convencidos de que tanto esa tradición como el discurso del autor francés continúan siendo productivos.**

Claro que esto parece difícilmente discutible y, por ello, demasiado fácil. Si nos limitáramos a decirle que no a Baudrillard, su presencia esencial en esta investigación sería incluso deshonesto por nuestra parte: hubiera sido tan sólo el pretexto para persuadir al lector de la grandeza del autor al que critica. Pero esta operación nos merece poco interés, y además ya se ha hecho sobradas veces de forma superficial -y bastante ácida- por los biógrafos de Foucault, los cuales -casi siempre entregados incondicionalmente a la glorificación del maestro- acostumbran a resolver el *affaire*

Baudrillard con descalificaciones similares a las que en su momento dirigió Foucault a quien en 1977 escandalizó a “los foucaultianos” al reivindicar la conveniencia de olvidarle.³

Pues bien, nosotros estamos muy poco dispuestos a olvidar a Foucault, pero tampoco creemos que la propuesta de Baudrillard merezca ir sin más al cesto de los papeles. Creemos que Michel Foucault ha abierto sendas al pensamiento que es conveniente e incluso necesario explorar, y que su investigación sobre el sujeto, el saber, el poder y la ética, articulan el discurso filosófico más compacto, fecundo y -¿por qué no decirlo?- corrosivo de las últimas décadas. Y sin embargo también creemos que Baudrillard sigue un rastro bueno cuando se sirve de un filósofo de moda -al que además admira profundamente- para advertirnos del peligro mortal que corre el pensamiento crítico en la presente coyuntura histórica. No refutaremos nuestra propia creencia sobre la trascendencia del pensamiento foucaultiano aceptando sin más el pesimismo que se deriva de la apuesta realizada por Baudrillard. **Entendemos que la teoría crítica continúa apareciendo como la única salida viable para un proyecto filosófico que renuncie a convertirse en modelo legitimatorio de las prácticas de poder, que habrán de ser desenmascaradas como “de dominio”, para lo cual consideramos que la lectura de Foucault es enormemente elucidatoria. Y, sin embargo, esa convicción no nos impide vislumbrar otra igualmente importante: el pensamiento, entendido como construcción de conceptos capaces de orientar la resistencia desde la intelectualidad, está seriamente amenazado en la sociedad actual -llámese a esta postmoderna, postindustrial, mediática o de consumo-, y para habérnoslas con tal problema Baudrillard nos es imprescindible.**

Suscribimos en este sentido el punto de partida de Mark Poster, quien perseveró en la lectura de Foucault por las mismas razones que nosotros:

“Mi interés por Foucault se debe a que el marxismo ya no suministra, a mi juicio, las bases de una teoría crítica de la sociedad. Mi preocupación sobre este punto fue creciendo por la incapacidad del materialismo histórico para explicar de manera adecuada estructuras de dominación en la sociedad moderna, [...]”⁴

Pero la cuestión no es descalificar el análisis marxista, ni siquiera para subrayar una apuesta personal, sino destacar el hecho de que Foucault, no sólo se inserta dentro de la tradición crítica, sino que también es capaz de ofrecerle salidas nuevas. Pero es que además Poster pone el dedo en la llaga cuando advierte la carencia de un estudio sobre prácticas rigurosamente actuales de subjetivación en el discurso foucaultiano sobre las tecnologías de poder. Como puede apreciarse, dicha carencia no es, como pretende Baudrillard, intraducible al proyecto de Foucault. Simplemente, la muerte del autor hizo imposible esta tarea, de manera que queda pendiente para quienes trabajan en su línea:

“Sostendré que los sujetos se constituyen de manera diferente si una buena parte de su experiencia de comunicación se realiza por intermedio de un discurso/práctica electrónico. En sus últimos años, Foucault trabajaba sobre la constitución del sujeto; hay que incluir el modo de información en su proyecto.”⁵

En otro orden de cosas, aunque nos sintamos en condiciones de explicar por qué creemos, incluso después de leer a Baudrillard, que no se puede renunciar a la teoría crítica, no podemos resolver el problema que proyecta su sombra sobre esta investigación: en un tiempo en que han caído las grandes “imágenes del mundo”, en que toda experiencia de unificación de la razón parece insostenible, no somos capaces de proyectar una estrategia de supervivencia de la filosofía. En todo

caso sí podemos defender la seriedad de la amenaza, lo que convierte la mayor parte de nuestro trabajo más en una exposición de perspectivas filosóficas que en la defensa estricta de una solución, aunque tal cosa no debe suponer en ningún caso la renuncia a articular un procedimiento de defensa.

Creemos que **el modelo de ontología del presente que diseña y desarrolla Michel Foucault, y cuyas secuelas son hoy en día sólo muy remotamente divisibles, tiene un lugar esencial en el contemporáneo análisis de la cultura, constituyendo por ello un avance en la tradición del pensamiento crítico y un muy serio atisbo de solución a muchos de los problemas que tiene planteados, algunos de los cuales habían quedado en clara situación aporética.** En cualquier caso no debemos dejar de reconocer que el tipo de sociedad que se viene configurando desde el final de la 2ª Guerra Mundial está suscitando una necesidad de redefinición de posiciones a la que la comunidad intelectual debe responder. Posiblemente esa respuesta haya de ser sólo estratégica; por eso nos mostramos refractarios al nihilismo que Baudrillard defiende explícitamente y que parece proclamar la clausura del pensamiento crítico. **Sin embargo, no estamos dispuestos a olvidar la seriedad de las amenazas que pesan sobre la crítica intelectual en nuestro tiempo, de cuya tematización nos es imprescindible la lectura de textos como los de Jean Baudrillard, quien se ha acercado a determinados fenómenos culturales de una manera que, por la razón que sea, Foucault no fue capaz.**

En torno al pensamiento de lo múltiple

Para abordar esta problemática necesitamos desarrollar en sus términos el programa filosófico de Jean Baudrillard -si es que existe un programa en este autor de reconocida asistematicidad-, pero necesitamos igualmente articular en unas cuantas unidades básicas esa tradición de analítica del poder a la que este autor aseeta en su artículo. Y es ahí donde más claramente se revela el trasfondo desde el que este trabajo extiende sus verdaderas ambiciones. Si presentamos una cierta línea histórico-filosófica de interpretación, que concretamos en Spinoza, Nietzsche y Foucault, pero que contiene implicaciones en muchos otros autores de elevada significación, desde Bachelard, Adorno y Heidegger hasta Lyotard, Deleuze o Derrida, pasando por Levi-Strauss, Barthes o Eco, no es tanto porque pretendamos defender a Foucault de la acusación de obsolescencia de otro autor, sino porque la posibilidad de articular una defensa nos permite alumbrar un escenario mucho más general y pregnante.

Y es en este punto donde atisbamos la “cuestión de trasfondo”, cuestión a la que se superpone la anterior, que ocupaba directamente nuestra investigación, pero que no debe ocultarla. Podemos advertir que eso a lo que Baudrillard denomina filosofía crítica se desgaja en dos mitades a partir de Nietzsche. Más allá de un proyecto integrador o universalista desde el que se pretenda

erigir una gran teoría de la racionalidad, va creciendo una rama que se niega a pensar el ser desde aquel proyecto unitario, lo que desembocará en las ya tan oídas acusaciones de “irracionalismo”, cuya pertinencia nos negamos a aceptar. La cuestión no es devastar la razón, sino gestionar un territorio como es el de nuestra época, en el que el mapa de la razón no parece estar definido. Referirse a partir de aquí a “pensamiento postmetafísico”, “postmodernidad” o cualquier otra etiqueta similar es cuestión de nomenclatura. Nosotros hemos preferido inclinarnos por buscar una fórmula lo suficientemente amplia y a la vez precisa para acotar las líneas fundamentales desde las que se define ese peculiar movimiento de la filosofía contemporánea.

La primera pista que nos vino a la mente fue la que declara que, desde que Nietzsche opera la “recuperación de lo simbólico” como reacción frente al positivismo del siglo XIX, se ha aprendido a pensar filosóficamente más allá del discurso referencialista. Ese fenómeno, a partir del influjo de la lingüística de Saussure, se concreta en los años sesenta bajo la denominación de “predominio del significante”. Maite Larrauri extiende al máximo las implicaciones de dicho fenómeno:

“El impacto en la filosofía de esta teoría lingüística se concretó en dos tesis que configuraron toda una época: la atención dispensada a la estructura significativa fue la base a partir de la cual negar independencia al pensamiento respecto del lenguaje y a partir de la cual disgregar o romper la unidad de la subjetividad como creadora de significado. Apareció un nuevo materialismo, el de los signos, y un nuevo anti-humanismo, el del sujeto sujetado por las estructuras.”⁶

La pista es buena pero insuficiente para lo que nosotros planteamos, ya que no focaliza de forma definida el espacio intelectual específico dentro del cual queremos movernos.

Más se acerca a nuestros intereses la formulación que algunos como Vincent Descombes declaran constitutiva del pensamiento francés contemporáneo, el cual viviría atravesado por el problema de “lo mismo y lo otro”. Hablaríamos -y aquí Nietzsche volvería a salirnos al paso- de una forma de interpretación que comprendería la filosofía como pensar de la diferencia, donde la alteridad se define como lo que se resiste a la tiranía de la mismidad. “Platonismo” no sería entonces otra cosa que la resistencia del pensar a abrirse a la alteridad, siempre con la salvaguarda de lo que es idéntico a sí mismo como obsesión. Si se debe sospechar de la tradición filosófica es porque deliberadamente ha “olvidado” lo que de heterogéneo está en el origen mismo del sentido: que lo otro es -en suma- constitutivo en la experiencia del ser. En ese sentido, no es extraño que Foucault entienda la filosofía como actividad de transgresión:

“Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan...”⁷

Descombes lo tematiza al explicar que la filosofía francesa se hace ineludiblemente “pensar de lo mismo y lo otro” a partir de su conversión al hegelianismo, allá por los años 30.⁸

“Un pensamiento que se pretende dialéctico tiene que iniciar por definición un movimiento de la razón hacia lo que le es fundamentalmente ajeno, hacia lo *otro*: todo el problema reside en saber si, en este movimiento, es lo *otro* lo que habría sido reducido a lo *mismo* o si, para abarcar simultáneamente lo racional y lo irracional, lo *mismo* y lo *otro*, la razón habrá tenido que metamorfosearse, perder su identidad inicial, *dejar de ser la misma y convertirse en otra con lo otro*.”⁹

Dimos finalmente con la formulación que consideramos más afortunada, aunque sin duda intersecciona con las dos anteriores, cuando evocamos uno de los más antiguos problemas de la filosofía de Occidente: el de lo uno y lo múltiple. **La idea es que hay una cierta línea de interpretación del ser que, arrancando de Nietzsche -aunque también podría decirse que de Spinoza y hasta de Heráclito- juzga lo múltiple, lo plural, como constitutivo de la experiencia del ser.** Hay una irreductible fragmentariedad que no se deja pensar como esclava de la unidad. En un razonamiento equivalente al de la mismidad y la alteridad, diríamos que la tradición filosófica debe ser recusada porque siempre ha tematizado lo múltiple como aquello que había que domeñar hasta convertirlo en momento de lo uno, en dispersión que sólo cobra sentido por su subsunción en la unidad, ya sea a través del *eidós*, el sujeto trascendental o el espíritu absoluto. Así, la dispersión, lo que muta, lo que difiere, el devenir en suma, serían el objeto de la reivindicación de esa línea filosófica sobre la que nos disponemos a movernos. Además la formulación nos es especialmente útil porque trasciende por completo la fastidiosa costumbre de esquematizar los debates filosóficos desde la dicotomía “guardianes - asaltantes de la razón”, que acostumbra a terminar reventando cualquier polémica bajo la torpe acusación de “irracionalismo”, cuando no “relativismo” o algo peor. **Si nos interesa este planteamiento de lo uno y lo múltiple, es precisamente porque aclara la posición que defendemos: el hecho de no comprometernos con un proyecto unitario de la razón nos convierte en críticos, pero no en enemigos de la razón. Esta convicción nos permite hacer más presentable la posición de Michel Foucault como filósofo crítico perfectamente inserto en una tradición cuyas líneas de interpretación se enriquecen a partir de sus textos.**

En la línea de esta última formulación que decidimos hacer nuestra, nos parece interesante recordar el diseño de posiciones que han hecho Deleuze y Guattari respecto de la actividad filosófica, ya que ayuda a definir -y a legitimar- el modelo de pensamiento desde el que pretendemos que cobre sentido esta investigación. Definen estos dos autores la filosofía como actividad de construcción de conceptos. En un sentido que, entendemos, sigue la línea trazada por Nietzsche en tanto que recusador del platonismo, declaran:

“Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes.”¹⁰

Desde el marco de sentido que configura esta acepción, se vislumbra el salto que supone la filosofía moderna en tanto que revisa la cuestión de la verdad, la cual ya no se plantea desde la pregunta de la relación que el pensamiento entabla con ella, sino que pasa a ser considerada como una creación del pensamiento. Es entonces cuando puede afirmarse que todos heredamos el giro copernicano, que en alguna medida todos somos -también Nietzsche- postkantianos, dado que advertimos la verdad como constructo:

“...el pensamiento es creación, y no voluntad de verdad, como muy bien Nietzsche supo hacer comprender.”¹¹

Este enfoque enlaza directamente con la cuestión del origen de la filosofía en el pensamiento griego. Para Deleuze y Guattari, surge el pensamiento filosófico cuando se instaura un plano de inmanencia, cuando pensar es tender un tamiz sobre el caos, al contrario de lo que sucede con el pensamiento religioso, que se instaura siempre desde la trascendencia, desde un orden ya dado e impuesto por los dioses. El error de Platón y sus discípulos consistiría en haber dado por supuesto ese plano trascendente, definiendo a partir de él la inmanencia, que quedaría convertida en campo de fenómenos. Esta tendencia se agravaría con el cristianismo, donde la función del filósofo es

introducir sólo aquellas dosis de inmanencia que no pongan en peligro el orden trascendente, que puedan predicarse como atributo de Dios. El fenómeno culmina en la modernidad, cuando la inmanencia se convierte en inmanente a una conciencia que termina definiéndose como subjetividad trascendental.

Cumplido el ciclo, advertimos que cada etapa ha habitado en una misma lógica, según la cual la inmanencia es la cárcel de la que nos debe salvar lo trascendente. De ahí proviene toda la panoplia de los universales, a los que se pide que expliquen, cuando son ellos los que deben ser explicados. Frente a esa ilusión, que es la ilusión de lo eterno, y que supone olvidar que los conceptos han de ser creados, surge en toda su dimensión el proyecto nietzschano de transvaloración de los valores y reivindicación de la inocencia del devenir. Claro que, para Deleuze y Guattari, como para esta investigación, antes de Nietzsche fue Spinoza:

“Quien sabía perfectamente que la inmanencia sólo pertenecía a sí misma, y que por tanto era un plano recorrido por los movimientos del infinito, rebosante de ordenadas intensivas, era Spinoza. Por eso es el príncipe de los filósofos. Tal vez el único que no pactó con la trascendencia, que le dio caza por doquier. (...) Spinoza es el vértigo de la inmanencia, del que tantos filósofos tratan de escapar en vano.”¹²

Es en cualquier caso desde Nietzsche que se abre una posibilidad de “pensar de otro modo” que nosotros vinculamos a un determinado posicionamiento respecto al problema de lo uno y lo múltiple. El universal es falso porque incluso cuando el pensador remoto lo daba a luz, estaba procediendo como filósofo, estaba construyendo el concepto. De esta manera, no tiene sentido trabajar con un viejo concepto si no es en la medida en que se lo saca de su adormecimiento, se lo hace jugar en nuevos escenarios o se lo vuelve contra sí mismo. Es entonces cuando la filosofía se convierte en pensamiento del devenir, donde pensar no es contemplar lo uno, sino diagnosticar las multiplicidades que nos atraviesan. No es importante lo que somos, sino lo que devenimos, ese otro que ya estamos empezando a ser. En palabras de Deleuze y Guattari:

“*Diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, *médico de la civilización* o inventor de nuevos modos de existencia inmanente. La filosofía eterna, pero también la historia de la filosofía, abre paso a un devenir filosófico.”¹³

¿Por qué Foucault?

Ya hemos diseñado el espacio general dentro del que se va a mover esta investigación. Trabajamos con una tradición intelectual que se identifica por el abandono de cualquier criterio unitario de racionalidad, con todo lo que ello supone en tanto que rechazo de los universales antropológicos. Consideramos que desde esa tradición se ha gestado un modelo de pensamiento crítico que ofrece salidas a la filosofía en un momento en el que, como afirmó Lyotard, se han desmoronado los grandes relatos que nos proporcionaban imágenes globales del mundo. Es objetivo “de transfondo” en nuestra investigación demostrar la existencia de dichas salidas.

Pero debemos especificar. Como en los diagramas de Euler Venn, podemos hablar de una lógica de conjunto-subconjunto. Dentro del conjunto principal, que hemos identificado como un pensar de lo múltiple o el devenir, habríamos de situar la tradición genealógica, la cual contendría a su vez el discurso de Michel Foucault. Nuestro interés está doblemente motivado: por una parte, creemos que Foucault es el representante más decisivo en las últimas décadas de la tradición intelectual que analizamos; por la otra, su obra, en especial la que se ha denominado explícitamente como “analítica del poder”, es el objeto directo del ataque de Baudrillard.

Tres son los ejes desde los que se articula nuestra atención a este autor.

En primer lugar, Foucault desarrolla y culmina una tradición de pensamiento que se denomina genealógica porque investiga el origen y la lógica de los discursos involucrando las relaciones de poder en los juegos de verdad.. Es ese procedimiento, para el cual el poder es hegemónica instancia explicativa, el que Baudrillard recusa en *Oublier Foucault*. En consecuencia, conviene dar cuenta no sólo de los principios de la analítica foucaultiana del poder, sino de toda la tradición genealógica, lo que supone entrometer a Spinoza y Nietzsche en nuestro trabajo.

En segundo lugar, partimos de la base de que no es sólo el discurso del poder lo que cuestiona Baudrillard: es en general la tradición crítica, o mejor, su vigencia, lo que el artículo de 1977 pone en tela de juicio. Por ello, hemos rentabilizado aquellos trabajos -normalmente artículos- en los que Foucault, evaluando las dimensiones de su propia obra, se sitúa en la línea de la filosofía crítica al rastro de autores como Kant, Marx o Adorno, aunque siempre sin olvidar la novedad que supone su instalación dentro de esa tradición:

“Pero si la pregunta kantiana era la de saber qué límites el conocimiento no debía rebasar, me parece que la pregunta crítica hoy ha de ser desplazada de manera afirmativa: ¿qué lugar ocupa en lo que se nos da como universal, necesario y obligatorio, lo que es singular, contingente y producto de limitaciones arbitrarias? En resumen, trata de transformar la crítica ejercida en forma de una limitación necesaria en la forma de una posible transgresión.”¹⁴

Finalmente, y siguiendo el hilo del criticismo foucaultiano, hemos tratado de no eludir todo lo que su obra tiene en tanto que discurso emancipatorio o de resistencia. Como dice el propio Foucault cuando se le observa que su analítica del poder ahoga cualquier espacio posible de liberación:

“...en las relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia -de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación- no existirían relaciones de poder.”¹⁵

En la medida en que esa vertiente sea tematizada, estaremos más cerca de decidir si hay un auténtico proyecto liberador en la filosofía foucaultiana o si, como cree Baudrillard, toda teoría emancipatoria rebota actualmente contra la pantalla de los media y la indiferencia de las masas. El problema no estriba en si específicamente la obra foucaultiana contiene propuestas liberadoras o es, como muchas veces se ha dicho, puro análisis positivista o incluso “ideología burguesa”. (Ya nos encargaremos de desactivar ese tipo de prejuicios) Baudrillard acepta que la teoría de Foucault es crítica en el sentido tradicional de la palabra, aún a pesar de no haber diseñado lo que podríamos llamar una teoría ética. Es la efectividad actual de la teoría crítica en general lo que,

particularizándose en Foucault por cuanto que la genealogía del poder sería la última baza de esa tradición, se trata de cuestionar en *Oublier*.

Baudrillard y el pensamiento crítico

Creemos haber aclarado que para llegar al motivo originalmente desencadenante de este trabajo era necesario ir amueblando una escena general que concretamos en Foucault. Son todos estos movimientos de aproximación los que nos tienen que poner en condiciones de entender el desafío que lanza Baudrillard en 1977, no ya a Foucault, en cuyos textos se había formado en parte, sino a la leyenda filosófica que tomaba su nombre. La cuestión eje -el discurso del poder es inefectivo porque el poder ha caducado- se solapa con una mucho más general y sugerente: **los conceptos críticos -sean los de la alienación o los del poder- se han convertido en significantes vacíos, espectros sin referente que flotan entre los media, las guaridas académicas, la moda o los circuitos informáticos, con tan pocas facilidades de escapar del orden general de la simulación como cualquier otra cosa.** La hipótesis tiene demasiadas implicaciones como para ser vista exclusivamente a la luz del artículo del 77; por eso necesitamos explayarnos antes respecto a la obra filosófica de Jean Baudrillard, cuyas líneas maestras presentaremos en la primera parte de esta investigación. Será una vez hecho esto y articulada la tradición de las genealogías del poder que podremos atacar directamente la cuestión, una cuestión que aplicada directamente al pensamiento de Foucault podría ser formulada en los términos en que lo hicimos al empezar esta introducción: **¿es la falta de un análisis de la cultura emergente al hilo de los media, el consumo o la informática producto en Foucault de una simple insuficiencia subsanable o por el contrario se desmoronan los elementos conceptuales del análisis foucaultiano ante un nuevo orden que son incapaces de entender?**

Éste es el problema específico de esta tesis en su doble formulación, la general y la concreta, cuyas conclusiones habrán de navegar en idéntica dirección. **Nosotros no daremos por buena la interpretación de Baudrillard: sin dejar de reconocer la relevancia de su artículo** -y que el hecho de otorgarle tal relevancia es quizá el punto arquimédico desde el que se construye esta investigación-, creemos que **un modelo de ontología del presente, crítica de los modos de subjetivación y análisis las configuraciones estables de dominio como el que Foucault diseña no sólo es útil para decodificar las nuevas complejidades sociales sino que es incluso imprescindible.** Y de igual manera, consideramos que la filosofía, si ha de seguir siendo algo, **debe ser filosofía crítica, en el sentido en que se entiende desde lo que hemos denominado “pensamiento de lo Múltiple”.** En realidad esta tesis no es mucho más que una descripción de los peligros que la amenazan -que son en definitiva los peligros que amenazan al sujeto del siglo XXI-; en ningún caso el certificado de defunción ante tales amenazas.

Claro que a estas alturas ya puede haber empezado a asaltarnos una duda: ¿en qué nos

basamos para concederle el protagonismo a Baudrillard y su artículo en una empresa de tan alto calado como es la de poner en tela de juicio la vigencia no sólo de la filosofía foucaultiana sino del pensamiento crítico en general?

Ante tal pregunta puede sobrevenirnos cierto temor: Jean Baudrillard es un “autor de moda”, sus libros son leídos de forma relativamente masiva. Ciertamente, ha desarrollado un universo conceptual característico pero, aparte de ser un escritor tremendamente retórico, hermético y asistemático, nos invade después de leerle la sensación de que no es un autor “de soluciones”. Uno puede debatir respecto a las implicaciones emancipatorias de los textos de Foucault, pero parecemos abocados a un cierto nihilismo cuando nos enfrentamos a los de Baudrillard, como si no hubiera respecto a ellos la más mínima sombra de contestación a la pregunta sobre qué debemos hacer. Y sin embargo, no es éste el problema que más nos preocupa, a pesar de que habremos de dar cuentas de él.

Por alguna razón, nos sigue interesando Baudrillard, tenemos la impresión de que es capaz de “decirnos algo” sobre lo que nos acucia. Y la razón es muy sencilla: Jean Baudrillard, como Jean-F. Lyotard, Donna Haraway, Umberto Eco o Paul Virilio, ha sido capaz de tematizar filosóficamente ese nuevo orden mundial que emerge en la segunda mitad del siglo con la explosión mediática, el boom del consumo o la revolución informativa y comunicacional operada por las computadoras y los circuitos integrados. Sus análisis serán certeros o no, pero ha sabido construir conceptos nuevos desde los que diagnosticar fenómenos nuevos, y eso le otorga el derecho a entrar en el debate respecto a la vigencia del pensamiento crítico, el cual, en sus diversos frentes, parece enfrentado en nuestros días más que nunca al vértigo de la incertidumbre. En cualquier caso esperamos poder contribuir a la elaboración teórica de los términos en que se articula un debate que nos parece “el” debate filosófico por antonomasia del momento: el lugar que ocupa el pensamiento crítico en ese nuevo orden social que todos estos autores han contribuido a diagnosticar. Es imprescindible para entender el marco de sentido desde el que se yergue este trabajo asumir que ese debate no está zanjado.

Un plan de trabajo

Antes de concluir esta introducción es procedente presentar una sistemática general de la investigación, aunque primero debemos realizar una precisión respecto a algunos aspectos estilísticos. Somos conscientes de que, tratándose de una tesis, los temas a desarrollar van a ir recibiendo -ya han empezado a hacerlo- un cierto enfoque ensayístico. En la medida en que ello anduviera en detrimento del rigor expositivo sería un modo de entrada desechable. Sin embargo, creemos que la naturaleza de los problemas que tratamos, el espacio filosófico dentro del que vamos

a movernos y, sobre todo, la necesidad de abrir problemas aclarándolos en sus términos, nos ha decantado hacia ese modelo cercano al ensayo. Tal cosa no habrá de servirnos de excusa para saltar sin criterio por encima de las cuestiones que vayamos planteando, pero tampoco podemos habitar confortablemente un modelo del tipo “problema-puntos de vista-solución”, no al menos en su acepción más estricta. Y ello no porque renunciemos a la búsqueda de soluciones, sino porque en algunos casos habremos de conformarnos con aclarar los términos de la “búsqueda”, mientras que en otros nuestro objetivo no será solucionar el problema, sino demostrar que “hay un problema”, y que las vías que hasta hoy han creído poder disolver dicho problema no resultan satisfactorias.

Sistematizamos a continuación nuestro plan de trabajo. Se divide en dos partes. La primera, titulada *Los signos*, gira en torno a la figura de Jean Baudrillard. Consideramos que, antes de plantear los términos de su crítica a la foucaultiana teoría del poder, es preciso alumbrar las líneas fundamentales desde las que se articula su discurso, ya que entendemos que el artículo de 1977 empieza a adquirir auténtica consistencia cuando lo integramos dentro de la obra general del autor. En la medida en que Baudrillard teoriza -ya en los años sesenta desde su época “escolar” postestructuralista- el predominio de los signos en la llamada sociedad de masas, resulta posible encontrarle sentido a su hipótesis de trabajo, según la cual la teoría del poder se desmorona ante la “cultura del simulacro”.

La mayor dificultad que nos encontramos es la de tener que sistematizar lo que por definición es asistemático. Irremediablemente tenemos que dar cuentas acerca de “qué dice” Baudrillard, y lo hemos de hacer siguiendo un cierto curso coherente de ideas, aún a sabiendas de que los textos no siempre ofrecen agarraderos firmes desde los que presentar esa coherencia. Dado que los autores denominados postmodernos tienden a construir su discurso desde la constatación de síntomas de agotamiento en valores básicos de la modernidad o de la tradición en general -el “final de los grandes relatos” en Lyotard sería el ejemplo más famoso-, hemos creído viable la empresa de estructurar temáticamente la filosofía baudrillardiana desde el diagnóstico de toda una serie de figuras que presuntamente habrían visto revertido su valor de realidad para pasar a convertirse en simulacro.

Empezaremos con una introducción en la que intentaremos proporcionar algunas intuiciones respecto al lugar del autor en la filosofía contemporánea. El primer “final” corresponderá a la crítica de la economía política, o lo que es lo mismo, al modelo de análisis heredero de la tradición marxista. A continuación, presentaremos al Baudrillard más declaradamente barthesiano y postestructuralista, que intenta transgredir la lógica tradicional de la relación sujeto-objeto con sus investigaciones más directas acerca de la sociedad de consumo. En tercer lugar, explicaremos cómo tematiza la muerte de lo social, entendida como disolución de las fuerzas productivas en el concepto de “masa”. Le tocará después el turno a la historia, cuya lógica habría muerto en el mundo del directo y la sobreinformación, con un análisis en línea radicalmente diferente a la del final de la historia de autores como Fukuyama. Seguiremos con la política, convertida en orden simulacional al hilo de fenómenos como la llegada del Partido Comunista al poder en Francia o la Guerra del Golfo. Finalmente, y ya enlazando con el Baudrillard de los últimos años, presentaremos como “asesinato de la realidad” lo que parece ser una formulación envolvente de todas las tematizaciones anteriores.

Entendemos que esta primera parte, pese a que su objetivo sea el pensamiento de Baudrillard, podría quedar coja si no fuéramos capaces de insertar al filósofo dentro de una línea de pensamiento que, aunque dispersa o incluso definida por su propia dispersión, ha sido capaz de presentar líneas críticas comunes, cierta terminología y utillaje conceptual en común -“rasgos de familia” si se quiere. Creemos por ello poder hablar de una genuina *koiné* postmoderna, que implicaría aspectos tan interesantes como la investigación de McLuhan o Eco sobre la explosión mediática y la *down culture* respectivamente, la polémica entre autores como Lyotard, Vattimo y Habermas respecto a la crisis de la modernidad o las teorías de la diferencia que han ido surgiendo en el seno del movimiento feminista.

La segunda parte, titulada *El poder*, aborda directamente la cuestión originaria de esta investigación, pero antes de saber por qué -siempre según Baudrillard- habría que desechar un modelo de investigación históricamente pregnante como es el de las genealogías del poder, habríamos de hacer un seguimiento de dicho modelo. Eso constituirá el primer capítulo. Lo hemos estructurado desde un triple eje. Primero Spinoza, visto a la luz de autores que, como Deleuze o Negri, han reivindicado su figura en tanto que teórico de la inmanencia y de la relación entre el poder y lo verdadero. A continuación Nietzsche en tanto que primer diseño, entre otras muchas cosas, de un proyecto genealógico. Finalmente Foucault, quien ha perseguido con encarnizada sistematicidad los vínculos entre el saber y el poder.

No sería adecuado concluir esta parte sin hacer referencia a aquellos posicionamientos que, a la hora de impugnar todo este modelo, hemos decidido evitar. Dado que excedería por completo nuestras ambiciones tratar en profundidad todo el fecundo debate alimentado por los llamados defensores de la modernidad, que en algún momento han calificado de “irracionalistas” o “neoconservadoras” las intuiciones foucaultianas, hemos optado por centrarnos, a modo de ejemplo ilustrativo, en una crítica concreta, actual y fácilmente seguible como la que realiza Putnam en *Razón, verdad e historia*, donde categoriza a Foucault como “relativista”.

Entonces sí, llegamos al punto de destino de nuestra investigación. Nuestro objetivo es realizar un análisis exhaustivo de *Oublier Foucault*, mostrar los puntos argumentales desde los que se va haciendo serio el desafío; vivir en el texto, pero sin dejar de advertir sus implicaciones intertextuales. Antes de eso, juzgamos conveniente dar noticia de la difícil relación entre los dos autores, saber algunas cosas respecto a la recepción que en su momento se le dispensó al escrito. Acabaremos tratando de detectar aquellas implicaciones y consecuencias que hacen que tenga sentido mantener vivo el debate que se empezó a plantear con aquel artículo, lo que nos conducirá directamente al apartado de las conclusiones, con lo que daremos por terminado este trabajo.

PRIMERA PARTE: LOS SIGNOS

I LA KOINÉ POSTMODERNA

I ¿QUIÉN ES POSTMODERNO?

Si es evidente que para entender las implicaciones de la crítica lanzada a Foucault por Jean Baudrillard en 1977 hace falta elaborar un discurso sobre la obra de este autor, no lo es menos que dejar de ubicar a Baudrillard dentro de eso a lo que se ha llamado “filosofías de la postmodernidad” supondría quedarnos con algunos cabos sin atar. Y sin embargo, somos nosotros los primeros en albergar dudas sobre la rotundidad explicativa de ese término. En los años ochenta, era lícito decir que “la postmodernidad es lo que está ocurriendo ahora mismo, sin que en los departamentos de investigación se estén enterando demasiado”. Ahora es más problemático; no sabemos hasta que punto el término se ha instalado definitivamente en las áreas del saber o si ya entró hace tiempo en las tinieblas del desuso a las que se condena cualquier moda. Puesto que nos disponemos a hacer uso regular del término, será útil la advertencia siempre y cuando se entienda que lo postmoderno -movimiento con fecha de inicio y posiblemente de caducidad- no es sino un apéndice más de algo mucho más amplio a lo que podríamos convenir en llamar “pensamiento postmetafísico” y que extiende sus consecuencias mucho más allá de una simple moda.

Ahora bien, si intentamos blindar nuestro escrito contra la posible objeción a la obsolescencia de lo postmoderno, ello tampoco nos lleva a liberarnos sin más de la cuestión, pues en ese caso estaríamos liquidando una premisa fundamental de nuestra investigación, la de que la teoría crítica, que encuentra en Foucault a su hasta ahora último gran valedor en el discurso filosófico occidental, se encuentra en la era del consumo y los media en el disparadero. Dicho de otra forma: desde que algunos pensadores de las tres últimas décadas han tematizado lo que parece ser una nueva era para nuestra cultura, empieza a observarse que cualquier discurso crítico, marxista o no, “imagen del mundo” en el sentido habermasiano o no, se encuentra con un peligro nuevo y, probablemente, más mortífero que cualquiera de los que ha encontrado en otros tiempos. Ese peligro, el de ser sutilmente diluido -que no frontalmente combatido- en la gran pantalla de absorción de los media y el consumo, es el que expresamente investigan autores como Baudrillard o Paul Virilio entre otros, lo cual es suficiente para que consideremos el pensamiento postmoderno en una cierta especificidad. Y es precisamente esa cuestión, aplicada a la foucaultiana genealogía del poder, la que ocupa el artículo *Oublier Foucault*, objeto central de nuestra investigación.¹⁶

Por supuesto que lo de etiquetar tranquilamente a Baudrillard como postmoderno tiene también sus riesgos. Es algo que estamos dispuestos a aceptárselo al propio Baudrillard, quien habla en sus últimos libros tan poco de postmodernidad como de mala gana aguantaba Foucault en los setenta que vincularan su nombre al del movimiento estructuralista. Y sin embargo, creemos que es mucho más fácil articular una lectura de su obra si antes presentamos, siquiera sucintamente, algunos aires de familia de ese polimorfo modelo de pensamiento al que llamamos postmodernismo y que tan asumido se encuentra ya -modas aparte- en los distintos ámbitos académicos. Pese a todo, nos seguimos resistiendo a que el fenómeno reciba el insulto de “moda parisien” con el que en su momento fue también calificado el estructuralismo. Probablemente, no hay motivo para escribir un capítulo del tipo *Baudrillard y la postmodernidad*, de acuerdo, pero no es posible dejar de vincular

al protagonista de la primera parte de esta tesis a toda una serie de líneas de pensamiento cuyo proyecto común es la recusación del papel históricamente “imperialista” de la *ratio* occidental.

Debemos aclarar que en estas páginas introductorias no pretendemos presentar un estudio exhaustivo de las filosofías postmodernas. Por utilizar el símil kantiano, no haremos una deducción de las categorías de la postmodernidad -como si tal cosa fuera posible-; más bien optaremos por un carácter descriptivo-aristotélico, es decir, traeremos a colación todo lo que nos parezca útil de cuanto hemos leído para esclarecer la manera en que el pensamiento actual ha recusado algunas de las más firmes certezas de lo que denominamos modernidad. Además habremos de tener en cuenta una intuición fundamental: como arriba hemos dicho, la postmodernidad es lo que está “pasando” ahora -o al menos “lo último” que ha pasado-. Por más que ya sea pasto de la literatura académica, su éxito se trasluce en los movimientos de repliegue y reunificación que los exégetas de “lo moderno” están llevando a cabo; de ahí la fortuna que han hecho expresiones del tipo “asalto a la razón”, “retorno de los irracionales” y otras por el estilo. Pero el mayor problema para quienes se ponen sistemáticamente a la defensiva respecto de los nuevos “asaltantes de la razón” es que resulta imposible aprehender modelos nuevos con categorizaciones desfasadas. Si Nietzsche acertaba al afirmar que la teoría aparecía allá donde no llegaba la acción, habremos de convenir en que, de momento, la acción desborda a la teoría.

Hubiéramos podido titular a este apartado algo así como “postmodernidad leyenda de un vocablo”, pues ya sabemos que el término ha hecho proliferar toda suerte de definiciones. Nos referiremos de pasada a algunas de las acepciones que más veces se le han asociado siquiera a la manera de tópicos.¹⁷

Por ejemplo, se ha hablado de lo postmoderno como de un “regreso al esteticismo”. En este sentido se diría que si lo característico de la *ratio* occidental es separar lo teórico, lo práctico y lo estético, entregándose la hegemonía al primero de estos tres ámbitos, ahora el tercero de ellos, tradicionalmente subsidiario en el discurso metafísico, habría pasado a la condición de prioritario. Tras esta acepción puede estar operando un cierto lamento por la “pérdida de los valores”, pero sí va al rastro en una cosa: la postmodernidad -y en esto sigue la senda trazada por autores como Adorno- denuncia el tradicional encubrimiento de “lo imaginario”. No se trata sólo de reconocer el papel creador de la imaginación, una imaginación que si en Kant resulta reivindicada, lo es en la medida en que se la somete al orden superior de la razón. Mucho menos se trata de convocar a los psicólogos. Al margen de otras posibles e interesantes tematizaciones como las referentes al carácter autoinstituyente de lo social o el papel reivindicado por los estructuralistas para la narración mítica respecto de la construcción de lo colectivo, es preciso reconocer el papel de la *phantasia* en el establecimiento de lo verdadero. Así nos lo hace ver un autor tan poco postmoderno como Cornelius Castoriadis cuando demanda releer el Libro III del tratado *Del Alma* de Aristóteles:

“...el nous sólo puede estar realmente en acto (*energeia*), esto es, en el acto de pensar, mediante ese ser- no-ser problemático, el fantasma.”¹⁸

Pero si más que conceptos hemos de manejar nombres, es en gran medida porque la figura de Nietzsche tiene que salirnos al paso casi continuamente. Desde luego, Nietzsche no es más filósofo de los autores postmodernos de lo que lo es de Heidegger, Adorno o los estructuralistas, pero en tanto que encuadramos a Lyotard y compañía en la trinchera amplia de lo que hemos

denominado pensamiento postmetafísico, convendremos en que la influencia del autor del *Zaratustra* es tan difícilmente obvia en estos como en aquellos. Y es que en absoluto el pensamiento postmoderno -sobre todo si lo tomamos en sentido amplio como algo más que una serie de textos más o menos polémicos de la década de los ochenta- es ajeno a esa “crisis de la cultura occidental” con la que se asocia al pensador alemán. Tal razonamiento puede hacerse extensible a otros aspectos a él vinculados como la recuperación de lo simbólico o el cuestionamiento de muchas de las convicciones que identificamos como herederas de la Ilustración.

Y la lista de nombres podría ser larguísima. Umberto Eco y otros italianos han hablado de una “nueva Edad Media”, aludiendo a procesos de refeudalización, a los “nuevos castillos” o a las ideologías de lo fragmentario.¹⁹ Igualmente, es muy común hablar de “posthistoria” y, como hace Baudrillard -contrariando a Gianni Vattimo- proclamar el triunfo de la sociedad de la transparencia que habría hecho obvia el sentido histórico en la era de los media. Por otro lado, se ha convertido en costumbre académica subsumir las teorías críticas actuales en el rótulo de “deconstrucciones”, término que, de forma más o menos arbitraria, se asocia habitualmente al de postmodernidad...

Pero dejémonos de sondeos. Recordamos que Lyotard no hablaba de época sino de “condición postmoderna”. Él mismo define la postmodernidad de forma muy certera como el momento en que los viejos órdenes legitimatorios han dejado de ser operativos; de esta forma, al haberse perdido la confianza en los viejos relatos, es preciso disponerse a luchar por un nuevo tipo de legitimación. Iñaki Urduñibia ha sabido captar lo sustancial del rótulo lyotardiano:

“...tal término vendría a ser como una advertencia de que las cosas ya no son como antes, de que estamos en un momento en el que se ha extendido una sensibilidad o un estado de alma de tal modo que sería más exacto hablar de *condición* más que de una época, ya que este último término conllevaría una carga periodizadora que, a pesar de los engañosos del pos, está en las antipodas del pensar postmoderno.”²⁰

En el fondo, late la preocupación por encontrar una definición capaz de abarcar un concepto sumamente movido. Y es que el problema es arduo por doble motivo:

“...Como no va a haber dificultades a la hora de definir la posmodernidad, situación que comienza a vislumbrarse en estos tiempos, si tenemos en cuenta cómo la modernidad, siendo un fenómeno cuyos iniciales rasgos comienzan a darse allí por el siglo XVI, todavía es objeto difícil a la hora de definirlo.”²¹

Seguramente Urduñibia juega con la intuición de que es precisamente ahora que la *modernidad* sufre recusaciones cuando desde las filas de la “defensa” se ha empezado a diseñar una cierta noción unitaria de lo moderno, cosa que nos sería más difícil si hubiéramos sido coetáneos de Rimbaud, de Cagliostro o hasta de Voltaire o Kant. Subyace quizá también, la voluntad de desproveerse de viejos residuos del hegelianismo, como aquellos que dan cuenta del cambio cultural en términos tan simplistas como “sucesión de épocas” o “dialéctica de un cierto espíritu contra el anterior”. Esto último se ve más claro en Patxi Lanceros, quien se alía con una posición que reivindica la dispersión, frente a tesis -como la del mismísimo Kuhn- que arrancan siempre de la presuposición de que hay “paradigma”, es decir, identidad epocal estable. Esta posición sería genuinamente postmoderna:

“La posmodernidad, en la medida en que adopta modos fragmentarios, deconstructivos, discontinuos e, incluso, *débiles*, no hace sino negar su supuesta existencia unitaria, sustancial. No hay posmodernidad, sino una multiplicidad

de estrategias parciales que carecen de propósito común.”²²

Es evidente: no hay más remedio que clarificar la relación del pos con lo que viene detrás. El pos es un después, pero también se suele entender como un contra, cosa no necesariamente cierta en este caso. Y, ¿qué es eso tras lo que se está? Urdanibia define modernidad como práctica social basada en la innovación, el cambio, la inestabilidad y la permanente crisis. A partir de ahí ya vendrían la lógica productiva del capitalismo, la reivindicación de la autonomía del sujeto, las retóricas de la ruptura culminadas con la Vanguardia y todo el largo etcétera que ya conocemos.

Hay no obstante quien afirma que el pos no sólo entra en relación conflictiva con la modernidad sino también y especialmente con uno de sus grandes ejes históricos: la Ilustración. José María Mardones, que no simpatiza demasiado con el postmodernismo, habla de “posilustrados”, que se enfrentarían a los “neoilustrados”, convirtiéndose entonces el espíritu de las Luces en eje de la discusión.²³ Partiendo como Habermas de la acusación de neoconservadurismo a la filosofía postmoderna, Mardones sitúa a quienes sospechan de toda universalización como disfraz de “procesos de disciplinamiento” frente a quienes advierten del peligro de los estrechamientos de la razón. Es por supuesto una esquematización del “enemigo” propia de quien entra a saco en el asunto sin hacer las sofisticadas diferenciaciones entre autores de las que nosotros partimos. (Es evidente que Mardones considera postmoderno a Foucault, y quien dice Foucault dice también Deleuze o Derrida entre otros) En cualquier caso, resulta rentable presentar este tipo de posicionamientos porque ayudan a focalizar posiciones.²⁴

Puestos a marearnos todavía un poco más con el vértigo de nombres, bandos enfrentados o definiciones, siempre habrá quien reclame la necesidad de clarificar la naturaleza del momento histórico. Y no dejará de tener razón, pues un interesante foco de discusión sitúa el problema de lo postmoderno en una nueva dicotomía: la postura de quienes ven en la “era electrónica” la posibilidad de un nuevo modelo social y aún de una nueva antropología; y la de aquellos que hablan de la electrónica, los media y compañía como un nuevo negocio del capitalismo que acabará entrando en crisis por saturación, como parece que siempre termina sucediendo. En este contexto de debate no es neutral la utilización de términos como “tardocapitalismo”, “era posindustrial” o “aldea global”.²⁵

Hemos presentado la cuestión. Pocos se acuerdan de que todo este embrollo surgió en un festival de arquitectura, la Bienal de Venecia de 1980, cuya edición se llamó *Presencia de la historia, el posmodernismo*. (Curioso que dos años después se organizara otro en París bajo el título *La modernité...un projet inachevé*. Se trataba evidentemente de una respuesta) El objetivo -y hablamos aquí sólo de arquitectura- era sustituir la lógica de la función, identificada como racionalista, por otra capaz de recuperar lo simbólico. El fin no era muy distinto en realidad del que animó la Vanguardia; se trataba en este caso de “investigar” el modelo de espacialidad típicamente moderno, lo que necesariamente habría de manifestarse como “formalismo”, si bien para nosotros es más certero hablar de “predominio del significante”.²⁶

No obstante, también hay quien, como Lipovetsky, sitúa cronológicamente el inicio de la postmodernidad en la década de los setenta, cuando el boom económico perfila definitivamente los rasgos de la sociedad de masas, que con toda su carga de exaltación de la cultura y el hedonismo del consumo, no haría sino radicalizar dos tendencias complementarias de la modernidad: la progresiva

personalización y la neutralización del impulso revolucionario por el suavizamiento del modelo disciplinario-punitivo y la simulación de la rebeldía. En esta línea abunda Lyotard, cuando relaciona la intuición postmoderna del final de los grandes relatos con los acontecimientos de la Primavera de Praga y el Mayo Francés. Parece estar insinuándose que en dos meses -es un decir- se socavaron definitivamente los cimientos sobre los que descansaba el gran proyecto histórico de la modernidad.

II LA EXPLOSIÓN MEDIÁTICA

El fenómeno que da título a este apartado no tiene comienzo en los años sesenta, si bien es entonces cuando empieza a aparecer de forma insistente el reclamo de pensar la cultura de masas. Así, desde el estructuralismo, Roland Barthes trató con éxito desigual de articular toda una “crítica de la ideología” mediante el análisis de discursos mediáticos como el de la publicidad.²⁷ Ya sabemos que es Heidegger quien en los años treinta declara la Era Técnica como la del cumplimiento de las últimas determinaciones germinalmente contenidas en la metafísica. El pensar de la presencia, iniciado en Grecia, consagraría la apoteosis de lo conceptual, esa tiranía histórica que desde el olvido del ser en los entes nos estaría escamoteando el sentido originario de la existencia tal y como lo entiende la escuela eleática. La concreción moderna del pensar de la presencia, la subjetividad, encontraría su verdad final en el superhombre de Nietzsche, cuyo peligro, en tanto que consagración del espíritu occidental de dominio del sujeto sobre el mundo, se haría efectivo en nuestro siglo, cuando un sistema productivo basado en la transitoriedad de los artefactos tecnológicos representaría a la vez el cumplimiento y el agotamiento de aquel proyecto histórico.²⁸

Desde una trinchera muy distinta, aunque en un orden semejante, se pronunciará Adorno siguiendo la senda weberiana. Ya sabemos cuál es la influencia que en la Escuela de Francfort ejerce la crítica de la razón instrumental llevada a cabo por Max Weber, quien captó dos cosas importantísimas: la evolución de Occidente como triunfo de la racionalidad medios-fines y el retroceso de las “imágenes del mundo” que sostuvieron el pasado. En esa línea se pronuncia Adorno cuando advierte de la trampa contenida en el programa desmitificador de la Ilustración, cuya dialéctica se desvela cuando la razón presuntamente emancipatoria se torna instrumento de dominio y hasta de devastación de los pueblos. Siempre siguiendo a Adorno, Albrecht Wellmer explica como aquel ya se había percatado del potencial “cosificador de almas” del industrialismo:

“Ese aparato de dominio de la razón se ha hecho más y más denso en la sociedad industrial tardía, hasta convertirse en un sistema de enmascaramiento en el que incluso el sujeto, antaño soporte de la ilustración, se torna supérfluo.”²⁹

Ahora bien, aunque nos aproximemos, ni las intuiciones heideggerianas ni las francfurtianas plantean a nuestro pleno interés la cuestión que aquí nos ocupa: el advenimiento de la sociedad mass-mediática. Por eso no nos debemos remontar más allá de los años sesenta, cuando Marshall McLuhan y Umberto Eco publican respectivamente *La Galaxia Gutemberg*³⁰ y *Apocalípticos e integrados*³¹, por más que en esos libros no se nombre para nada la postmodernidad. En los ochenta

sí se ha relacionado explícitamente el gigantesco desarrollo de los medios de comunicación con el nacimiento de la sociedad postmoderna. En ese sentido se pronuncia Gianni Vattimo, quien vincula a este fenómeno la teoría de Lyotard sobre la desaparición de los grandes relatos. La obsesión, presentada frecuentemente en términos morales, de convertirlo todo en información ha multiplicado de tal manera los mensajes que difícilmente se puede seguir pensando en términos de *Weltanschauung* unitaria. Y lo que es más importante, la confianza misma en una “realidad del mundo” baila peligrosamente:

“...intensificar las posibilidades de información acerca de la realidad en sus más variados aspectos hace siempre menos concebible la idea misma de una realidad. Se lleva a efecto quizás en el mundo de los medios de comunicación una profecía de Nietzsche: el mundo real a la postre se convierte en fábula.”³²

Este planteamiento colisiona de lleno con el que veinte años atrás sostuvo McLuhan en su estudio sobre el devenir histórico del “hombre tipográfico”. La mitificación de este ensayo, por otra parte bastante discutible en cuanto al valor crítico y aún apocalíptico que se le atribuyó en su momento, se debe a la menos discutible originalidad de las intuiciones que alumbra. El rótulo *The Medium is the message*³³ es en realidad ya el principio motor de *La Galaxia*, pues se asume que el cambio de *Weltanschauung* debe ser interpretado desde la reversión de la sucesión causal habitual, es decir, ya no son los contenidos de experiencia los que modifican el medio para adaptarlo a un nuevo tipo de mensaje, sino al revés. El ejemplo de un *cool medium* por excelencia como es la televisión es para McLuhan esclarecedor: la cómoda visión de lo remoto proporcionada por la TV genera un efecto de insignificancia y anemia en las nuevas generaciones que poco tiene que ver con la visión de esos mismos contenidos que tuvieron las generaciones tipográficas, entre otras cosas porque, como el medio así lo determina, tampoco se trata de los mismos contenidos. El resultado de todo esto sería, ya lo sabemos, un modelo de “retribalización” que McLuhan identifica con el nombre de “aldea global” y el consiguiente paso a estado fósil de la cultura del libro. La linealidad característica del mundo tipográfico sería así sustituida por el renacer de la simultaneidad, una simultaneidad en versión sofisticada pero con todo lo que de recuperación de elementos primitivos queramos encontrar:

“Vivimos en un constreñido espacio único, en el que resuenan los tambores de la tribu”³⁴

En realidad, tal y como reza el título del libro y en contra de lo que suelen creer quienes hablan de él sin haberlo leído, *La Galaxia* no dibuja tanto los trazos del nuevo mundo como certifica la defunción del anterior. El acta de esa defunción sería escrita a principios de siglo, cuando Einstein pone sobre la mesa la necesidad de abandonar los puntos de vista fijos, lo que según McLuhan determina el fin de las “especializaciones lineales” o, lo que es lo mismo, de un modo de pensar segregado, un modo característicamente tipográfico cuyo estigma sería el aislamiento del sentido visual. McLuhan acaba el libro preguntándose de qué manera las formas de percepción generadas por la gutenberguización van a ser modificadas en la era electrónica.

Compartiendo la demanda de pensar un modelo social nuevo, ciertos pensadores italianos han arremetido en sucesivas oleadas contra la tesis macluhaniana, respecto de la cual detectan un cierto “virus orwelliano”. Recientemente Gianni Vattimo ha subrayado el acierto de McLuhan al entender que la circulación informativa no es un aspecto más sino el centro del proceso de modernización. Desde esta perspectiva, se asume que McLuhan traza una senda a seguir cuando

afirma que una época se define por sus tecnologías y, más en concreto, por sus tecnologías de la comunicación. Ahora bien, pese a que McLuhan nunca parece dejar claro en *La Galaxia* si lo de la aldea global es bueno o malo, sí parece tal hipótesis guiada por una utopía moderna de las más rancias: el logro de la absoluta autotransparencia.³⁵ Obviamente, el efecto de simultaneísmo que produce por ejemplo la TV en directo sólo puede interpretarse como realización de una de las promesas del hegelianismo con la misma ingenuidad con que la proliferación de *Weltanschauungen*, cada una adecuadamente sometida al lenguaje de la oferta publicitaria, es interpretada como la realización del ideal del sujeto librepensador. Dicho de otra forma, la hipótesis de la aldea global está habitada por toda una metafórica de la iluminación que en ningún caso puede ser aplicada al contexto mediático, que no sería sino su simulación.³⁶

La posición de Vattimo encuentra un precedente ilustre en su compatriota Umberto Eco. En el 64, Eco ya criticaba todas aquellas posiciones que ofrecían diagnósticos demasiado deterministas, esquemáticos y unilaterales de un fenómeno indiscutible como es el del aumento de información. Tanto Marcuse³⁷ como McLuhan, desde ópticas encontradas, verían un efecto de orden en los media. Marcuse, desde el pesimismo, previene del peligro de unidimensionalidad por la manipulación de los abundantes mensajes por parte de un poder centralizado; McLuhan, menos apocalíptico y más integrado, parece dejarse estimular por la presunta retribalización del planeta. Pero la situación no se deja pensar, siempre según Eco, desde presupuestos orwellianos.

Apocalitici e integrati se publica en 1965. Distingue dos opciones igualmente rebatibles: los que consideran contradictoria la esperanza de una cultura de mayorías por ser la cultura asunto de élites y los que celebran el advenimiento de una época de amplia circulación cultural hasta el punto de identificar cultura de masas con cultura popular, la cual se realizaría al fin por primera vez en la historia. Para delimitar su posición, Eco parte del presupuesto de que el problema está mal planteado, ya que para él no tiene sentido preguntarse hoy en día si la cultura de masas es buena o mala. Así, es erróneo criticar aquella producción cultural no sustraída a la industrialización -como si la “pureza” estuviera en otro misterioso lugar-; tan erróneo como creer que la proliferación cultural es buena de por sí y que no caben críticas al funcionamiento del mercado libre. Ahí es donde se abre camino la posición de Eco: dado que no se trata de producir libros como se producen dentífricos, si no de producir valores, y dado que asumimos la ineliminabilidad de los medios de masas, la tarea sólo puede arrancar de una pregunta como ésta:

“...¿qué acción cultural es posible para hacer que estos medios de masas puedan ser vehículo de valores culturales?”³⁸

La propuesta puede parecernos hoy un tanto inocente, pero su enfoque está abriendo una cantidad inagotable de espacios de investigación. Inherente a ello es la recusación de los tópicos sobre la Alta y la Baja Cultura. Eco sabía que su propuesta de servirse del utillaje conceptual de la Alta Cultura para estudiar la Baja iba a despertar fuertes recelos en los estamentos académicos. No muy alejado de ese planteamiento está el de cierta teoría de izquierda que no ve en la cultura de masas otra cosa que la manifestación supraestructural del régimen capitalista, el cual, con la finalidad de manipular las conciencias y crear sujetos heterodirigidos, simula un orden democrático de cultura popular que, en realidad, se diseña “desde arriba” y no “desde abajo”.³⁹

Según Umberto Eco, en todas estas visiones pervive un concepto fetiche: el de masa. Ciertamente, la masa aparece cuando las clases subalternas acceden a una cultura que empieza a ser producida por procedimientos industriales. Que eso genere recelos de partida es consecuencia de un profundo talante antidemocrático, como si molestara que determinados bienes puestos tradicionalmente al uso y disfrute exclusivo de una clase dominante, quedarán ahora a disposición de las multitudes. Para Eco esa actitud, de la que no escapan totalmente muchos teóricos marxistas es incapaz de distinguir entre masa como grupo gregario y comunidad de individuos autorresponsables.

Una consecuencia importante de la investigación emprendida en este libro crucial es la constatación de una gran operación mitopoyética en la cultura de masas. Su mecánica sería muy semejante a la de los pueblos primitivos; y es lógico, pues también se busca “la unidad mágica” entre imágenes y aspiraciones. Ese reclamo del imaginario constituyente de lo social y legible en los media ya había sido inteligido por Barthes, que caminaba siguiendo las intuiciones de Claude Levi-Strauss o Michel Serres sobre la presencia del mito, pero ningún serio estructuralista se habría atrevido a interpretarlo tal que así:

“Clark Kent (Superman) personifica, de forma perfectamente típica, al lector medio, asaltado por los complejos y despreciado por sus propios semejantes; a lo largo de un obvio proceso de identificación, cualquier accountant de cualquier ciudad americana alimenta secretamente la esperanza de que un día, de los despojos de su actual personalidad, florecerá un superhombre capaz de recuperar toda una vida de mediocridad.”⁴⁰

El problema es político. Lo veremos a continuación más claramente, cuando abordemos de forma directa la querella abierta entre filósofos respecto de lo postmoderno.

III. CRISIS DE LA MODERNIDAD: ¿UN NUEVO PARADIGMA?

La crisis de la modernidad y las teorías de la comunicación

Hasta el momento esta investigación ha pasado de soslayo por Weber, Adorno y toda la tradición de la teoría crítica. Ha sido una ausencia deliberada.⁴¹ Llega el momento de abordar la cuestión, y ello por dos razones. En primer lugar, las teorías postmodernistas más serias se han construido en parte desde el conflicto con los proclamados como herederos de Weber. En segundo, sabemos que nadie -quizá ni siquiera los propios postmodernos- ha hecho tanta literatura sobre el fenómeno de crisis al que atendemos en este apartado.

Como es conocido, hay una categorización dual weberiana que ha hecho fortuna entre las sucesivas generaciones francfortianas. Así, al hilo de la crítica de la razón instrumental aparecen esquemas del tipo razón subjetiva / razón objetiva (Horkheimer) o razón instrumental / razón comunicativa, identificándose en ambos casos el primer caso con la marcusiana razón unidimensional o la adorniana razón identificatoria. Parece nacer todo de un acuerdo: la razón instrumental ha triunfado, lo que supone el fracaso del proyecto emancipatorio que parecía dar sentido a la ilustración. El estudio de ese proceso de malversación histórica debe ser acometido decididamente. Hablaríamos muy *grosso modo* de un orden tendente a la autoconservación y al sostenimiento de la lógica medios-fines, y de otro que atendería al ámbito supraindividual y se encaminaría hacia un proyecto de solidaridad social. Se entiende que el segundo orden ha sido tiranizado por el primero y que, ante tal situación, surgiría la filosofía crítica, empeñado en “rescatar” una versión integral de la *ratio* ilustrada.

Cuando anteriormente nos referíamos a los meses primaverales de 1968 como cruciales para la gestación de la postmodernidad, entendida ésta como experiencia del agotamiento de las viejas imágenes del mundo, no nos olvidábamos de que Max Weber ya había advertido del peligro de la burocratización y de la extensión a todos los sectores de la racionalidad sesgada propia del *homo oeconomicus*. Proceso paralelo a éste sería el retroceso de las imágenes del mundo, imágenes filosóficas o religiosas que dejarían al retirarse una sensación de mundo desencantado, siendo característicos de esta nueva era, que Nietzsche llamaría nihilista, el monoteísmo racional y el politeísmo axiológico. Las consecuencias de todo este nuevo reinado son inquietantes. Al quedar los fines de la acción destinados al espacio de la decisión y de la irracionalidad, se hace racionalmente imposible juzgar íntegramente la realidad social. De igual manera, se está cumpliendo la advertencia lanzada por Karl Marx respecto a la reificación de las relaciones humanas, problema

que Lukacs⁴² va a poner al día en contacto directo con los primeros frankfurtianos. Más allá de todo esto, el triunfo de la cultura de masas como anulación del individuo, o -como diría un Norberto Bobbio⁴³- la sospecha de la democracia como fantasma de promesas incumplidas.

Si lo dejáramos aquí, quizá la cosa sería demasiado sencilla; no habría mucho “proyecto de la modernidad” que salvar y cualquier posicionamiento apocalíptico o cínico nos resultaría aceptable. Acaso sea Adorno quien dentro de esta tradición ha hecho más por captar la radical ambigüedad desde la que debemos leer lo moderno. Adorno era perfectamente consciente del riesgo de una muerte de la cultura que en Occidente se fraguaba; y, sin embargo, es él precisamente quien habla de una “salvación estética de la modernidad”.

Todo esto se explica perfectamente en *Dialéctica de la Ilustración*. Adorno se aplica a la tarea de una genealogía del sujeto, entendiendo por tal a la entidad trascendental contenida en el juicio apofántico. El objetivo no es la construcción de un sujeto como el que habría resultado de la Ilustración si no se le hubiera escamoteado una parte esencial, sino el reconocimiento crítico de lo que se ha perdido por el camino en el proceso de formación de un sí mismo unitario. Así como Hegel creyó poder reducir la experiencia al poderío del concepto, Adorno entiende que existen espacios que, precisamente por que no se pueden reducir al concepto, terminan siendo triturados por éste. Para cartografiar de alguna forma estos territorios se hace imprescindible acudir a un “pensar de la mimesis”, es decir, es preciso abrirse a la visión literaria, visión no conceptual en el sentido en que es conceptual la filosofía, para saber qué es aquello que la Razón ha dejado siempre fuera de sí.

El estudio de la construcción dialéctica del sujeto encuentra su mito propicio en *La Odisea*, donde se aprecia qué es aquello a lo que Ulises tiene que renunciar para poder ser Ulises. Esa realización no se llevará a cabo de forma idílica; no hay conciliación posible del sí mismo con el universal.

“El astuto sobrevive sólo al precio de su propio sueño, que paga desencantándose a sí mismo como a las potencias exteriores.”⁴⁴

Lo que Adorno descubre en el texto homérico es aquello de lo que ya avisó Nietzsche: la experiencia es, de alguna manera, en alguna medida, intraducible al concepto. Ulises habrá de salvar su dignidad de héroe renunciando a acudir con las sirenas, pero pasando por el dolor infinito de escuchar su canto. La solución no es el retorno, como en Heidegger; una vez la lógica de la autoconservación se ha impuesto, ya no es posible contestar a la oferta de las sirenas. No se trata, como en Kant, de establecer las condiciones de la experiencia, sino de aquello que la hace imposible.

¿Estamos en un callejón sin salida? Según Albrecht Wellmer, la relación entre arte y filosofía, entre experiencia y concepto, resulta ciertamente aporética. Pero sólo porque son insuficientes y presentan verdades parciales tiene sentido una “teología negativa” como la que alumbró Adorno.

“El lenguaje de la música y el referencial aparecen como mitades de un roto *lenguaje verdadero*, un lenguaje en que se haría visible el *contenido mismo*...”⁴⁵

Sin esa salida, sólo parecen quedar el cinismo de un Cioran o la mística de un Wittgenstein, actitudes justificadas cuando es tan evidente -¿por qué no pensar en Auschwitz?- que la experiencia no ha encontrado su casa en el concepto. Adorno cree que el proyecto de una *Aesthetische theorie* desde el marco de la teoría crítica vuelve a hacer viable el camino del pensamiento.⁴⁶

Esta apuesta nos conduce directamente al gran hostilizador de los postmodernistas, Jurgen Habermas. Según Habermas, el componente extraterritorial al concepto, llamado *mimesis* en Adorno, debe ser pensado desde la órbita de la filosofía del lenguaje, que lo descubrirá como “componente comunicativo”. Esto jamás va a poder ser entendido desde un planteamiento tradicional de sujeto y objeto, donde la *mimesis* es “lo Otro”, tal y como puede deducirse de la lectura de los textos de Platón y Aristóteles. La valoración habermasiana de la naturaleza intersubjetiva de la comprensión tal y como aparece en *Teoría de la acción comunicativa*⁴⁷ parece estar revalorizando la figura de Adorno como alumbrador del final de un paradigma -el de la conciencia- y el comienzo de otro -el de la racionalidad comunicativa-.

Desde estas posiciones se desarrolla el debate con la postmodernidad. Es un debate descarnado y, sin embargo, está atravesado de ambigüedades y puntos de baja definición pues, como ya hemos hecho ver, es en la Escuela de Frankfurt donde se empieza a plantear seriamente la posibilidad de un gran giro epocal. En ese sentido advierte Wellmer de la amplitud de opciones que abre el pensamiento “postístico”, el cual, cuando se mira de la manera apropiada es más un marxismo radicalizado que un antimarxismo; más una prolongación del vanguardismo que lo contrario; más una radicalización de la crítica del lenguaje que el final de ese modelo:

“Como en un dibujo encriptado, en el pensamiento *postístico* se pueden descubrir ambas cosas: el pathos del final y el pathos de una radicalización de la Ilustración.”⁴⁸

Ambigüedades al margen, debemos enfocar la cuestión y hacer valer afirmaciones tan rotundas como la de Habermas, quien ha acusado a los postmodernos de ser unos conservadores. En España, esa acusación ha hecho fortuna, siendo José María Mardones quien, entre otros -desde la defensa del proyecto habermasiano- se ha servido de ello para desacreditar la algarada postmoderna. Según Mardones, no debemos como los postmodernos aceptar tranquilamente que nos hemos quedado sin criterios para juzgar “si los consensos locales o coyunturales son verdaderamente humanos o fruto de las estrategias del momento”.⁴⁹

Para luchar contra eso, nada mejor que el proyecto habermasiano de una ética universalista que asuma el valor de las críticas *post* a las tradicionales teorías fundamentacionistas y sepa defender el carácter pluridimensional de la razón. Para Mardones, sólo desde esa ética es posible la erección hoy en día de una teoría crítica de la sociedad e incluso una praxis política con carácter emancipatorio. En sentido contrario al de una postmodernidad como la de Lyotard, para el que parece que la heterogeneidad de los juegos del lenguaje abocaría a la imposibilidad del diálogo, Mardones cree que es precisamente esa heterogeneidad la que legitima la pretensión del diálogo. Se trataría, y usamos con Mardones la jerga habermasiano-apeliana, de una “profundización de la competencia comunicativa”. Esto resulta creíble cuando sostenemos la presencia de un principio de universalización, una norma nacida de la pretensión de validez que tienen nuestros actos de habla y que sólo tendría contenido en tanto que instancia crítica, pues deslegitimaría cualquier norma no guiada por intereses no generalizables.

“De esta forma queda salvada la reticencia posmoderna a aceptar contenidos de normas como universalizables (o dadas de una vez por todas) que ocultan un etnocentrismo (R.Rorty), y no se pierde, en un relativismo cultural y ético, la posibilidad de alcanzar un principio discriminador de situaciones sociales injustas.”⁵⁰

Cualquier interpretación que identifique ese proyecto con el del “imperialismo de la razón”, es decir, que relacione sus consecuencias con la liquidación de lo distinto, sería según Mardones aviesa y torcida. Precisamente por eso es imposible para los pensadores de la tradición crítica llevarse bien con personajes como Jean-F. Lyotard, a los que, de manera una tanto simplista se relaciona con el terror a instancias como la representación, la idea de verdad o incluso cualquier juego discursivo. (Sí es cierto que Lyotard se ha manifestado críticamente en algunas ocasiones hacia Adorno, al que acusaría de haberse mantenido en la “órbita del sujeto”). Dado que para Lyotard, el sujeto parece ser un efecto de la máquina de representación, la teoría crítica quedaría presa de patas en la economía terrorista que el postmodernismo combate. Según Wellmer se deja leer tras esta crítica la influencia del *Antiédipo* de Deleuze y Guattari, donde se hace entrar en escena a la voluntad, noción directamente heredada de los textos de Nietzsche, y que conduciría, siempre según Wellmer, a una regresión ideológica, pues la afirmación de una “energética” frente a la artificialidad de las construcciones racionales convertiría la postmodernidad en conductismo o algo parecido.

“En este punto, el postmodernismo se torna ideología de la posthistoria”.⁵¹

La acusación es durísima. Quizá, según Wellmer, sea más consecuente, por apocalíptica y desesperanzada, la actitud postmoderna de Jean Baudrillard, quien caracteriza al momento postmoderno como “esencialmente paródico”, como la era de la destrucción de todas las historias, precisamente porque, al haberse fugado tanto las referencias como las finalidades, lo que se nos ha escapado es el “sentido”. En el caso de Lyotard, quien no renuncia nunca explícitamente a la dimensión emancipatoria, se sugiere que no habría en realidad mucho más que “...el renacimiento del arcaico reino de las imágenes del seno del espíritu de la electrónica moderna”.⁵² Pero la literatura del gran pope de la postmodernidad no se ha construido en términos tan simples...

Lyotard y el problema de la legitimación

Lyotard relaciona la condición postmoderna con la “crisis de los grandes relatos”. El problema queda expuesto con mucha sencillez: la ciencia nace en conflicto con el relato mítico; puesto que busca lo verdadero, necesita fundamentar las reglas de su juego, recurriendo entonces a un discurso de legitimación llamado filosofía, ese al que Nietzsche o Foucault llamaban con cierta

ironía “el discurso de la verdad por excelencia”⁵³ Los relatos en los que se ha apoyado el metadiscurso durante los últimos siglos han agotado su crédito.

Las consecuencias son visibles. A grandes rasgos podríamos hablar de situaciones como el agotamiento de las instituciones universitarias; en sentido algo más técnico, diríamos que el dispositivo narrativo típicamente moderno ha perdido sus hilos conductores, de manera que se ha generado un efecto de dispersión, apareciendo por todas partes elementos narrativos sueltos. La solución “sed operativos o pereced”, que pretende reagrupar lo disperso desde un criterio tecnológico o eficazista y que solventa la vieja dualidad heideggeriana entre “pensar al ser” o entregarse a la “gestión del ente” optando por lo segundo sin titubeos, tampoco es capaz de agotar el problema de la legitimación. La conciencia de ese problema, no resuelto ni por los nuevos mitos democráticos de la commensurabilidad a través del consenso, ni por la ciega operatividad eficazista, es lo que para Lyotard constituye la condición postmoderna.

Ese fenómeno, que se da en los órdenes culturales, es paralelo al que en lo social se da como “advenimiento de la era postindustrial”. La vinculación es obvia para Lyotard: a medida que cambia el modelo productivo, se produce también un cambio de estatuto en el saber. El auge de la genética o la cibernética no son fenómenos aislados; la profunda modificación de los sistemas de investigación y transmisión de conocimientos ha de estar teniendo alguna incidencia sobre el saber mismo. Ocurre que, con la hegemonía de la informática, una nueva lógica se impone sobre los criterios de aceptación de los enunciados del saber. Esa lógica, según Lyotard, implica el fin de la leyenda más resistente de la izquierda: el valor de uso. Así, el saber es algo de lo que uno “se apropia”, siendo la relación de proveedor y usuario con el saber muy parecida a la que con la mercancía se da entre productor y consumidor. Es el triunfo final del valor de cambio; lo que Lyotard llama “mercancía informacional” se convierte en clave del conflicto mundial por el poder. Ese conflicto no se leerá ya como antes en término de “Estado-Nación”, pues si es cierto que una sociedad avanza sólo si los mensajes que deja circular son altamente informativos y rápidamente decodificables, entonces el Estado, en tanto que factor de opacidad, no es más que un estorbo dentro de una ideología de la transparencia.

De momento se trata sólo de un diagnóstico. Éste gana profundidad cuando Lyotard acude al segundo Wittgenstein para orientar el problema de la legitimación hacia lo que llamaríamos una “agonística”, es decir, el principio de una teoría de los juegos que ya estaría contenida, como advierte el propio Lyotard, “en la ontología de Heráclito y la dialéctica de los sofistas, sin hablar de los primeros trágicos.”⁵⁴ En *Investigaciones filosóficas*, se realiza “desde cero” una clasificación de los tipos de enunciados, deduciéndose que existen muchos juegos de lenguaje y que cada uno posibilita o acota categorías de enunciados según reglas que no se legitiman a sí mismas, sino que forman parte de algún tipo de “contrato entre los jugadores”. Así, cada enunciado es una “jugada”.

¿Qué pretende Lyotard con su agonística? Él compara el saber científico con el narrativo y constata que aquel se hace fuerte desde el aislamiento de un juego de lenguaje -el denotativo- que excluye a todos los demás. Esa suficiencia del discurso científico hace nacer un muy característico “mundo de expertos”; pero sobre todo, le hace sentir que no tiene necesidad de otros saberes como, por ejemplo, el narrativo, siendo mutuamente irreductibles las reglas de uno y otro juego. Creemos que pocas intuiciones ha tenido tan importantes el postmodernismo como la que desmonta toda esa

construcción teórica en *La condición postmoderna*. Podemos hacernos idea cuando Lyotard nos recuerda como los científicos que aparecen en TV tras un gran descubrimiento satisfacen ante el usuario y ante sí mismos las pretensiones del juego narrativo.

Echando la mirada a los orígenes vemos como la inauguración platónica de la ciencia no se lleva a cabo en forma de discurso científico; y así, como explica Lyotard,

“...el saber científico no puede saber y hacer saber lo que es el verdadero saber sin recurrir al otro saber, el relato, que para él es el no-saber...”⁵⁵

Con la ciencia moderna se replantea la problemática de la legitimación; deja de darse una respuesta trascendente a la pregunta sobre los criterios de lo verdadero y se establece la inmanencia de las reglas, es decir, se asume que es el consenso de los expertos el que decide sobre la bondad de las “jugadas”. El saber narrativo, lejos de desaparecer, entra con más fuerza que nunca en el combate, compareciendo el pueblo como héroe, un héroe que debe ser reconocido como tal, no como en el mundo narrativo tradicional, donde no cabía ningún tipo de pretensión de universalidad, donde la validez no existía como problema, pues no se requería ninguna “deliberación instituyente”. Huelga decir que una noción típicamente narrativa, el progreso, forma parte esencial de todo este entramado.

Nunca como ahora se vislumbra el porqué de nuestra sensación de desfondamiento: en la sociedad posindustrial hemos descreído de los grandes relatos -los especulativos y los emancipatorios-.

“La posmodernidad es también el fin del pueblo como rey de las historias”⁵⁶

La consecuencia es la inaplicabilidad de un principio de síntesis bajo la autoridad de un metalenguaje en un mundo donde, con el estallido de juegos del lenguaje, parece ser el sujeto el que ha quedado disuelto. (Justo es decir que este Lyotard de 1979 realiza una peligrosa asimilación entre conocimiento y relato que matizará en los ochenta, cuando reconoce haber exagerado la importancia concedida al género narrativo. Aclara entonces que nunca hay que negarse a reconocer la existencia de regímenes de discurso diferentes y que, por ejemplo la historia, es un modelo narratológico con pretensión de ser ciencia y no novela. Esto es más una aclaración que una renuncia; además no arruina la intuición que gobernó *La condición postmoderna*: el final de los grandes relatos.)

Quizá uno de los escenarios de disenso filosófico más intenso de los últimos años es el que ha tenido como protagonistas a Lyotard y Habermas. El planteamiento es de sobra conocido. Para Habermas, bajo el rótulo “postmodernismo”, se reúnen toda una serie de pensadores “neoconservadores” que pretenden desembarazarnos del proyecto histórico de la modernidad, el cual según el autor alemán, había quedado inconcluso por todo lo que ya nos había enseñado la teoría crítica. (Tampoco conviene olvidar que nos referimos siempre al Habermas de mediados de los ochenta cuando realizó esa acusación que en los últimos tiempos ha matizado) Esta es la visión que, grosso modo, tiene Lyotard de su enemigo. De igual forma, cree que los que denomina “últimos ilustrados”, sólo han sido capaces de defender el programa moderno en esferas particulares de la vida, léase el arte en Adorno y la política en Karl Popper. Habermas se le aparece como rival idóneo, pues diagnostica el mal precisamente en esa fragmentación de órdenes que han dispersado la vida

en especialidades independientes abandonadas a la tiranía de los expertos. Pero el proyecto de Habermas es, para Lyotard, sumamente sospechoso.

“¿A qué tipo de unidad aspira Habermas?”, se pregunta Lyotard. Parece insinuarse la necesidad de llegar a un “cierto pasaje”, una instancia capaz de trascender los órdenes heterogéneos -la política, el conocimiento, la ética- y capaz también, por tanto, de realizar la síntesis deseada. Sobre tal pretensión se proyectan dos sospechas. Por un lado, Lyotard huele el peligro de un intento de restauración de una “experiencia totalizante” o “lenguaje autotransparente” a los que se someterían, al más puro estilo de la dialéctica hegeliana, todas las experiencias y todos los lenguajes. Por otro lado, nos topamos con esa iluminación típicamente kantiana que abarca una concepción sobre la naturaleza del sujeto y el fin de la historia que ya han sido suficientemente cuestionadas y, como dice Lyotard, “no sólo por Adorno y Wittgenstein”.

Parte fundamental de su ataque lo carga Lyotard sobre lo que anteriormente comentamos respecto a la legitimación y la agonística. Ya sabemos que el criterio tecnológico de la operatividad no servía para decidir sobre lo verdadero y sobre lo justo, pero ¿y el consenso obtenido por discusión?:

“Violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disentimiento. El saber postmoderno no es sólo el instrumento de los poderes. Hace más útil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable.”⁵⁷

En el transfondo, habita una concepción distinta de la noción de sujeto. Éste es ahora visto como “posiciones” atravesadas por mensajes de distinta naturaleza, residiendo su poder como destinatario, destinador o referente en su capacidad para codificar y decodificar. Plantear el problema de la comunicación en términos de “o transmisión manipuladora y unilateral o diálogo libre” es simplificar un problema que exige un nuevo tratamiento. Según Lyotard, ese tratamiento ya no puede ser el de una teoría de la comunicación, sino el de una teoría de los juegos, la única capaz de explicar las tempestades por las que individuos y mensajes pasan en la era electrónica.

En ningún caso este “debilitamiento” del sujeto aboca a la renuncia a la elaboración de una teoría ética. El consenso obtenido como resultado del diálogo entre sujetos libres y cognoscentes no sirve hoy para legitimar las prácticas científicas porque es una concepción basada en un viejo relato: el de la emancipación de la humanidad. Y eso cuando no advertimos el riesgo de manipulación de los sistemas demoliberales, expertos en reimplantar estructuras disciplinarias con la excusa de que “peligran las libertades.”⁵⁸ Así, ya vimos como para Lyotard no era en el consenso, sino en la disensión, donde habían de cargarse las tintas. Como podría decir cualquier seguidor de la hermenéutica derridiana, no es necesariamente en los puntos de síntesis y unión, sino en los de fractura donde “crece el sentido”. Si esto es así, una visión que apoye la legitimidad de mis enunciados en la contribución que ellos pueden hacer a la emancipación del sujeto colectivo, es cuanto menos temeraria.

Por eso...:

“...Es preciso llegar a una idea y a una práctica de la justicia que no esté ligada a las del consenso. El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos del lenguaje es un primer paso en esta dirección.”⁵⁹

Vattimo y el pensamiento débil

El discurso que articula Gianni Vattimo en torno a la postmodernidad debe aparecer en este estudio por dos razones. En primer lugar, proporciona al concepto de lo postmoderno luces que no aparecen en los textos de Lyotard; por otro lado, entra en debate con los “defensores de la modernidad” de una manera más sistemática y conceptualmente elaborada. La fórmula “pensamiento débil”, que tantas veces ha sido últimamente malversada, proporciona una salida al pensar que responde desde la filosofía al vértigo que genera la asunción de lo postmoderno de nuestra condición. Esa apertura de nuevas rutas de estudio se deja leer desde el horizonte de una hermenéutica que, al contrario de lo que sucede con la de Gadamer o Ricoeur, se siente heredera natural de la heideggeriana crítica a la tradición metafísica occidental.

Parte Vattimo de una constatación que parece demostrar irrefutablemente un estado de agotamiento: si la modernidad sólo es viable si concebimos la historia como realización progresiva de la humanidad, entonces es preciso declarar su final, pues ya no es posible ver la historia como proceso unitario. La sospecha había sido proyectada mucho antes; de Marx o Nietzsche a Foucault o Kuhn, pasando por Benjamin o De Beauvoir, ha sido habitual ver cómo la vieja versión agustiniana de la historia es tachada de “representación ideológica”, “valoración descendente” o cualquier cosa por el estilo. Nos hemos acostumbrado finalmente a la idea de que no existe una historia única, sino “imágenes del pasado”. Ya no nos es demasiado difícil aceptar que el axioma ilustrado según el cual el sentido de la historia era la realización de la civilización, no deja de ser la proyección de una visión particular, la del hombre europeo moderno.

No es casualidad que Vattimo tome como maestros de su sospecha particular hacia la filosofía de la historia a Nietzsche y a Heidegger. El entrelazamiento de los dos cimenta el edificio hermenéutico que Vattimo se construye. En el caso de Nietzsche, por tres razones: la liberación del simbólico, la muerte de Dios y el tratamiento de la temporalidad. En el primer caso, estamos aboliendo la vieja contraposición platónica entre realidad y apariencia o, lo que es lo mismo, hemos descubierto todo lo que de construcción poética tienen las verdades objetivas de la metafísica y las ciencias. En el segundo, asumimos que nos hemos quedado solos, que el mundo inevitablemente se seculariza y que ya sólo es posible un pensar de la finitud, hablando de finitud en un sentido que tiene poco que ver con el de los saberes positivos. Finalmente, la revolución de las concepciones linealistas del tiempo, expresada de forma más o menos paródica en la hipótesis del eterno retorno, nos abre hacia una relación radicalmente distinta con el pasado, o mejor, con lo que de él tenemos, que son sus textos. De ahí pasa Vattimo a Heidegger con una facilidad desusada.⁶⁰ Por una parte, nos encontramos con la idea de la “verdad-obra”, que abandona aquella visión según la cual lo verdadero se establece por el grado de *adequatio* de nuestras enunciaciones a una realidad extradiscursiva. Por otra, queda rechazada la matriz subjetividad-objetividad desde la que discurrió la historia metafísica del ser.

Por supuesto, el papel que estos dos autores ejercen en la ontología de Vattimo no es meramente destructivo. Para el filósofo italiano, se abre desde ambos la puerta del nihilismo, que no habría de ser entendido como resignada renuncia a los valores, sino como un pensar más allá de la metafísica, capaz de discurrir sobre “el ser como evento”. Para Vattimo, es en Heidegger donde se perciben en toda su radicalidad las consecuencias de esa “visión eventualista”, pues sólo a partir del autor de *Ser y tiempo* empieza de verdad a elucidarse lo nuevo de nuestra condición:

“...La historia de la metafísica es siempre también radicalmente nuestra historia, precisamente porque nuestra relación con el ser no puede concebirse como relación entre un *sujeto* y un *objeto*. Es cierto, sin embargo, que (precisamente porque nos encontramos *lanzados* siempre en una apertura histórica) tenemos una historia porque el ser tiene una historia, y no viceversa, por más que las dos historias no sean separables.”⁶¹

¿Qué es postmodernidad para Vattimo? Lo de “nuestra condición postmoderna” es algo que Vattimo va a afirmar con menos rotundidad que Lyotard, para el que parece ser algo irremediable. De alguna manera, sentirnos ya en el trayecto de una historia ultrametafísica o no moderna es ser unos ingenuos, pues lo postmoderno aún “debe ser hecho”, por más que todas las cosas que están ocurriendo inviten a creer que una larga época se agota. La primera tentación, la de defender el advenimiento de “otra época”, no haría según Vattimo sino repetir un mecanismo -el dialéctico-característico de la modernidad.

Y sin embargo las circunstancias son, en algún sentido, óptimas. Ya hemos hablado de la devastación sufrida por las concepciones modernas de la historia. También se refiere Vattimo a la rebelión de los “pueblos primitivos o no centrales”, cuya irrupción ha ido socavando seriamente también muchas certezas. Pero, con todo, lo más decisivo para poder creer en una época nueva ha sido la revolución de los mass-media. Tiene Vattimo un enorme interés en dejar clara una cosa: los medios de comunicación no están creando, ni para bien ni para mal, una sociedad más “clara”, “global” o “transparente”. No tenemos, ya nos lo hizo ver Umberto Eco, ni la realización de autoconciencia, como quería Hegel, ni tampoco al siniestro Gran Hermano que todo lo ve, como intuía Orwell. Ahora bien, es precisamente en ese relativo caos originado por el bombardeo mediático donde residen, según Vattimo, nuestras esperanzas de emancipación. Al contrario de lo que pensó Adorno con respecto a la radio -probablemente estaba tan asustado como Charles Chaplin ante las alocuciones radiadas de Hitler a la nación alemana- los media no producen un efecto de homologación general en la sociedad:

“...Pero lo que de hecho ha acontecido, a pesar de todos los esfuerzos de los monopolios y de las grandes centrales capitalistas, ha sido más bien que radio, televisión, prensa han venido a ser elementos de una explosión y multiplicación general de *Weltanschauungen*, de concepciones del mundo.”⁶²

No es la tesis de Hegel la que se ha realizado. Podría pensarse que “la información en tiempo real” está uniendo la historia y la consciencia sin necesitar la mediación del investigador, pero es una sensación “encantada” y muy propia de quienes leen vorazmente periódicos. Es más bien la predicción de Nietzsche la que se está cumpliendo: el mundo verdadero deviene fábula, o mejor, la intensificación de las posibilidades de información difumina la idea de “una” realidad.

Agotado el “principio de realidad”, sólo es viable para Vattimo un “pensar del debilitamiento”, una ontología donde el ser es contemplado a la luz de su propia “retirada” y la verdad se vislumbra en un horizonte débil o “retórico”. Así como la interpretación metafísica del

mundo, obsesionada con afianzar su lugar frente a la vertiginosa caducidad de todo, había vivido de una densísima tela de araña de nociones entregadas a la estabilidad, el pensamiento débil proclama “el extrañamiento”, es decir, la liberación de diferencias:

63 “Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré consciente también de que la mía no es la única *lengua...*”

Ni falta hace subrayar la dimensión ética que esta versión contiene. Vattimo sugiere expresamente la necesidad de una “ética de la interpretación”. Es precisamente en el libro así titulado donde le lanza a Habermas el órdago de la ética:

“Asumiendo su propio destino nihilista, y remitiéndose a una ontología de la reducción -que lleva hasta el extremo la idea heideggeriana de un ser que no puede darse ya como presencia sino sólo como huella y recuerdo, la hermenéutica escapa a un riesgo que no parece del todo sorteado por la ética de la comunicación.”⁶⁴

El debate de Vattimo con los defensores de la tesis de que la modernidad es un proyecto inconcluso es de una naturaleza similar en lo esencial al sostenido en el mismo terreno por Lyotard, si bien no es cierto que los dos defensores de lo postmoderno diga exactamente lo mismo, por más que sus enemigos tiendan a meterlos en el mismo saco, acabando casi siempre por juntarlos con Foucault, Derrida o Kuhn bajo rótulos como “irracionalismos”, “relativismos” y similares.

Respecto a Lyotard, ya hemos aclarado que la manera de asumir lo postmoderno es sustancialmente distinta. Una divergencia decisiva tiene que ver con la intuición que implica postmodernidad y “fin de la historia”. Vattimo no discreparía de una primera lectura de la tesis lyotardiana que, inspirada en los textos de Nietzsche, Heidegger y Foucault, celebra el fenómeno como final del subjetivismo-humanismo moderno, es decir, de la ideología imperialista del capitalismo. Que eso sea para Habermas neoconservadurismo sólo puede servir para provocar corrientes de simpatía entre Lyotard y Vattimo. Sin embargo, pese a que Lyotard acierta cuando apuesta por no lamentarse nostálgicamente ante la pérdida de los grandes relatos, el camino que toma ante esa situación es -para Vattimo- casi tan equivocado como el de Habermas. En realidad, a Vattimo ni siguiera le convence demasiado lo de los grandes relatos, pues apunta a una consideración catastrofista, entendiéndolo en el sentido de creer que la modernidad es algo que se puede tranquilamente dejar a la espalda.

Es un error parecido, argüiríamos siguiendo a Vattimo, al cometido por Richard Rorty, quien parece intuir que la postmodernidad es en realidad consecuencia de la pérdida de importancia sufrida por la filosofía en nuestro tiempo. Dicho de otra forma, para Rorty, el problema de la legitimación a partir de la historia ha caído en desuso, de ahí que quizá sólo reste hacer una historia de las sucesivas legitimaciones, como si estuviéramos en situación de declarar toda forma de legitimación histórica como error. Para Vattimo es justo lo contrario, es precisamente la necesidad de problematizar el tema de la historia como “raíz de legitimaciones” lo que caracteriza a la postmodernidad.⁶⁵

En suma, no basta declarar invalidada cualquier forma de legitimación por referencia a la historia, error en el que caerían tanto Rorty como Lyotard. Este último habría sido incapaz de responder a la heideggeriana llamada del *An-denken*, que concentra todas las expectativas en la

relación con un pasado cuyo juego de determinaciones sólo es visible precisamente ahora, en un momento “débil” o “de ocaso”. (Quizá a los ojos de un heideggeriano no resulte suficientemente buena la relación con el pasado de aquellos autores que, como Lyotard -o Foucault-, no guían expresamente su literatura hacia el horizonte de la hermenéutica. No hay que olvidar que Vattimo declara la hermenéutica como “*koiné* filosófica de los ochenta”⁶⁶ Por otra parte, se nos antoja forzada la interpretación de Lyotard, demasiado basada en la lectura de *La condición postmoderna*. A lo largo de su obra, Lyotard ha definido la postmodernidad como era de la *anamnesis* y se ha servido de forma pregnante de vocablos como *melancolía* y *olvido*. La posición del “inventor” de la postmodernidad es más compleja de lo que se cree Vattimo) Mucho más firmes parecen ser los pasos de Vattimo cuando se trata de enfrentarse a los herederos de la teoría crítica. Para dejarlo claro desde el principio, Vattimo acusa a Habermas y compañía de “terapeutas de la filosofía”, es decir, de considerar viable el proyecto emancipatorio de la modernidad diagnosticando como “accidentes, enfermedades o desviaciones” fenómenos como Auschwitz.

Lo que aquí se está ventilando es, en primer lugar, un conflicto académico. Hablaríamos así de dos hermenéuticas. Una arrancaría de H.G. Gadamer, maestro de Vattimo en Heidelberg, y, según cierto *clishé* que ha hecho fortuna, “urbanizador en *Verdad y método* de la provincia heideggeriana”. Según Vattimo, Gadamer no hace sino traducir la escritura de *Ser y tiempo* al lenguaje que precisamente Heidegger convierte en objeto de su *destruktion*. El camino de la llamada “hermenéutica contemporánea” sería sospechoso porque amalgama la tradición hegeliana del espíritu absoluto -puesto al día bajo el rótulo “historia efectual”- con el ideal kantiano de un sujeto autotransparente y ahistórico. Nos encontramos entonces de una tacada la *Fenomenología del espíritu* y la *Crítica de la Razón Pura*; todo ello en el mismo saco que Heidegger. Demasiada acrobacia. El resultado, según Vattimo, sería una experiencia de la verdad en clave de integración no conflictual de los interlocutores al horizonte de la tradición cultural. El problema salpicaría también a los otros hermenéuticos neoilustrados, que resultarían más solidarios de la comprensión gadameriana de lo que ellos mismos creen. No se acierta a captar la radicalidad del gesto heideggeriano porque se sigue determinando al ser en genitivo subjetivo, es decir, se habla de “la historia del ser”, cuando en Heidegger el ser no es otra cosa que historia. Así, la órbita hermenéutica desde la que se articula el discurso de Gadamer no es capaz de ir más allá del díptico lenguaje-tradición. Si dice Vattimo que esta acusación implica también a Habermas y Apel es porque su hermenéutica, rotulada como “teoría del diálogo”, no es tanto un intento de poner en tela de juicio los contenidos de la tradición cultural, como una descripción de las condiciones de la experiencia humana, codificada a través del diálogo, en términos de trascendencia o esencia universal.

Más allá de la cuestión de las hermenéuticas, por cierto muy de moda desde los ochenta, parte de la querrela salpica también la lectura de Adorno y su “ontología negativa”. Desde una postura que para Vattimo es resignada, Adorno reconoce como utópica la pretensión de una reconciliación estética, pero le concede valor en tanto que instancia crítica capaz de afrontar la negatividad de lo real. El error siempre es el mismo. Por eso Vattimo siente que su lectura de Nietzsche es mucho más entregada que la del francfortiano. Adorno sigue adorando a un ser muerto, sigue amparándose como Kant en la trascendencia para pactar con la inagotable alteridad del ser, cuyo carácter efímero lleva a una angustia insoportable. Sólo desde la ironía del pensamiento débil, versión postmoderna de la mirada trágica de Nietzsche, parece posible “seguir pensando” según Vattimo.

La polémica con los textos de Adorno es mucho más amplia, pero lo que nos interesa es su proyección en el debate del momento, donde Vattimo se siente fuerte para declarar el “fracaso de las teorías de la comunicación”. Veamos como caracteriza a sus enemigos:

“Desde este punto de vista resulta emblemático el pensamiento de Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, ambos vinculados de modo diverso a la herencia del marxismo crítico, de la hermenéutica y de la filosofía del lenguaje, pero movidos sobre todo por una potente inspiración neokantiana que se asocia a una determinada interpretación del psicoanálisis.”⁶⁷

Desde esta perspectiva, el ideal de la “comunidad ilimitada de la comunicación” funciona como traslación del kantiano imperativo categórico. Moviéndose dentro de ese horizonte y suponiendo una exigencia intrínseca de veracidad al juego lingüístico, Apel y Habermas se entregan a la detección de aquellos obstáculos a la transparencia comunicativa que ponen los sujetos o las sociedades. La meta final sería doble: por un lado, un individuo libre de prejuicios en sus valoraciones de los hechos, por otro, la progresiva autoconciencia de la sociedad a partir del esfuerzo de las ciencias humanas.

Un habermasiano aclararía que la referencia de este planteamiento no sería una “conciencia genérica extramundana”, sino la sociedad histórico-real, cuyas determinaciones pueden ser reconstruidas de forma empírica, pero teniendo los resultados de esa reconstrucción valor crítico-normativo. La onda es más o menos la misma que la de Sartre y tantos otros: la función del pensador es la de encontrar los medios por los cuales el saber que la sociedad tiene de sí misma se puede articular en medios no alienados.

Ya sabemos porque todo esto no puede aceptarse desde la teórica postmodernista. Se está jugando con un marco de sentido cuya obsolescencia ya habría sido demostrada. La promesa de la realización de la autotransparencia se ha vuelto imposible porque estamos inmersos en una situación absolutamente entrópica o de multiplicación de los centros de historia. Es en ese “salir a lo heterogéneo” donde radican, según Vattimo y otros autores las esperanzas de emancipación.

IV POSTMODERNIDAD Y TEORÍAS DE LA DIFERENCIA

El problema de este apartado radica en la dificultad de aislar y extraer el concepto de diferencia de toda la polémica que acabamos de presentar. Literalmente, la diferencia es el acto de diferir, lo que hace que dos cosas no sean la misma, que una sea una y la otra sea otra distinta. Igualmente, se puede diferir en el tiempo, la misma cosa pasa de ser A a ser B, lo que da alguna manera rompe el primer axioma de la lógica aristotélica, algo que a nuestro entender empieza el pensamiento occidental a advertir en todas sus implicaciones a partir del hegelianismo.⁶⁸ Eso tan obvio es la diferencia; ¿por qué entonces tanta literatura en torno a ella?, ¿por qué se habla tanto de la *differance* de Derrida o del “feminismo de la diferencia”? ¿y por qué títulos como *La diferencia* de Lyotard, *Repetición y diferencia* de Deleuze o *Lo mismo y lo otro* de Descombes?

Muy a grandes rasgos, habríamos de dejar claro que no es simplemente un problema del postmodernismo; en realidad, es el de final de siglo un momento donde toda la filosofía que parece capaz de afrontar problemas serios no habla de otra cosa que de la relación del sujeto con lo que le es heterogéneo, la normativización de la pluralidad o la unidad de la historia. Y eso, con una u otra solución, está siendo caballo de batalla de la teoría crítica tanto como del postmodernismo.

Si son estos últimos los que parecen haber hecho bandera de la diferencia es en gran medida por la toma de conciencia que en Occidente viene produciéndose respecto a la presencia de las culturas periféricas o, por seguir la afortunada fórmula de Baudrillard, “los pueblos del espejo”. No es casualidad que a partir de los últimos años cincuenta, coincidiendo con apariciones literarias tan importantes como *El pensamiento salvaje*,⁶⁹ de Levi-Strauss, el género cinematográfico del *western* deje de contemplar a los indios piel roja como simples muñecos de feria que caen con gran plasticidad del caballo antes los disparos del *winchester*.⁷⁰

Las implicaciones de la cuestión van mucho más allá. Nosotros vamos a centrarnos brevemente en el ámbito de la teoría feminista porque es el que ha abierto algunos de los espacios de debate más densos. Creemos necesario alumbrar la cuestión desde el horizonte de sentido que mediado el siglo abre Simone De Beauvoir con *El segundo sexo*, donde se plantea el tema de la alteridad desde la problemática de “género” y se empieza a marcar distancias críticas con respecto al desarrollo de las tradicionales teorías de la emancipación, léase marxismo y psicoanálisis.

La mujer es lo otro. Partir de esa consideración “humillante” es necesario para atisbar el sentido del giro experimentado por el feminismo desde De Beauvoir, quien somete el juego de la verdad a un sistema de sospecha no muy distinto al que, por ejemplo, ejerció Marx en su momento respecto de la conciencia burguesa, sólo que De Beauvoir no hablará de clases sino de sexos. De una u otra manera, el hombre es “el creador de sentido”; ante eso, la mujer es “lo otro”, con todo lo que ello implica.

“La mujer se determina y diferencia con relación al hombre, y no éste con relación a ella; ésta es lo inesencial

frente a lo esencial. Él es el Sujeto, él es lo Absoluto: ella es el Otro.”⁷¹

En lo que esta afirmación tiene de acusación -y es mucho más que eso-, no sólo salpica a las fuerzas de la reacción: marxismo y psicoanálisis aparecen también cómodamente instalados en ese lodo. No es fácil oponerse a ellos porque son la tradición de la que proviene De Beauvoir. Además, por ejemplo Engels es el primero en trazar algo remotamente parecido a una historia de las mujeres.⁷² Engels acierta, según De Beauvoir, cuando explica que los destinos de mujer y socialismo van unidos, pero olvida que la opresión que sufre es doble: en la fábrica, sí, y en eso su destino revolucionario se asocia al de la clase proletaria tal y como Marx la define en *El Manifiesto Comunista*, aunque también en la casa, donde sufre los efectos de la dominación patriarcal. El *homo oeconomicus*, es una entidad lo suficientemente abstracta para atreverse los marxistas a reducirlo toda a ella; por eso no basta con reconocer la discriminación de la mujer; no se puede simplemente deducir de la existencia de la propiedad privada.⁷³

La relación con el psicoanálisis se escribe en términos parecidos. Freud descubrió algo esencial: el cuerpo, pero no en el sentido de la psicofisiología sino en tanto que experiencia humana o “de sentido”. Sin embargo, las estructuras de comprensión de que se sirve el psicoanálisis conducen a un monismo sexual que, en última instancia, es una abstracción tan grande como la marxiana, pues es igualmente incapaz de abarcar la compleja singularidad de la existencia, algo que el Foucault de *Historia de la sexualidad* advierte cuando denuncia la omnipresencia de la “hipótesis represiva” en el discurso freudiano. La perspectiva de la De Beauvoir de *El segundo sexo* es claramente existencialista:

“El valor de la fuerza muscular, del falo o de la herramienta, no podrían definirse sino en un mundo de valores: ese valor es determinado por el proyecto fundamental del existente, que se trasciende hacia el ser.”⁷⁴

En aquel momento, Simone De Beauvoir vislumbraba el peligro de un feminismo “esencializador” o “naturalizador”, un movimiento de liberación de la mujer que repitiera los errores de las viejas teorías emancipatorias o que, por intentar prescindir demasiado de ellas, se creyera capaz de redimir a la “mujer pura o inocente”. La experiencia existencial femenina no se reduce, como ya hemos visto, a las variables que fueron centrales en Marx o en Freud, pero tampoco se puede renunciar a una verdad crucial: las posibilidades del sujeto vienen determinadas por una serie de estructuras que le trascienden.

Cuando toda esta serie de intuiciones sobre la “alterización” de la mujer ven radicalizados sus efectos teóricos, entonces empezamos ya a bordear el debate sobre la postmodernidad. El razonamiento de partida es básico: la referencia a eliminar es la esencialista; si tanto las teorías decimonónicas de la emancipación como el llamado feminismo radical caen en la búsqueda de algún tipo de instancia ahistórica, entonces es preciso erigir un nuevo marco de sentido para salvar el feminismo en la era tardoindustrial.

La forma más peligrosa de esencialismo sería la construcción acrítica de un “nosotras”. Partir de complejos victimistas y suponer un yo puro que habría sido históricamente condenado al silencio puede conducir a posturas cuyo mayor vicio sea el de repetir todos aquellos gestos contra los cuales se pretende estar. Si se habla tanto ahora de la necesidad de una historia de las mujeres es porque se parte de la base de que éstas no son el simple producto de una ausencia o del deseo y

afán violador del hombre. En este sentido se pronuncia Donna Haraway, quien al desacreditar la posición de una autora rival,⁷⁵ advierte de la necesidad de no desactivar el potencial que conlleva la alteridad:

“La versión de Catherine McKinnon del feminismo radical es, en sí misma, una caricatura de las tendencias apropiadoras, incorporizantes e integradoras de las teorías occidentales de la acción en busca de identidad.”⁷⁶

La vinculación de este orden crítico a los textos de Michel Foucault es insoslayable. La figura imaginaria del *cyborg* a la que se suele referir Donna Haraway se inspira tanto en personajes de novela y cine de ciencia-ficción como en aquel famoso texto de *Las palabras y las cosas* en que declaraba al hombre como una huella en la orilla de la playa, un “pliegue histórico en el orden de las cosas”. En la misma medida en que el hombre es un efecto de poder o, para ser menos punzante, el resultado de una elaboración, el *cyborg* del que habla Haraway sería un producto de las modernas tecnologías del cuerpo. Esa convicción no lleva necesariamente al victimismo: simplemente la identidad de la mujer es mestiza; como diría Foucault, “en el origen no hay sino el disparate de las cosas.” Esa intuición debe también influir en el modelo de resistencia en que creamos. En esa onda resulta fácil entender porque es el último Foucault el que ha influido más en los actuales feminismos. Una vez ya se ha realizado esa minuciosa cartografía del poder en la que se suele reconocer la genialidad del autor de *Vigilar y castigar*, es importante ver cómo “la hermenéutica del sujeto” apunta al reconocimiento de formas de autodefensa en las que el tratamiento del sí mismo no está ya necesariamente alejado de las líneas planteadas con la Ilustración. En realidad, esa tradición se nos presentaría tan polisémica y repleta de direcciones diversas y atractivas que al final quizá el enemigo a batir sea mucho más algo así como el humanismo que la propia Ilustración. (Hablamos aquí de humanismo en el sentido de Heidegger o Foucault) Así, cuando Foucault habla de la obligación de construir el propio yo o de la necesidad de asumir una ética de la responsabilidad no está tan lejos como parece del Kant que hablaba de la *Aufklärung* como salida del hombre de “su culpable minoría de edad”.⁷⁷ No es extraño que en algún pasaje Gilles Deleuze considere a Foucault un “Kant radicalizado”.

Pasando ya a enfocar directamente la cuestión de la postmodernidad, debemos tener claro que la relación del feminismo con toda la teórica surgida a partir de *La condición postmoderna* es tensa. Parece haberse descubierto no obstante una posible afinidad. Como explica Seyla Benhabib:

“...Han descubierto sus afinidades en la lucha contra los grandes relatos de la Ilustración Occidental y la modernidad.”⁷⁸

En ese artículo, Benhabib se hace eco de algunas teorizaciones que definen postmodernidad como adhesión a tres defunciones: la del Hombre, la de la Historia y la de la Metafísica. En el primer caso, parece que ya no hace falta ser estructuralista para reconocer, si no que el hombre es una ficción o un artefacto de sentido, sí al menos que es un ser atrapado en las “cadenas simbólicas”. En el segundo caso, puede no necesariamente suscribirse la tesis del fin de la historia y, sin embargo, ver claro que la vieja idea que animó el pensamiento hegeliano respecto a la unidad del devenir histórico, idea que a su vez sustenta al gran relato del progreso, ya no resulta sostenible. Finalmente, hablan de la muerte de la metafísica porque la vieja pregunta por la estructura esencial de lo real ha sido desenmascarada como estrategia de dominación a través de la ficción de un más allá del cambio y el dolor.

Esos tres postulados típicamente postmodernistas son compartibles según Benhabib siempre y cuando se “traduzcan”. Así diríamos “Desmistificación del sujeto masculino de la Razón” y no Muerte del Hombre. De igual manera, no diremos Muerte de la Historia, sino “Generización de la narración histórica”. Finalmente, hablaremos del escepticismo feminista hacia la Razón Trascendental más que de Muerte de la Metafísica. Y como en toda traducción, hay un “goteo de sentido” o, para ser más precisos, feminismo y postmodernidad -siempre según Benhabib- parten de posturas similares para dirigirse hacia consecuencias divergentes.

Nosotros, no obstante, y por aquello de no olvidar el enfoque que le damos al apartado, podríamos comparar el ciclópeo artefacto teórico de la dialéctica con el mecanismo típicamente postmoderno de la diferencia. Traducido al orden feminista, la diferencia sirve para tener presente que la liberación de la mujer no puede ser interpretada desde los mismos parámetros que la construcción dialéctica del sujeto.

Una perspectiva interesante respecto a toda esta problemática nos la proporciona esa misteriosa ficción del *cyborg* a la que ya nos hemos referido. Inspirado muy directamente en la replicante Rachel ⁷⁹, de *Blade runner*, el *cyborg* es un arma teórica construida para la resistencia. Con él, Donna Haraway pretende echar luz respecto del problema de la identidad en un momento en el que ya no nos podemos negar a reconocer que las sociedades han cambiado. En una “lista de transiciones” explica cómo se ha pasado de órdenes típicos de la “representación” a otros de “simulación”.⁸⁰ Así, habríamos pasado de la novela realista burguesa a los relatos de ciencia-ficción, de la profundidad a la superficie, de la categoría de decadencia a la de caída en desuso, de la dualidad naturaleza-cultura a la relación diferencial, del trabajo a la robótica, de la mente a la inteligencia artificial, del patriarcado capitalista blanco a la informática de la dominación... Ya no se puede dejar de asumir la realidad del cambio. Ese cambio genera la necesidad de fuentes frescas de análisis y acción, pues como viene demostrándose históricamente, nuevas tecnologías generan nuevas subjetividades. Como nos enseñó McLuhan, el “yo tipográfico” de la galaxia Gutemberg es sustancialmente distinto del hombre de la era electrónica.

¿Cuál es la alternativa ante el incontenible huracán del cambio? Si para algo sirve la sensibilidad abierta por los postmodernos, según Haraway, es para comprobar que no valen las posturas apocalípticas. No hay posibilidad de destruir las máquinas o, en este caso, los circuitos integrados. Además, y siguiendo la enseñanza de McLuhan, no es sólo que la corriente nos empuje, es que procedemos de la corriente misma, somos ya de alguna manera *cyborgs* como Rachel. La estrategia inteligente no es otra que la de volver favorable la tecnociencia, pero para eso es imprescindible “pensarnos a nosotros mismos como *cyborgs*” pues en la superficie de nuestro cuerpo, se están hoy mismo trazando líneas de saber y poder que están rompiendo las viejas dualidades. En ese sentido, el *cyborg* es precisamente una figura de frontera, un individuo “postgenérico”, lo cual en el ámbito específico del feminismo supone la devastación de la vieja meta de una experiencia pura u originaria de lo femenino.

En conclusión, podemos convenir -siguiendo la línea de discurso que estamos siguiendo- que la mujer es una aparición histórica, un “pliegue” surgido en el universo de las prácticas histórico-sociales. Como diría Foucault, los cuerpos tienen una historia política. Sólo desde este a

priori parece resultar factible en el feminismo postmodernista una teoría de la emancipación para la era de las computadoras.

II BAUDRILLARD: EL PENSAMIENTO MILENARISTA

I INTRODUCCIÓN. ¿BAUDRILLARD, POSTMODERNO?

Una noche de la primavera de 1991 el pensador francés Jean Baudrillard aparecía por primera y -nos tememos- última vez en una de las televisiones públicas de España*. A lo largo del invierno de ese año el diario *Liberation* había ido publicando los controvertidos artículos escritos por el filósofo al hilo de la Guerra del Golfo, a la que acusaba de “no haber tenido lugar”. El programa era presentado por Concha García Campoy en la segunda cadena -reputada como la dedicada a la cultura- y solía consistir en un debate entre dos intelectuales identificados como de tendencias opuestas. En esta ocasión, se presentaba al público la polémica sobre la postmodernidad, asignándose a Fernando Savater el papel de defensor de los “valores de la modernidad ilustrada”. En el momento señalado para el comienzo del programa disputaba Severiano Ballesteros los últimos hoyos del Open de Australia que, por cierto, acabó perdiendo. Hubo desempate y se optó por mantener la conexión hasta el final, prolongándose unos tres cuartos de hora. Avisaron a la presentadora de que disponía de unos pocos minutos para su debate. Visiblemente nerviosa por tan embarazosa situación, trató de salvarla sometiendo a los invitados a una rápida rueda de preguntas sobre temas generales. Mientras Savater, en un claro intento de aliviar el trance de García Campoy, contestaba de forma concisa y aparentemente animosa a las preguntas, Baudrillard respondía con monosílabos, mostrándose visiblemente enojado por lo que sin duda consideró una humillación por parte de TVE.

Desde aquel incidente, hemos sabido aquí de Baudrillard por los artículos que *El Mundo* traduce de vez en cuando de *Le Monde*, donde también escribe habitualmente Bernard Henri-Levi. Se habla de él con frecuencia en las publicaciones de los departamentos universitarios de semiótica o teoría de los lenguajes e incluso sabemos que *De la seducción* es lectura obligatoria para algún curso de la licenciatura de filología. Aparte, es indiscutible el éxito de ventas de los libros que, a un ritmo de uno cada dos años, traduce *Anagrama* de la francesa *Galilée*. Curiosamente, apenas se han publicado aquí trabajos sobre el autor, al cual se ha comparado en alguna ocasión con Cioran por su presunta asistematicidad, excusa que a nuestro entender oculta la concepción de Baudrillard como “literato” y no como pensador capaz de defender un discurso mínimamente homogéneo.

Al hilo de la etiqueta de postmoderno, que sí hemos decidido tomar en consideración, seguimos la senda del segundo Wittgenstein, que acuñó la denominación de “aires de familia” para aportar un criterio de acotación de los distintos juegos de lenguaje. Así, resulta aceptable la etiqueta cuando pensamos en Baudrillard como un teorizador de los simulacros. (En ese sentido recordamos la clasificación de Donna Haraway en *Manifiesto para cyborgs*⁸¹, cuando determinaba las categorías de un nuevo orden histórico encerrándolas bajo el rótulo de “simulación”, que habría relevado al orden moderno de la “representación”). Y si suena a postmoderno hablar continuamente de los simulacros, igualmente característicos de esa prosodia son la “seducción”, los “fenómenos implosivos”, la cultura de “los media” o las “realidades virtuales”... todos ellos habituales en la jerga

del pensador francés.

Todavía dentro de este esfuerzo de ubicación intelectual de nuestro personaje, interesa decir que no siempre sus libros fueron una colección de artículos más o menos deslabazados como parece que sucede ahora. Inicialmente, Baudrillard vivía vinculado, allá por los últimos sesenta, al movimiento postestructuralista en su rama más directamente conectada con la semiología de Roland Barthes⁸², quien desde los años cincuenta -en la órbita de Saussure- había propuesto una ciencia general de los signos a modo de crítica de las ideologías del capitalismo avanzado. Empieza a hablarse entonces de semiótica y de deconstrucción. A nuestro entender, obras del Baudrillard de aquella época como la excelente *El sistema de los objetos* (1968) siguen más fielmente el rastro barthesiano que cualquiera de las que conocemos de Jacques Derrida, considerado como pope de la deconstrucción y acostumbrado a vérselas más habitualmente con los textos de la tradición literaria y filosófica que a lanzarse a la crítica de los modelos de consumo o las estrategias de poder diseñadas desde los media.

Esa época “escolar” de Baudrillard quedaría superada mediados los setenta, cuando aparece *El intercambio simbólico y la muerte*. Ese ensayo supone la ruptura con la familia estructuralista, cuyo universo conceptual característico ha sido considerado recientemente por Vattimo como “*koiné* de la década de los setenta”.⁸³ Abandonada la lengua madre, nos empezamos a encontrar el Baudrillard de tono milenarista, el que difumina más decididamente los márgenes entre el discurso filosófico y el literario y el que envenena los pozos de casi cualquier relación con tradiciones teóricas identificables.

¿Qué es ese Baudrillard que ya no se deja observar como semiólogo?: ¿sociólogo? ¿filósofo político? ¿periodista? Arthur Kroker, que lo considera un “Marx radicalizado”,⁸⁴ lo sitúa en la onda de Nietzsche y lo tilda de “teórico del nihilismo”. Lo que a nosotros nos interesa es valorar en una medida aproximada la significación de este autor que se ha convertido en protagonista habitual de los debates sobre la postmodernidad y el fin de una era. Algunas de sus intuiciones han tenido enorme repercusión. Por ejemplo, en 1977 saltó a la fama por atreverse a reivindicar la necesidad de “olvidar a Foucault”, quien se encontraba por aquel entonces en la cima de su gloria académica. En los ochenta hizo fortuna su teoría según la cual la seducción habría sido la auténtica maldita de la cultura occidental. La idea de que nuestro modo de vida se habría construido desde la exclusión de los muertos es tan enigmática como la que determina que el “asesinato de lo real” es el fenómeno característico de nuestra era, o la que osa predecir que “el año 2000 no tendrá lugar” porque la historia, más que finalizar, ha detenido su avance para encontrar su propia curva e iniciar un camino regresivo a través de los media.

Creemos posible articular todas estas complejas nociones en un discurso compacto o, al menos, inteligible. Manejaremos en algún momento de nuestra investigación la hipótesis de Arthur Kroker, para quien en la figura de Baudrillard se encontrarían al fin dos líneas de pensamiento cruciales, la de Marx y la de Nietzsche; pudiéndose entonces situar a nuestro personaje en lo que Kroker llama la “línea trágica” de la tradición crítica heredera de Weber. Nosotros, que consideramos algo forzada esa comprensión, nos quedamos más con el Baudrillard intransferible del lenguaje milenarista y, muy especialmente, con el que rompe con la lógica interpretativa de la modernidad y sus defensores que, desde Marx y Freud hasta Habermas, pasando por Levi-Strauss

y Foucault estarían presuntamente funcionando con categorías obsoletas, incapaces de inteligir el “universo simulacional” del final del milenio.

Para ordenar nuestra investigación, hemos arbitrado una estructuración temático-cronológica a sabiendas de que resulta forzada y de que con ella estaremos ejerciendo violencia sobre el modelo escritural del autor, poco dado, sobre todo a partir de los ochenta, a ajustar sus escritos a las reglas del ensayo filosófico al uso. En el primer apartado, veremos como Baudrillard se posiciona ante la tradición marxista ya desde los primeros setenta y certifica el fracaso de la economía política, la cual habría de ser sustituida por una “crítica de la economía política del signo”. Pasaremos luego al Baudrillard que apuesta por la muerte del sujeto, pero que lo hace desde la mirada del “otro” que se le resiste, el objeto. En el tercer capítulo explicaremos porque Baudrillard afirma que la nuestra es la era del “fin de lo social”. Esa intuición es solidaria de otra muy corriente en la literatura postmoderna, la del fin de la historia, si bien Baudrillard hablaría de la “deshistorialización del mundo”. Al hilo de sus críticas a los partidos de *gauche* que subieron al poder en Francia a finales de los setenta y de sus trabajos sobre la cultura de la disuasión de la Guerra Fría o la autodisuasión de la Guerra del Golfo, analizaremos la transformación de la política en un orden simulacional, siempre con los media en el papel estelar. Finalmente, enlazando con la sensibilidad del Baudrillard más reciente, articularemos la teoría del “final de la realidad”, que aunque ha sido específicamente tratada en su ensayo de 1955, *El crimen perfecto*, atraviesa como intuición inquietante sus obras anteriores.⁸⁵

II EL FINAL DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Baudrillard y la filosofía

Qué sea exactamente Baudrillard o qué suerte de justicia en tanto que pensador de peso haya que hacerle no es tarea que nos tenga excesivamente en vilo. Sabemos que se le considera inicialmente como postestructuralista en la línea abierta por Barthes. Tal categorización le situaría como lo que habitualmente denominamos un semiólogo al que, por su costumbre de afirmar el agotamiento del modelo crítico de la economía política, podría añadirse además el calificativo de “postmarxista”. Ese “joven Baudrillard” coronaría su discurso presentando su alternativa, a la que llama “crítica de la economía política del signo”, tal y como lo manifiesta expresamente en *El espejo de la producción* (1975). A partir de *El intercambio simbólico y la muerte* (1976) abandonará la obsesión semiológica, centrándose en la crítica del modelo simulacional de la experiencia, lo que le valdrá en los ochenta la denominación de postmoderno. En realidad, lo que le sucede es que sus convicciones giran de forma notable. Si en un principio presentaba su discurso como “semiurgia radical” era porque consideraba inaceptable el prejuicio de las viejas teorías basadas en el “modelo de la producción”, incapaces de entender la prevalencia de los signos en las sociedades contemporáneas. El planteamiento, a partir de 1976, no es tanto que resulte opuesto como que se haga más complejo, pues mantiene la visión de la sociedad como un gran sistema de signos. Y es que ahora descubre la enfermedad actual de la civilización: los signos proliferan de forma abrumadora precisamente porque quien los produce es un mundo muerto. Si descubrimos por todas partes los signos de la historia, de nuestra socialidad o incluso de la realidad misma es porque el mercado demanda esos signos, lo cual no podría suceder si aún estuvieran vivas todas esas instancias que tomamos tranquilamente como verdaderas. Quizá el actual Baudrillard sea un semiólogo, pero es bastantes más cosas que eso.

Hablaremos en este capítulo de ese joven Baudrillard que apostaba por la liquidación de aquel modelo marxista en el seno del cual, y como cualquier intelectual francés, -no olvidando nunca el toque existencialista- se había formado intelectualmente.

Antes de atacar directamente el problema que nos preocupa -la obsolescencia del modelo de

la economía política- nos interesa aclarar en relación con la posición filosófica de Jean Baudrillard algunos aspectos que son básicos y que muy bien podríamos entender como sus principios, pues atraviesan las tres décadas de producción literaria de nuestro autor y constituyen el marco de sentido desde el que se vertebra su pensamiento. Los dos primeros, la quiebra del esquema tradicional de comprensión del sujeto y el sentido, y el agotamiento del modelo tradicional de la referencia, no convierten ni a Baudrillard ni a las demás literaturas postmodernas en pioneros de nada, por más que la manera baudrillardiana de afrontar por ejemplo el problema del sujeto -lo veremos en el próximo capítulo, dedicado a “la venganza del objeto”-, resulte original y sorprendente. El tercer principio, la denuncia a la tradicional “condena moral de los signos”, sí es muy específicamente de Baudrillard.

Respecto al primer principio, Baudrillard dice en *El crimen perfecto*:

“...algo hay (afortunadamente) en el sujeto irreductible a la identificación”.⁸⁶

El razonamiento enlaza directamente con la crítica nietzschiana del *principium individuationis* del platonismo, la *destruktion* heideggeriana del pensar metafísico subjetivista o, si queremos, con esa literatura maldita de la “novelística libertina francesa” o Rimbaud de la que tantas veces habla Bataille. La noción de sujeto, que se presenta históricamente como simple, pero que es una de las más elaboradas, es el resultado de un proyecto cuya culminación sería el logro de la autotransparencia, entendida ésta en el sentido del socrático “conócete a ti mismo” o en el de la autoconciencia hegeliana. La idea ya tiene tiempo, pero constituye una intuición indispensable para entender el desarrollo de la filosofía contemporánea: la singularidad de la experiencia es irreductible al *cógito*.

Respecto al problema de la referencia, es notorio que hasta autores nada postmodernos reconocen la crisis e incluso la clausura del modelo referencial en tanto que sostén de una teoría criterial de la verdad. Por servirnos de la fórmula de Hillary Putnam, “...la significación se ha hecho pedazos”.⁸⁷ Naturalmente, Baudrillard es bastante más apocalíptico:

“A decir verdad, no queda nada sobre qué fundarse. No nos queda más que la violencia teórica. La especulación a muerte, cuyo único método es la radicalización de todas las hipótesis”.⁸⁸

Hemos leído muchas veces a Baudrillard dirigiéndose a este tema para criticar el esquema marxista que fundamenta el valor de cambio en el referencial del valor de uso, es decir, que condiciona la emancipación a la recuperación del uso, esclavizado en la sociedad de clases por el cambio. Dicho esquema se desfonda porque el triunfo en la civilización contemporánea de lo que Baudrillard llama “el juego estructural del valor” ha suprimido -o mejor, por seguir la terminología baudrillardiana, ha llevado a “rarefacción”- las referencias del sujeto, substancia historia, significación o incluso producción, pilares sobre los que se sostiene la crítica de la economía política y sus correspondientes promesas revolucionarias. Es como si el signo se hubiera liberado de la fuerza de gravedad que le daba peso; de ahí que un modelo como el marxista, que todavía para Baudrillard es referencial, se ve reducido en la actualidad a la impotencia. No es sólo, como dice Putnam, que la referencia haya estallado o que nos tengamos que tomar el trabajo, a falta de una teoría criterial de la verdad, de vincular la cuestión de la objetividad a los “juegos del lenguaje”. Es que los signos se han emancipado; han superado la “arcaica” necesidad de significar o denotar cosas. Es lo que por ejemplo le ha sucedido al capital en la economía postindustrial: liberados sus signos

de los reales de la producción a través de la especulación y la lógica inflacionista del consumo, se lanzan a una especie de conmutación permanente, convirtiéndose en lo que la antropología estructuralista llamaría “significantes flotantes”. Y así ocurre a todos los niveles, porque la moda se ha liberado de lo bello y de lo feo, la izquierda de las masas, los objetos de su utilidad, los media de la verdad...

Vemos como este segundo principio del agotamiento del pensar de la referencia nos conduce por vía directa al tercero, que hemos considerado como el más genuinamente baudrillardiano: la condena de los signos. Sería demasiado simplista decir que Baudrillard es un reivindicador de los signos, por más que tal impresión sobrevenga a quienes sólo han leído *De la seducción*. Ya sabemos que desde Saussure es prácticamente un santo y seña reconocer todo eso de la “autonomía del significante”, pero Baudrillard -ya lo hemos empezado a ver- está muy lejos de pensar que esa proliferación de valores vacíos o arreferenciales propia de la sociedad de consumo y del capitalismo financiero haya de ser recibida de forma entusiasta. Sí es no obstante cierto que, en un sentido distinto, nos recuerda frecuentemente que no son el sexo ni la locura los verdaderos malditos de la civilización, sino la seducción, juego ritual por excelencia y única “instancia” que la *ratio* occidental ha sido incapaz de dominar. En esto se cifra la condena moral de los signos: la seducción siempre es del demonio. Y el maquillaje, la teatralidad, el simulacro, el ritual calculado de los gestos, las palabras y los silencios son sus atributos. Que nadie piense que esa condena se ha superado; todo lo contrario. Hoy, la delicadeza de los buenos sentimientos o la indelicadeza del deseo mantienen el rechazo a la “hipocresía del maquillaje y de la convención”.

“Creemos en una verdad oculta de las relaciones de fuerza, cuyos signos serían la superestructura expresiva, siempre sospechosa de desviación de la realidad y de mistificación de las conciencias. Creemos en una verdad sexual escondida del cuerpo, de la que éste no sino la superficie de desciframiento.”⁸⁹

A esta reivindicación de la seducción podemos llamarle “estética de la existencia” o cualquier cosa por el estilo. Lo que está claro es que pone a Baudrillard en la senda de Nietzsche, aunque sea un Nietzsche que, por ejemplo, recuerda poco al de Deleuze y Guattari, extremo al que nos referiremos más adelante. La baudrillardiana concepción del simulacro está preñada por un razonamiento de corte típicamente nietzschano: el mundo en nuestra época ha sido “concluido”, consumido, llevado a la perfección por maximalización de todas sus determinaciones. Así, realizadas todas las posibilidades de lo real, es la realidad misma la que se ha extenuado, haciéndose necesaria una prótesis completa, una especie de clon, o mejor, una realidad virtual. El movimiento que aquí se nos narra no difiere demasiado del que Nietzsche refiere como triunfo del nihilismo. El estigma de aquella experiencia no era tanto el fin de un principio realista, sino más bien la desaparición del “principio de ilusión” que la realidad necesita para ser sostenible. Muerto Dios, se desfondaba la fe en los valores; muerta la ilusión, la realidad se convierte en fantasma de sí misma. Pensando nietzschanamente, la verdad no es sino un momento de la ilusión, de igual manera que el concepto no era sino el residuo de la metáfora.

“Lo real sólo es el hijo natural de la desilusión. No es más que una ilusión secundaria. De todas las formas imaginarias, la creencia en la realidad es la más baja y trivial.”⁹⁰

Pero la desilusión también tiene su momento de esplendor. En este apunte marca Baudrillard su distancia con todas las formas de pensamiento autodenominadas críticas.

“Hemos criticado todas las ilusiones, metafísica, religiosa, ideológica; fue la edad de oro de una desilusión alegre. Sólo ha quedado una : la ilusión de la propia crítica. Los objetos cuestionados por la crítica -el sexo, el sueño, el trabajo, la historia, el poder- se han vengado con su misma desaparición, produciendo a cambio la ilusión consoladora de la verdad. Como a la ilusión crítica ya no le quedaban víctimas por devorar, se ha devorado a sí misma. Más aún que las máquinas industriales, los mecanismos del pensamiento están en paro técnico.”⁹¹

De ahí proviene esa actual sensación, tan desagradable y familiar, de que el sistema produce sus propios artefactos críticos como simples productos en la cadena del consumo.

¿Dónde está el problema? En la “fantasía de la producción”. Los distintos modelos de crítica al sistema productivo han dejado intacta la “forma-producción” misma. La consigna del “Eros productivo” siempre es la misma: todo es producido según un trabajo. En esa línea nos lo encontramos casi todo, desde la liberación revolucionaria de las fuerzas productivas o el “trabajo del subconsciente”, hasta la producción textual de sentido de la hermenéutica. Esto -pronto lo veremos- afecta a Marx, quien descubrió todas las falsedades de valor de cambio y fetichismo de la mercancía que rodeaban al *homo oeconomicus* en la teoría liberal y en la práctica capitalista, pero no fue más allá de la hegeliana idea de la producción de valor a través del trabajo. No hubiera podido, pues la doctrina marxiana habita el mismo esquema general de pensamiento que da sentido en la economía a la forma-producción, es decir, la “forma-representación”.

Explicaremos eso dentro de este apartado, pero por ir fijando ya las distancias con los grandes pensadores críticos, conviene hacerlo inicialmente con el propio Marx. En *La transparencia del mal*⁹² Baudrillard ofrece un cuadro en el que pretende resumir la historia del valor. Nos habla de cuatro fases cuyas distinciones, si se quiere, serían formales, refiriéndose cada fase al tipo de valor predominante según el “modelo productivo” en que nos hallemos. Podríamos resumirlo así:

- 1) Fase natural del valor de uso.
- 2) Fase mercantil del valor de cambio.
- 3) Fase estructural del valor-signo.
- 4) Fase fractal-viral del valor.

Con las tres primeras fases no hay problema. En la primera, el valor se desarrolla en relación a un uso natural del mundo. En la segunda triunfa la lógica de las equivalencias propia de la vida mercantil. En la tercera se impondrían los modelos codificados. La última fase, que es ni más ni menos la actual, rompe toda esta lógica. Si se habla de viralidad es porque, al haber desaparecido las referencias que daban sentido a los modelos anteriores, al habernos quedado sin referencia ninguna, el valor explota, irradiando en todas direcciones. Marx leyó perfectamente las dos primeras fases y habría hecho igual con la tercera si hubiera nacido un siglo después como Althusser, Levi-Strauss o Foucault. Con la cuarta no sucede así, pues su lógica -según Baudrillard- desborda el modelo de intelección marxiano, incapaz de prescindir de lo referencial.

Por extensión, esta crítica podría aplicarse a Freud. También la sexualidad es para Baudrillard economía política. Aquí no se alejaría su análisis demasiado del de Foucault, si bien la dirección final es distinta. El pensamiento crítico habría aquí rentabilizado la “hipótesis represiva” que desmitificó Foucault en *La voluntad de saber*. La maniobra consiste en suponer que la

sexualidad se ha emancipado del tabú, dejando de ser función reproductora para convertirse en “expresión de la subjetividad”, liberación del subconsciente” o incluso “ética del placer sexual”. Ahora bien, la sexualidad dista mucho de ser una instancia inestructurada o espontánea. Si Foucault la definió como “dispositivo” es porque, como dice Baudrillard,

“...se vuelve *un elemento de la economía del sujeto*, se vuelve una finalidad objetiva del sujeto y obedece, a su vez, a un orden de finalidades, cualquiera que sea.”⁹³

Freud encarnaría entonces la emergencia de una genuina economía política del cuerpo, de manera que la tan celebrada liberalización no es sino el triunfo de un discurso estructural; de ahí vendría esa “proliferación discursiva típicamente victoriana” que Foucault detecta y que rompe con la hipótesis represiva.

El principio que da lugar a la “revolución sexual” es el de que se debe tomar partido por el cuerpo en tanto que radical negatividad. De ahí surge todo ese movimiento del deseo que, al ser descubierto, está destinado a convertirse en un acontecimiento histórico crucial, pues habrá de cambiar el orden de valores, llegándose entonces a declarar como razonables sólo aquellas cosas que se encaminan a la producción de satisfacción. Según Baudrillard, tan peligrosa como la “reificación de las conciencias” que generó el capitalismo es la reificación de la subjetividad que procura la economía política del psicoanálisis.

Ya sabemos que Foucault termina recusando la revolución sexual por haber supuesto una continuación de aquella estrategia de poder típica de la sociedad disciplinaria, que sustituyó el esfuerzo policíaco-punitivo por la producción de subjetividades característica del modelo social normalizador que hoy domina en la civilización occidental.⁹⁴ Baudrillard, por su parte, afirma que lo que verdaderamente se pretende es neutralizar dos realidades de las que el pensamiento crítico, incluyendo el foucaultiano, no ha hablado nunca: el intercambio simbólico y la seducción. Del primero hablaremos en el tercer capítulo, dedicado a la experiencia del “fin de lo social”. Al segundo nos referimos ahora con la pregunta por el histórico apartamiento de la seducción, fenómeno que encuentra una de sus prolongaciones más eficaces precisamente en la revolución sexual:

“Freud tiene razón: no hay más que una sexualidad, una sola líbido-masculina”⁹⁵

La hipótesis resulta irritante para cualquiera que la entienda como la declaración de ausencia de experiencia sexual propiamente femenina. Pero el razonamiento es más sutil.

“En lo que respecta a lo femenino, la trampa de la revolución sexual consiste en encerrarlo en esta única estructura donde está condenado, ya sea a la discriminación negativa cuando la estructura es fuerte, ya sea un triunfo irrisorio en una estructura debilitada.”⁹⁶

En realidad, Baudrillard está pensando en lo que de falocrática tiene la aventura cartográfica de la sexualidad emprendida por Freud, operación que se apoya en el criterio victimista que se maneja cuando se piensa exclusivamente en la historia como un proceso de opresión y silenciamiento de la mujer. Igualmente puede tener razón cuando sugiere, como en la cita anterior, que a la mujer se la hace “dueña de su deseo” justo en el momento en que más cómodo resulta entregarle los atributos de poder que el patriarcado localizó en el hombre, pues es ahora cuando esa

estructura patriarcal se ha vuelto débil. Otra cosa es que Baudrillard no destine ningún espacio a explicar qué movimiento socio-histórico da lugar a ese debilitamiento o que nos creamos las intuiciones que frecuentemente aparecen en su libro más exitoso, *De la seducción*, donde afirma que lo peligroso del principio femenino no es reivindicar su verdad, sino seducir.

“La mujer sólo es apariencia. Y es lo femenino como apariencia lo que hace fracasar la profundidad de lo masculino. Las mujeres, en lugar de levantarse contra esa forma *injuriosa* harían bien en dejarse seducir por esa verdad, pues ahí está el secreto de su fuerza, que están perdiendo al erigir la profundidad de lo femenino contra la de lo masculino.”⁹⁷

Si esto es así, entonces la literatura “redentora de la energía libidinal” del tipo Herbert Marcuse, Wilhem Reich o Shere Hite, no sería sino una continuación del proyecto de neutralización del poder femenino por excelencia -la seducción-, que se desactivaría al subsumirse en los esquemas de la economía política del cuerpo.

Hablemos ahora de otra de las tensiones más conocidas que sostiene el pensamiento de Baudrillard. Nos referimos a su difícil relación con el estructuralismo, sin olvidarnos nunca de que sus primeras obras viven claramente influenciadas por la obra de Barthes.

Ya veremos en el próximo capítulo que el análisis de la sociedad de consumo que Baudrillard realiza en 1968 es claramente de tipo “semiológico-estructural”. En algún momento, ya superada esa época, nuestro autor anima a lanzar a “Saussure contra Saussure”, de la misma manera que habla de lanzar a Marx contra Marx. No sabemos si es sólo que Baudrillard advierte la quiebra del paradigma estructuralista o si es que todo “sistema de pensamiento” le revuelve las tripas por el tipo de violencia teórica que ejercen sobre la realidad. (Lo cual, fácilmente nos sumiría en una indigencia intelectual como la que divertía tanto a Cioran) Sus ataques se van a dirigir normalmente hacia el estructuralismo marxista, al que llega a reputar de “farsa”.

El problema estalla, según Baudrillard, en los análisis de la antropología estructural. La reivindicación del pensamiento salvaje no haría en realidad sino proteger la ortodoxia materialista del peligro de lo que Baudrillard llama “la herejía primitiva”. Cuando al estudio de una tribu de Samoa se le aplican criterios materialistas, recomendándose al investigador desinvertirse en su actividad científica de cualquier tipo de ideología, se está olvidando que a lo mejor la ideología vive ya implícita en eso a lo que llamamos actividad científica. Si no, ¿desde qué perspectiva se establece la especificidad del objeto antropológico? Aquí nos encontramos un nuevo acto de violencia teórica, pero también, en cierto modo, la trampa del salvaje:

“Pues bien, la especificidad del objeto antropológico está precisamente en esta imposibilidad de definir en él a lo económico y al modo de producción como instancia separada.”⁹⁸

Las contradicciones aparecen por doquier cuando el estudioso descubre sorprendido que el primitivo se niega a producir excedentes a pesar de que pueda producirlos. Siempre lo mismo, siempre el mismo esquema de la economía política, siempre el orden de la producción dominando todos los esquemas comprensivos. Como ese orden funciona dentro de la lógica de la maximalización, de la función cuantitativa creciente, sólo se puede salir del atolladero arguyendo que los primitivos se preocupan únicamente de producir para sus necesidades, sin observar lo que de indefinido y arbitrario puede tener esa panoplia de las necesidades.

“Subsistencia, mínimo vital, necesidades: estos son sólo algunos de los mágicos conceptos a los que recurre el antropólogo para resolver la imposible ecuación económica de las sociedades primitivas.”⁹⁹

El modelo social de intercambio simbólico característico de los pueblos primitivos (“...comer, vivir, dormir...”, nos dice, “...son actos que se intercambian.”) excluye cualquier interpretación en la línea de lo productivo. Y debe hacerlo, pues la institución de la escasez es precisamente la clave de la supervivencia de esos pueblos. Se trata -recordemos la fiesta del *potlach*- de limitar estrictamente los bienes al intercambio. Si esto es así, la maniobra política que se esconde tras la antropología, sin que los propios antropólogos sean conscientes de ello, oculta propósitos destructivos:

“No hace falta insistir sobre las consecuencias políticas de esta aberración. Toda la política neoimperialista se inspira en ella: hay que eliminar esos obstáculos sociales y culturales para abrir el camino al crecimiento tecnológico moderno.(de dichos pueblos primitivos)”¹⁰⁰

Por supuesto que el alejamiento de nuestro autor de la órbita estructuralista no se reduce a esta argumentación en contra de la línea antropológica abierta por Levi-Strauss. El estructuralismo, cree Baudrillard, acertó al referir la articulación de lo social a una serie de órdenes sígnicos que operan en la sombra. El problema radica en que la manera “estructural” de abordar la realidad se revela desfasada cuando intenta aproximarse al modelo social de nuestros días, pues sus esquemas interpretativos no pueden reconocer el carácter simulacional que define ese modelo.

Mucha relación con este asunto tiene la polémica de Baudrillard con Foucault, que nos ocupará la segunda parte de esta tesis, pero que de momento, vista grosso modo junto con la de Habermas, nos puede servir para cerrar este apartado sobre Baudrillard y la filosofía. Es Arthur Kroker quien nos va a marcar las distancias entre Baudrillard y esos dos autores, que parecen ser el doble eje sobre el que gira gran parte del discurso filosófico de los últimos lustros.

“Especialmente en sus escritos acerca de la estética de la modernidad, Baudrillard somete a análisis minucioso a la ruptura en el discurso moderno representada por el derrumbamiento del ciclo normalizador, expansivo y positivo de lo social para convertirse en su opuesto, un orden de signos estructural e implosivo. En esta interpretación el triunfo de la *cultura de la significación* implica el eclipse de la verdadera solidaridad social (sociedad) . Más allá de la teoría de la racionalización de Weber, en contra de la primacía de la “normalización” de Foucault, y en contra del análisis *dialéctico* del sistema (racionalizado) y el mundo de vida (comunicativo), Baudrillard habla de nuestra *exteriorización* en el mundo esterilizado de la “tecno-cultura” avanzada.”¹⁰¹

Tanto Foucault como Habermas arrancan de la concepción de lo social que Baudrillard llama “expansiva”. El primero se equivocaría porque ya no existen fuerzas que sería preciso domeñar desde procedimientos normalizadores si es que el poder quiere mantener las relaciones que lo articulan y conjurar los peligros que lo amenazan. La simulación ha hecho innecesarios los procedimientos normalizadores. Si Foucault no es prolífico en discursos sobre instancias tan actuales como los media, la moda o la publicidad es porque no se siente fuerte en ese tipo de terrenos donde la “norma” se diluye en “orden de signos flotante” donde reina el simulacro. Así, lo social no va siendo elaborado desde estrategias de dominio; simplemente se ha descompuesto.

No es muy distinto lo que podríamos decir de Habermas. Él, como francfurtiano, parte de

la crítica al modelo racionalizador de Occidente que descubre Max Weber. De ahí surgiría la dialéctica entre el ámbito de lo sistémico y el mundo de la vida. Esperanza vana: ningún esquema dialéctico es aplicable fuera de un orden expansivo. Por eso Baudrillard se permite nombrar al de lo social como “un viejo mundo”. Sexo, verdad, trabajo e historia -siempre según el Baudrillard de Kroker- instancias desde las que ha girado el discurso emancipador y la política de los derechos, que dependía de...

“...la producción del sujeto histórico emancipado como sujeto de deseo.”¹⁰²

A la base, siempre la misma mirada apocalíptica y milenarista: la cultura de los signos no se deja pensar desde los esquemas del poder-norma ni desde los de la hermenéutica de la ciencia y la tecnología porque ésta se construye desde un virus cuyo efecto es la deshistorización y la desocialización del mundo.

Baudrillard y la semiurgia radical

Para entender el posicionamiento filosófico de Jean Baudrillard es preciso explicar en qué consiste eso de la semiurgia radical, tanto por lo que tiene en su primera época de “crítica de la economía política del signo” como en su segunda de estudio de los simulacros. Eso únicamente es posible si antes apuntalamos la cuestión que da nombre a este capítulo: el fin de la economía política o, lo que es lo mismo, la crítica de la forma-producción, que no es sino un derivado de la forma-representación. Como ya hemos advertido anteriormente, es en *El espejo de la producción* donde trabaja de forma más sistemática esa cuestión.

“La liberación de las fuerzas productivas se confunde con la liberación del hombre: ¿es ésta una consigna revolucionaria o la consigna de la propia economía política?”¹⁰³

La respuesta correcta es, por supuesto, la segunda. Para entender el porqué nos serviremos de dos hilos conductores. Se trata de dos conceptos claves del discurso marxista: el trabajo y el valor de uso. La versión marxista del segundo concepto pasa por la fe en un valor concreto, en lo que de utilidad directa para el individuo tiene la mercancía. La hipótesis de Baudrillard, que invierte el razonamiento anterior, es que el **valor de uso** no es sino un efecto abstracto o teórico del valor de cambio. Por más que Marx hable del fetichismo de la mercancía y de la transformación de la economía en monstruo incontrolable y arreferencial en el capitalismo, persiste en su discurso el prejuicio de la anterioridad del valor de uso. Ya veremos en el próximo capítulo como la sociedad de consumo ha enrevesado hasta el infinito ese juego referente a la utilidad o necesidad de los objetos. Pero no hace falta irse hasta la actualidad. Marx sigue otorgando naturaleza cualitativa a la fuerza de trabajo que se somete en la estructura económica a la cuantitatividad del régimen productivo mercantil. Ahí es donde encontramos el “principio mágico”. Una vez más, lo que se toma como evidencia del significado es un “efecto de código”, una creación de las estructuras significantes. Dicho de otra manera, no es la producción la esencia o el fin genérico del hombre que se aliena en las relaciones capitalistas de producción, sino las figuras históricamente materializadas

de la economía política las que diseñan la ideología del *homo oeconomicus*.

Es en toda esa concepción antropológica que proviene del pensamiento burgués ilustrado y que envuelve las nociones de ciencia, técnica, progreso e historia donde se gesta la ilusión hegeliana de una dialéctica capaz de encaminar a la humanidad hacia el horizonte de la felicidad.

“Marx tradujo esto a la lógica de la producción material y la dialéctica histórica de los modos de producción. Pero diferenciar los modos de producción es volver insuperable la evidencia de la producción como instancia determinante, y también generalizar a toda la historia humana el modo de racionalidad de lo económico como modo genérico del devenir humano.”¹⁰⁴

La posición de Baudrillard es aquí radicalmente escéptica para con la génesis del socialismo. No se conformaría, como un frankfurtiano, con diagnosticar el estalinismo como “desviación”; ni siquiera con advertir el fracaso del marxismo en tanto que teoría de la emancipación en los síntomas del *Gulag*. No contento con ubicar el pensamiento de Karl Marx en la tradición ilustrado-burguesa, lo vincula igualmente a la ética protestante, llegando a hablar de un “idealismo del trabajo” y de una “aberrante santificación del esfuerzo productivo”.

Este análisis de la quiebra de los dos conceptos clave -el valor de uso y el trabajo- nos debe llevar a una intuición fundamental dentro del discurso baudrillardiano sobre la economía política: la ideología de la forma producción es solidaria de la que atraviesa la historia de la cultura occidental, la forma-representación.

Esto se empieza a advertir cuando avanzamos más allá de la era de Marx. En nuestro tiempo, el esquema que rige la economía política se ha extendido a otros órdenes como la sexualidad o el lenguaje, cosa que, a su manera, ya detectó Foucault. Ahora bien, el principio motor no es el contenido de la producción, como tampoco lo eran las representaciones ideales de los pensadores burgueses. El Baudrillard de *El espejo de la producción* no habla todavía sistematizadamente de la simulación, pero sí detecta un dispositivo -la “domesticación social”- como verdadera instancia a encubrir por todas las “realidades objetivas del capital”.

“A la industrialización forzada y la explotación directa suceden la escolarización prolongada, los estudios subvencionados hasta los veinticinco años, la formación permanente, el reciclaje... (...) No ya la explotación salvaje sino la tutela y la relegación”¹⁰⁵

La sutilidad del sistema dentro del cual nos movemos es tan grande, que ha sabido subvertir sus mecanismos iniciales para ocultar su nueva lógica: ya no se trata de obligarnos a todos a ser productivos, sino de hacernos formar parte de un juego nuevo. ¿Qué sentido tiene si no el minucioso recorrido foucaultiano por los regímenes carcelarios del pasado? De igual manera que la racionalidad occidental se construyó desde el procedimiento de exclusión de los locos, implicando que los “no enajenados” quedaban encerrados fuera, con lo que se articulaba la sociedad disciplinar; vemos ahora como la sociedad civil se convierte en encierro en el que se somete a vigilancia al *common man*. De igual manera, sí, pero también de una manera nueva que ni Foucault -ni siquiera Barthes- fue capaz de explicar. Hablamos del mundo del consumo. Cuanto menos Foucault sí supo captar el peligro del discurso representativo, que opera una distinción significativa-significado capaz de neutralizar cualquier crítica que no sea capaz de superar ese formato. Cuando el marxismo

continúa hoy acusando al capital de servirse de las “instancias superestructurales” -creencias, sexo, cultura- para desactivar los conflictos socio-económicos, no hace sino permitirle seguir funcionando, pues cualquier maniobra que sobredetermina lo económico, por ejemplo la reivindicación salarial o el derecho al trabajo, no hace sino alimentar esa lógica que se pretende combatir. Y, sobre todo, demuestra no entender dicha lógica, pues el capital se sirve hoy más que nunca del trabajo -la “infraestructura”- como factor ideológico. No hay mejor manera de lograr la incorporación que alentar demandantes de producción y consumo. Ante tal inversión de valores, tiene sentido la consigna sesentayochista: “No trabajéis nunca.”

¿Qué es en definitiva lo que está ocurriendo? ¿Desde qué utillaje teórico podemos declarar obsoletos conceptos como el de trabajo o el del valor de uso? Llamemos al nuevo orden sociedad de consumo, postindustrial, o “del espectáculo”, lo que ocurre es que se nos está reclamando un modelo interpretativo nuevo, un modelo que traspase la forma-mercancía y se erija la forma-signo. Esto no fue capaz de hacerlo Marx, entre otras cosas porque en su época la forma-mercancía no había desarrollado todavía todas sus determinaciones. La fundamental de ellas, la que convierte un factor abstracto y arreferencial -o autorreproducible- en instancia directriz de todos los procesos socioeconómicos, es precisamente la que proporciona la pista para advertir la llegada de una nueva era. Tal cosa sólo pudo ser intuida por Marx en tanto que “fetichismo de la mercancía”, concepto todavía no suficientemente alejado de la tentación referencialista según Baudrillard, pero ya encaminado a toparse de frente con el asunto del predominio del código o la autonomía del significante. Marx habló de infraestructura y supraestructura, pero sólo pudo advertir muy remotamente la cantidad inmensa de factores “ideológicos”, desde la sexualidad hasta el consumo, que iban a penetrar lo que él llamaba el modo de producción; hasta el punto de destrozar la lógica de aquel esquema dual.

Esto no es visible desde la crítica de la economía política, incapaz de interpretar el *reality show* o la moda como algo más que simple prostitución ideológica al servicio del sistema mercantil. Sin embargo:

“El signo es mucho más que una connotación de la mercancía, mucho más que un suplemento semiológico del valor de cambio.”¹⁰⁶

La transformación social que esto produce alcanza dimensiones increíbles. Y es que no es ya la propiedad de los medios de producción lo que estructura las relaciones, sino el dominio del código. Ya hace algunos lustros que se empezó a hablar de condición postmoderna. Llamar a esto “idealismo” equivale a tener problemas de vocabulario.

No es casualidad que en nuestra época hayan triunfado los “saberes del significante” - cibernética, semiología, informática-. En un ámbito distinto, pero en el mismo sentido, tampoco es casual la observación realizada por los economistas respecto al final de la noción de “competencia”. La hipótesis de Baudrillard es que hoy la competencia es una ficción de sí misma. El capitalismo monopolista habría conseguido hacer imposible cualquier tipo de dialéctica dentro de sí, sustituyendo la ley de la oferta y la demanda -que también sería “simulada”- por el cálculo estratégico. Ese procedimiento es clave en el orden del consumo; consiste en la abolición de la “contingencia de la demanda”, y se sirve como agentes operativos de “instancias semiológicas” como la publicidad y el consumo.

La maniobra es genial, pues en este contexto, incluso la revolución -o acaso ella especialmente- se convierte en objeto de consumo. ¿Qué ha ocurrido? Que el signo ha dejado de “significar”, es decir, que ya no refiere a otra cosa que a sí mismo, o mejor, al código, que se alza como referencial absoluto. Muerto el referente, el signo se libra de la posibilidad de ser cuestionado por una realidad que habría sido traicionada.

¿Nos lleva este diagnóstico a la desidia, esa desidia que con tanta frecuencia se imputa a los autores postmodernos? En 1973 Baudrillard, que demostraba tener muy cerca entonces el espíritu del Mayo Francés, hablaba de “revolución cultural”, entendida ésta en el sentido que le daban los estudiantes rebeldes. Se trata de rechazar el modelo de revolución económica en tanto que parte de una estrategia consistente en la separación de un campo específico. Es precisamente ahí, en ese punto en que la teoría marxista busca “lo verdadero” donde Baudrillard advierte la presencia del “imaginario”, de la mistificación. El auténtico delirio, un delirio sistematizado y por ello doblemente peligroso, se encuentra en la monstruosa autonomización de la técnica generada por lo que Baudrillard llama la “pseudorracionalidad contemporánea”, un monstruo capaz incluso de tragarse la realidad misma:

“...implantación de modelos operativos, simulación de situaciones con miras a la previsibilidad y el control, artificios operativos que hacen las veces de realidad y, el código, de principio de realidad.”¹⁰⁷

Si dejáramos aquí la cuestión estaríamos no sólo haciéndole grave injusticia a Marx en un contexto filosófico habitualmente denominado “postmarxista”, sino que además estaríamos cometiendo un error imperdonable. Y es que lo que acabamos de referir en la cita se aviene fácilmente con la marxiana noción del “fetichismo de la mercancía” y demás discursos en los que Marx previene del peligro, ya visible en su tiempo, de autonomización de la esfera económica. Ya sabemos que, para Baudrillard, el marxismo no fue nunca capaz, ni siquiera con Althusser, de huir del modelo de la forma-producción, solidaria de la otra, que atraviesa la historia de Occidente, llamada forma-representación. La reivindicación que hace Baudrillard de los *ludditas*, de los Comuneros de París o de los sesentayochistas, está obviamente lejos del alcance de los planteamientos del “socialismo científico”. Como dice Baudrillard, estos movimientos son previos al tipo de segregación instaurada por el pensamiento de lo productivo; son, de alguna manera, previos a la política, a la historia y a la verdad, viven de alguna suerte de radical “principio del placer” que se revela ajeno al ascético principio de realidad que sostiene el discurso materialista. Y, sin embargo, Marx sigue de alguna forma presente.

Según Arthur Kroker, Baudrillard es nada menos que el fruto del encuentro mágico en la mente occidental entre Marx y Nietzsche. Justo es decirlo: esta apuesta es muy personal y cuestionable. De hecho, en un diccionario de pensadores contemporáneos, vemos resumida en un sentido nada ambiguo la posición de Baudrillard “en contra” de Marx:

“...las reservas de Baudrillard con respecto a la economía política de Marx se deben., en gran parte, a una concepción semiótica del objeto en el capitalismo...”¹⁰⁸

A ojos de la mayoría, Baudrillard es el típico semiótico postestructuralista que ya no camina bajo el empuje de *El Capital*. Ésta es precisamente la hipótesis que Kroker se esfuerza en desmontar.

Él es el primero en advertir, más allá de Marx pero también más allá de Foucault, que el eje poder-ideología ha sido sustituido por el de la forma-signo. Sin embargo, Kroker tiene de la obra cumbre de Marx una concepción que rompe esquemas:

“Así visto, *El Capital* resulta ser un vívido estudio, casi clínico, de las fuerzas internas del nihilismo moderno. Es un texto fundamental sobre la UNIDAD puramente ABSTRACTA epicentro de la experiencia occidental y sobre la no realidad del capital...”¹⁰⁹

Tal y como lo ve Kroker, no hay oposición sino continuidad en la relación entre la concepción marxiana de la economía en tanto que convierte en simulacro el trabajo concreto, y la baudrillardiana visión de la sociedad como gran sistema de signos. A nuestro entender, Kroker ve a Baudrillard como un cultivador del lado oscuro de Marx, por cuanto, como Adorno o Benjamin, se lanza decididamente a explorar los dominios menos luminosos de la modernidad.

Todo esto de momento no da mucha cancha a la hipótesis marxistizadora. Menos aún cuando Kroker admite que “el discurso del signo” nace dentro de una realidad “en implosión”, o para ser más claro, en un mundo que ya abandonó el ciclo expansivo de la era mercantil y que ha desplazado la forma-valor típica del esquema representativo, lo que la convierte en impensable para la crítica de la economía política. Y, sin embargo, en esa “profecía” del carácter abstracto o de fetiche que habría de ir tomando el capitalismo, ¿no está ya Marx reconociendo que existe un más allá de la forma-mercancía? No se trata de reivindicar una forma-signo que se opondría a la anterior, pues en este caso más que “ir con Marx más allá de Marx” -como el propio Kroker reclama- estaríamos simplemente reproduciendo a la inversa el esquema de prioridades de lo económico y lo cultural. En realidad es que los objetos han dejado de valer como tales; cien años después de Marx, podemos decir que él tenía razón, que los objetos se han vuelto semiúrgicos y que, de alguna manera, estos ya no son signos de poder o de clase, son sólo signos sin más referente que el referente simulado por la sociedad de consumo. Si, para Kroker, Baudrillard es el culminador de Marx, no es porque -como los marxistas- haya intentado recuperar los “referenciales perdidos” por la forma-mercancía, sino porque ha sido capaz de romper con esa forma. A ese círculo de conmutabilidad absoluta donde todo se intercambia de manera sistemática, -sociedad de consumo- pero a la vez irracional y arbitraria -semiurgía-, Nietzsche le habría llamado nihilismo, pero según Kroker, esa intuición ya estaba en Marx:

“Después de Baudrillard, *El Capital* sólo puede leerse como una brillante exploración de la terrible imagen de Nietzsche de una cultura nihilista.”¹¹⁰

En el mismo sentido:

“En una inversión de efectos rápida como el rayo, ha conseguido radicalizar *El Capital* y volver a hacer peligroso a Marx.”¹¹¹

Esa radicalización es el centro de las afinidades que Kroker encuentra entre Nietzsche y Marx. Ambos habrían detectado el carácter abstracto de la experiencia moderna, encontrando la condición de posibilidad de ese movimiento en el mantenimiento de la “ilusión referencial”. Baudrillard es muy nietzschano, siempre según Kroker, cuando denuncia categorías como capital, trabajo o valor de uso por su condición de “apariciones en perspectiva”, pero también está cazando la intuición presente en el capital respecto a la transformación en signos de la forma-mercancía. Bien

es cierto que Marx siempre intenta preservar algún tipo de “sustancia”. Si habla de la reificación de las relaciones humanas es porque cree todavía posible reivindicar la autonomía ontológica del trabajo. Como dice Kroker:

“Pero Marx, fatalmente pactó. Contra el ímpetu teórico de *El Capital* como brillante vivisección del nihilismo. (...), Marx eligió una interpretación *naturalista* del trabajo. (...) Al hacer del trabajo una finalidad referencial, Marx fue brillante perpetrador y víctima de un crimen-de-signo.”¹¹²

Es éste el punto en que, inevitablemente, el devenir literario de Baudrillard -pero también la crítica posestructuralista de los signos o el postmodernismo- empiezan a gravitar -con Marx si se quiere- fuera de la órbita de Marx; necesita hacerlo, si quiere que “pensar” siga siendo posible.

III LA VENGANZA DEL OBJETO

Cualquier discurso que respire los aires de familia del postmodernismo pone sobre la mesa la cuestión de la muerte del sujeto, entendiendo por tal una cierta configuración diseñada por la tradición metafísica que se presentaría como protagonista legítima de la historia y como fuente dadora del sentido de lo verdadero. Nietzsche habría acertado a desenmascarar el carácter de perspectiva o -para decirlo foucaultianamente- de pliegue en el orden histórico del saber-poder que tendría dicha configuración. Desde aquí, es posible una hermenéutica de ruptura como la deconstruccionista, un nuevo modelo de teoría crítica o un “discurso de la diferencia” que abogue por la reivindicación de las voces históricamente silenciadas.

La mirada de Baudrillard sobre este tema es, cuanto menos, original. Siguiendo la línea barthesiana, el Baudrillard de 1968 realiza una auténtica ontología del presente, sólo que proyectando su análisis sobre el universo de los productos de consumo.¹¹³ Este análisis sería de orden semiológico, pues se parte de que los objetos “hablan”, es decir, encarnan significaciones. Sin embargo no se tratará solamente, como en las obras semiológicas de Barthes, de descifrar la ideología latente de la publicidad, la moda o el cine, sino de diseñar un verdadero sistema descriptivo, una taxonomía de *gadgets* con el mismo espíritu de rigurosidad con el que los biólogos arbitran criterios de clasificación de las especies naturales.

Ciertamente, el proyecto terminará por olvidarse, pues Baudrillard no tardará en romper con la familia estructuralista y no querrá volver a encuadrar su trabajo en una “ciencia de los signos”; no al menos en el sentido de los semiólogos. Sin embargo, una intuición esencial seguirá para siempre atravesando sus escritos: el objeto siempre se venga.

“El ratón cuenta como ha logrado condicionar perfectamente a darle un trozo de pan cada vez que levanta la tapa de su jaula.”¹¹⁴

En realidad, Baudrillard está aquí ironizando sobre la obsesiva costumbre de científicos y materialistas de considerar al objeto como inerte. La materia no es pasiva; no hay una objetividad muerta. Podríamos suponer con Baudrillard, y no se trataría de una secuencia extrema de la duda metódica, que un genio maligno desbarata todos los intentos de dominar a la naturaleza. Nos dejamos entonces seducir por la hipótesis de un antagonismo radical e inconciliable -por tanto, no dialéctico- entre sujeto y objeto. La explicación de lo que parece una broma apuesta por considerar al “objeto” como la convergencia de todas las figuras de la alteridad. Las mujeres, los locos, los niños, los salvajes, los productos de consumo... todos están revestidos por el extraño atractivo de la condición objetual. Y su cualidad más determinante es su irredentismo. Ello se debe a que el objeto vive autoextrañado, no puede conocerse y, como el felino, no es capaz de verse a sí mismo en el

espejo que le han puesto delante. Eso le confiere un aura de alteridad soberana, un misterioso vacío que amenaza con tragársenos.

“El sujeto ya no es un atractor extraño. Le conocemos demasiado bien, él mismo se conoce demasiado bien. El Objeto es lo apasionante, pues es el horizonte de mi desaparición.”¹¹⁵

¿Qué hacemos entonces con los *alteri*? La modernidad ha optado por conjurar su peligro sometiendo la lógica de lo Otro a la de lo Mismo, o lo que es igual, le ha conferido el lenguaje de la emancipación, que es típico lenguaje “de sujeto”: no aceptes seguir siendo objeto, lo deseable es ser sujeto. Así se funda el discurso de la revolución sexual, que “libera” a la mujer reconociendo la legitimidad de su deseo; se le “da la palabra” a las minorías sociales antes silenciadas; se reivindica la humanidad del salvaje y proliferan los tratados de etnología; se reconoce el poder de la masa y aparece la sociología...

No se trata por supuesto de reivindicar a Le Pen ni de hacer volver a la mujer a las faenas del hogar; se trata más bien de reconocer un impulso tan viejo como nuestra civilización a la base de todas estas conquistas modernas. Llamémosle metafísica de la presencia, pensamiento onto-teológico o platonismo... Baudrillard, muy en la línea francesa, habla de la voluntad de sometimiento de lo Mismo, es decir, del esfuerzo de la Identidad por desactivar el desafío de la Alteridad. Toda la línea de pensamiento reivindicador del deseo cae en la misma estrategia. En realidad, siempre se parte del *status* privilegiado del sujeto, quedando el objeto como su parte maldita. Sin embargo, ese tipo de maniobra es hoy especialmente difícil, por más que la panoplia de los media nos recuerde continuamente los derechos de los desfavorecidos.

“Nadie es capaz actualmente de asumirse como sujeto de poder, sujeto de saber, sujeto de la historia. Y además nadie lo hace.”¹¹⁶

Lo que Baudrillard quiere hacernos ver es que si hoy proliferan hasta la exageración subjetividades que reclaman su derecho a ser reconocidas como tales es porque de alguna manera la subjetividad ha estallado; o mejor, el sujeto ha desaparecido en el horizonte del objeto, ha caído víctima de su estrategia fatal. Ironías del destino: el ciudadano se convierte en masa, el niño en consumidor, la mujer en fuerza productiva, la naturaleza en ecología, el viaje en turismo...

Quizá el caso del concepto sociológico “masa” sea el más importante; de ahí que atraviese toda la historia literaria de Baudrillard y que podamos conformarnos en este capítulo con dejar esbozada la versión baudrillardiana del mismo. Todos sospechamos que la masa es la traición contemporánea de la idea de pueblo que dominó los discursos modernos de la emancipación; su actual -y casi obsesiva- forma de pronunciamiento son los sondeos. Pero la trampa está servida: los sondeos, como la televisión, son autorreferenciales, es decir, no representan nada; son, por decirlo heideggerianamente, la manera de comparecer retirándose. A los sondeos se los perfecciona, se les atribuye una cierta deontología, se los acusa de “desviarse”...todo para simular que tienen valor representativo.

“Así es nuestro destino de sondeados, de informados, de estadisticados: confrontados a la verificación anticipada de nuestros comportamientos, absorbidos por esa refracción permanente, jamás estamos enfrentados a nuestra voluntad, ni a la del otro.”¹¹⁷

En suma, el referente-masa, ése que está en boca de todos, ha optado por hacerse invisible en el agujero negro de los media.

La mujer, esa otra alteridad de la que Baudrillard se acuerda continuamente. ¿Qué sentido tendría reivindicar una historia del género cuando ello sólo es posible desde una posición de sujeto? Esa posición ha sido finalmente asumida por la mujer, cuyo acceso a la iniciativa sexual ha generado una situación nueva. Pero el tema tiene implicaciones insospechadas porque -según Baudrillard- propio del objeto de seducción es ser indiferente al deseo, y el caso es que la mujer ha dejado de presentarse como indiferente a su deseo, de ahí que haya pasado a ser sujeto. Lo importante es saber qué es lo que se ha perdido por el camino:

“La mujer-objeto era soberana y seguía siendo dueña de la seducción. (de una regla, del juego secreto del deseo)”¹¹⁸

Pero la jugada es perversa: el hombre no sabe que la exigencia de la mujer de ser reconocida como sujeto de plenos derechos es irónica. La mujer desea en realidad radicalizar su condición de objeto; jugar al juego de la manipulación, la posesión y la inmoralidad, para quedar, mucho más allá de todo eso, supremamente seductora e inalienable.

Insistimos en que todo este discurso aparentemente vejatorio contiene -o pretende contener- algo más que ideología involucionista. La mujer, o mejor, el principio femenino, o aún mejor, el principio de seducción encarnan el juego de la apariencia o, para precisar más, el eclipse de la presencia. La mujer, en tanto que efigie de la seducción, encarna el dispositivo hipnótico del estar y no estar, del eterno aplazamiento, de la ausencia que hace estallar todo efecto de sentido. Esa elusión de la verdad, tan desvergonzadamente llevada a cabo en la novelística libertina francesa (por ejemplo Laclos), es posible para los seductores sólo porque ellos son los únicos que no se fatigan dando un sentido a sus actos. Y sin embargo, su acción -como la de los felinos- no es azarosa ni salvaje; responde a la teatral ritualidad del adorno, el desafío y la estrategia.

“Lo femenino siempre fue la efigie de ese ritual, y hay una temible confusión en quererlo desacralizar como *objeto* de culto para hacer de él un *sujeto* de producción, en querer extraerlo del artificio para hacerlo retornar a lo natural de su propio deseo.”¹¹⁹

Esta reivindicación de los signos es insoportable para el discurso de lo verdadero que afirma que “lo que hay es el deseo”, desde cuyo sentido se advierte todo maquillaje como hipócrita. Aquí podría caer incluso la semiótica, pues el poder seductor del mito, por ejemplo el hollywoodiense, no puede ser explicado por un ejercicio de crítica de la ideología, un psicoanálisis de masas o una teoría de los tropos...

“...¿cómo responder a la apariencia pura, sino reconociendo su soberanía? ¿Desmaquillar, arrancar ese velo, conminar a las apariencias a desaparecer? Absurdo, es la utopía de los iconoclastas. No hay Dios tras las imágenes, e incluso la nada que encubren debe quedar en secreto.”¹²⁰

Ahí radica el peligro del objeto en tanto que “atractor extraño” tal y como nos lo presenta Baudrillard en su obra más célebre.

Menos provocativo se nos presenta el Baudrillard que habla algún tiempo antes, en 1968, de

esa otra alteridad a la que antes nos referimos: los objetos de consumo -si bien estos a su manera- también “se vengán”, también se presentan como atractor extraño. Si nos parece interesante *El sistema de los objetos* es porque, tratándose de un Baudrillard aún postestructuralista, acomete en la obra una exhaustiva labor de descripción ontológica de la civilización del consumo, caracterizada por la posición peculiar que en ella se le reserva a los objetos. Además, este ensayo es la puesta en obra del proyecto intelectual con el que identificamos inicialmente a nuestro autor: la crítica de la economía política del signo, que se presentó en su momento como alternativa a la tradicional economía política de corte marxista.

La idea del libro es articular una taxonomía de los modelos objetuales, entendiendo que la sucesión acelerada de generaciones de *gadgets*, es decir, la radical mortalidad de los objetos-signo, ante los que el sujeto -enajenado en la producción- se recupera a sí mismo como adquiridor y como superviviente, es la clave identificatoria de nuestra “sociedad de consumo”. A la base, una convicción aún muy weberiana, la que cuestiona el modelo de la racionalidad medios-fines propio de la civilización técnica. Ese modelo se alimenta de un mito que, según Baudrillard, es preciso dismantelar: el atraso moral del hombre respecto del incontenible avance de las técnicas. Este mito enmascara otro sumamente exitoso pero lleno de peligros: la convergencia ideal de la producción y del consumo. Todo este planteamiento es contradictorio de raíz: ningún sistema de las técnicas puede ser independiente del orden de relaciones sociales que lo instaura. Si pensamos en la posibilidad de un progreso objetivo de la sociedad debemos suponer que las regresiones y patologías experimentadas en el cuerpo social se han de dar en el orden de las técnicas.

Para explicar como funciona ese mito en las sociedades occidentales que nos encontramos desde el boom socio-económico de los sesenta, es preciso clasificar los sistemas de vinculación que se entablan entre el sujeto y los objetos de consumo. No se trata por tanto de cartografiar los objetos por sus funciones sino más bien por sus significaciones o, si se nos permite, por su valor espiritual. La estructura que va a describirse debe tener un sentido interno coherente, será tecnológicamente pertinente, pero Baudrillard nos mostrará el punto de deslizamiento hacia la impertinencia de dicho sistema cuando veamos al objeto entrar en uso e instalarse en el orden cultural de la producción y el consumo.

Para entender eso es preciso asegurar una distinción. Ciertamente el objeto siempre ha sido significante, pero no lo ha sido de la misma forma en el tiempo. El viejo discurso de lo bello en la decoración, que pugnaba por “crear una atmósfera” o implantar un cierto teatro de objetos, habría dejado paso a una nueva ideología, donde el hechizo viene dado por la sensación, no de la posesión o el disfrute, sino del dominio. El hombre “controla” todas las respuestas. De ahí la magia del *bricolage*, que es algo más que una práctica útil, o la de la conducción, no radicando el sueño -como para los niños- en las formas del coche, sino más bien en su manejo, en la connotación de dominio que incorpora. Así, el mundo ya no es “dado”, no tiene un origen que sería preciso recuperar, es un mundo producido de forma conceptualizada, al modo de una absoluta abstracción.

Por paradójica que parezca, esa fascinación del hombre cibernético casa perfectamente con los valores de lo natural, todavía más en boga hoy que en años en que Baudrillard escribe *El sistema de los objetos*, cuando empezaban a estar de moda los colores pastel o el *camping* pero aún no se sufrían las tiendas de productos ecológicos. Las vacaciones, definidas por Baudrillard como

simulacro natural, que no vive de la naturaleza sino de “la Idea de Naturaleza”, han terminado por convertirse en modelo incluso para aquello a lo que estaban subordinadas: la vida cotidiana. Valores del ocio como la libertad y la irresponsabilidad viene a determinar la lógica productiva. El mecanismo es enrevesado e, incluso paradójico, pero no absurdo, aunque lo parezca.

“¿Por qué el cemento habría de ser menos auténtico que la piedra?”¹²¹

Sucede lo mismo con la madera. Es un ser, tiene vida propia, “trabaja” y “respira”, permite soñar con la calidez de los objetos de antaño. Sin embargo, a la madera y a la lana les ha pasado lo mismo: la una ha encontrado su equivalente en la formica como la otra en el nylon. Hay algo así como una nobleza hereditaria de la materia, al modo de la ideología aristocrática que amaba las antigüedades; pero eso es sólo la excusa que el vendedor pone a disposición del cliente; en realidad, lo que opera aquí es la obsesión por el conjunto o ambiente, esa lógica formal de la mercancía que convierte al objeto en pieza de un sistema signico. Por eso, cuando la madera resulta demasiado cara, se compra formica. He aquí como se salva lo abrupto y peligroso de la relación con ese objeto eternamente atractivo y hostil que es la naturaleza. Los chalets con vistas a un jardín, momificado en su valor funcional, pero de cuyo peligro nos preservamos por la profilaxis del vidrio, encarnan la victoria de la civilización del *confort* sobre su Otro.

Pero ésta es una victoria fácilmente discutible:

“...hoy en día (los objetos) son los actores de un proceso global en que el hombre no es más que personaje o espectador.”¹²²

Podría decirse que le ocurre al hombre lo mismo que a la Naturaleza: deja de existir como tal y ya sólo aparece como signo, aunque le sea propio aparecer en todas partes.

En el sistema de los objetos es lo que, por ejemplo, pasa con las antigüedades, en las que se cree descubrir la supervivencia de un orden tradicional y simbólico. Puedo comprar un auténtico carillon del siglo XVIII, pero se integra perfectamente en el orden actual porque su misión es “significar el tiempo”. Es lo mismo que pasa con las chucherías que se compran cuando se hace turismo; no son hermosas, pero fascinan porque remiten a un mundo anterior. Dos factores, la nostalgia de los orígenes y la obsesión por la autenticidad, operan a la base. Hay una necesidad de identidad, una demanda de realidad; intuición que sirve para sospechar que, de alguna manera, la realidad ha muerto, que ha sido sustituida por algún orden de simulación pues, aún si tuviéramos realidad, no sería preciso hacerla entrar en el mercado. El objeto funcional, característico de la sociedad de consumo, es pobrísimo en significación; necesita el complemento del antiguo, pobre en funcionalidad pero absolutamente significante. La misma comicidad que tiene la manera en que el salvaje se dirige hacia el artefacto tecnológico que le regala el etnógrafo, tratándolo más como un signo de poderío que como un instrumento que sirve para escribir o para afeitarse, la tiene el impulso irrefrenable que nos conduce a adorar el objeto antiguo. En una magia semejante el pasado ha entrado como la naturaleza en el juego del consumo, se ha añadido al repertorio de las formas de la moda con su repertorio específico de signos trascendentes.

Así la moda, en tanto que régimen de mortandad de los objetos al que el sujeto sobrevive, es un eje del sistema de consumo. No menos importante es el otro eje, el automatismo, que

encarnaría el modelo técnico de nuestra sociedad, en igual medida que la moda encarnaría el modelo formal.

“El automatismo es el rey”, dice Baudrillard, el artefacto automático encarna un nuevo tipo de antropomorfismo. Siempre los objetos han llevado la huella de la presencia humana, pero ahora no son como antes sus funciones primarias (el cuerpo, los gestos, su energía...) sino las superestructurales las que se dejan sentir. Así, el objeto automatizado representa a la conciencia humana en su autonomía, su poder de control y dominio. Ese poder va más allá de la prosaica funcionalidad -y de eso saben mucho los vendedores de automóviles-. El objeto es irracionalmente complicado, se llena de detalles superfluos y viaja en su juego de significaciones mucho más allá de sus determinaciones objetivas.

El ejemplo del automóvil es paradigmático. Ese artefacto hubiera podido rearticular y enriquecer las relaciones humanas,

“...pero muy rápidamente se le sobrecargó de funciones parasitarias de prestigio, de confort, de proyección inconsciente...que frenaron y después bloquearon su función de síntesis humana.”¹²³

Es el mismo proceso que se pudo dar en los media. El cine, por ejemplo, podía contener inmensas posibilidades de cambiar nuestras vidas a mejor. Sin embargo, muy pronto se convirtió en espectáculo y todos sus avances técnicos quedaron supeditados a la lógica del mercado. El razonamiento de Baudrillard es puntiagudo: el consumo no sería la base actual sobre la que descansaría el progreso de los artefactos, sino más bien la barrera que lo estanca o, al menos, lo lanza en la dirección contraria a la de la mejora de las relaciones sociales. El espíritu que realmente funciona es el de la fragilidad de lo efímero, una compulsión que se debate de forma recurrente entre la satisfacción y la decepción y que, según el Baudrillard de 1968, permite ocultar los verdaderos conflictos que afectan a la sociedad y al individuo. Baudrillard habla de un gran *happening* colectivo dominado por el espectáculo de la mortalidad impuesta y organizada de los objetos, pero sabe que esa imposición no es sólo una consecuencia del orden de producción capitalista. Es difícil saber qué género de instinto de muerte del grupo, qué voluntad regresiva domina todo ese ceremonial que, bien pensado, recuerda a ciertas ceremonias salvajes como la del *potlach*.

¿Cuál es en última instancia el entramado ideológico del sistema de los objetos? ¿Qué principios ideológicos encarna ese sistema cuyas claves dinámicas eran la moda y el automatismo? Baudrillard dirá que son dos: el principio personalizador, que se articula como democratización del consumo de modelos por la vía de la serialidad, y la ética novedosa del crédito, que supone la precesión del consumo con respecto a la producción.

Un primer tópico del que desproveerse en este análisis es el que lo explica todo por una dialéctica entre clases, donde una detentaría la posesión de los modelos y, por tanto, sería la fuente de realidad, mientras que la otra -mayoritaria- viviría con objetos de serie que remiten a los modelos. Lo peculiar del objeto-modelo actual es que no es un “encastado” que se resiste a su reproducción, sino que, muy al contrario, se abre a su repetición serial para que cualquier objeto particular participe de él. Esa permanente difusión del modelo a lo largo de la serie es vital para el funcionamiento del sistema.

¿Cómo diseñar desde ahí la vertiente de la **personalización**? El orden de producción se encarga de ello, fomentando en el producto “lo inesencial” para promover el consumo. Cualquier automóvil, cualquier refrigerador, incluso un cubo de basura, incorporan un valor que, más que añadido, sería parasitario, pero suficiente para contrariar la esencia misma del objeto técnico. Ahí el modelo cumple una decisiva función integradora. Más que un objeto -¿quién va a personalizar su conciencia en un simple objeto?- el modelo es una idea, pero una idea “milagrosa”, pues a la vez que singulariza al usuario, consigue forjar en torno a sí un consenso. Eso sí, su vida es breve; no escapa a la muerte porque lo efímero le es constitutivo; de ahí que los productores “fragilicen” sus productos.

Difícil aplicar esquemas clásicos de interpretación a este orden caracterizado por el protagonismo del deseo personalizador en la oferta y la demanda. Ciertamente, la conciencia se reifica en su obsesión por singularizarse, dado que las diferencias son donación acuñada por el sistema.

“Es una verdadera coacción del logro personal la que acosa hoy al consumidor...”¹²⁴

Ahora bien, con tan poca comodidad encaja aquí la teoría de la alienación como la que supone un valor de uso verdadero y oculto tras la patraña ideológica del valor de cambio impuesto por el mercado y la clase dominante. La triste realidad es que el consumidor es cómplice, no ha sido “engañado” por nadie. El carácter democratizador de la sociedad de consumo se erige como accesibilidad a los modelos, como un juego de *status* donde las reglas son iguales para todos. El movimiento del sistema es el de la autorreproducción; no alberga dialéctica social y no hace posibles, por consiguiente, la contradicción y el cambio estructural. Paradójicamente, la sociedad del movimiento permanente y del la eterna crisis es la de la estabilidad perfecta.

“Todo se transforma, todo cambia a ojos vistas, y sin embargo, nada cambia.”¹²⁵

¿Dónde está el milagro del sistema? En ese punto desde el que el método dialéctico de interpretación nos manifiesta su obsolescencia. La sociedad de consumo ha suprimido la negatividad. El lugar de lo negativo, encarnado en otras épocas o sociedades por el Maligno, los locos, los brujos, los desclasados o los leprosos, pertenece hoy a esa gigantesca mortandad dirigida de los objetos, a ese “imperio de lo efímero” que ha conjurado los poderes de la contradicción, conduciéndonos a una inquietante positividad absoluta.¹²⁶

El segundo pilar ideológico de la sociedad de consumo era, decíamos, la nueva ética instaurada por la extensión del sistema de pago por **crédito**, que habría liquidado el viejo modelo puritano, es decir, una de las grandes claves de comprensión de la modernidad, como Max Weber ya nos había demostrado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.¹²⁷ De igual manera que el patrimonio o la profesión eran instituciones producto de una cierta moral, el crédito es hoy algo más que una institución económica. Hoy, la compra de un coche no es ya la consumación de un largo proceso de esfuerzo y sacrificio. Antes el objeto adquirido era una recompensa, un verdadero capital. Con el sistema del crédito, el consumo precede a la producción. El objeto me relaciona con la sociedad suspendiéndose encima de mí, pues tengo que ir pagándolo. Es él entonces el que me impone su ritmo; en el momento de adquirirlo, me estoy entregando como fuerza de

trabajo, esclavizo mi porvenir. La aplastante lógica cartesiana, esencial al modelo puritano, salta hecha añicos en la sociedad de consumo, la causa ya no precede al efecto.

“En cada hombre, el consumidor es cómplice del orden de producción, y no guarda relación con el productor, (que simultáneamente es el mismo) que es su víctima. Esta disociación productor-consumidor es el resorte mismo de la integración: todo está configurado de manera que no cobre nunca la forma viva y crítica de una contradicción.”¹²⁸

De igual manera, Baudrillard describe el proceso como “magia”:

“...el sistema de crédito eleva aquí al colmo la irresponsabilidad del hombre ante sí mismo: el que compra aliena al que paga, que es el mismo hombre, pero el sistema, por su desnivel en el tiempo, hace que no cobre conciencia del proceso.”¹²⁹

Forma esencial de distribución de estos principios ideológicos es la publicidad. Del discurso publicitario y del carácter sibilino de su promesa ya había hablado Umberto Eco en 1965.

“...cuando la sociedad está en situación de ofrecer al hombre heterodirigido los resultados de unos proyectos ya realizados, aptos para responder a sus deseos, deseos que, por otra parte, le han sido inducidos de forma tal, que puede reconocer, en aquello que se le ofrece, aquello que ya había proyectado.”¹³⁰

La publicidad, ya lo sabemos, comunica un mundo de total inesencialidad. Su mensaje es completamente connotativo, pura seducción, que no es lo mismo que engaño o alienación del sujeto a través de la seducción de las imágenes. Esa permanente solicitud en ocuparse de nosotros, ese añadido de calor a la frialdad de los objetos... así, como dice Baudrillard, el objeto termina “queriéndonos”, pero su juego es perverso. Si la publicidad persuade no es sólo para vender, sino para -a través de la compulsión de la compra- obtener nuestra adhesión al consenso social. Lo que todo este sutil entramado esconde -siempre para el Baudrillard posestructuralista- es una estrategia de poder radicalmente novedosa:

“...mientras que la integración moral y política no dejaba de tener inconvenientes (se necesitaba el auxilio de la represión manifiesta), las nuevas técnicas economizan la represión: el consumidor interioriza, en el acto mismo del consumo, la instancia social y sus normas.”¹³¹

La perspectiva a la que nos conduce Baudrillard parece apocalíptica. El semiólogo de izquierdas que Baudrillard todavía era llevaba dentro en 1968 recuerda que todo lenguaje se abre a la posibilidad de un verdadero intercambio comunicativo. Esto no sucede con el sistema objeto-publicidad que, invadido por la inesencialidad, hace inviable la creación desde sí de un sistema estructurado de necesidades, es decir, de un orden social más justo. Y es que, por debajo de esa proliferación caprichosa e irracional, de esa feria efervescente e ilusa de oferta y demanda, se hace fuerte un orden coherente y rocoso que ejerce un rígido control de una situación que es presentada como “de la abundancia”. Lo peculiar de ese orden es un movimiento histórico que ninguna filosofía del sujeto se sentiría capaz de explicar: la referencia objetual es ahora la determinante del *status* o, como hoy se dice, del *standing*. Siempre las joyas, los vestidos, los cuadros, los muebles han funcionado como sistemas de referencia, pero puestos al servicio de otros códigos de reconocimiento de status como la sangre, la moral o los ritos. Hoy sucede a la inversa: los sistemas de reconocimiento son reabsorbidos por el novedoso código del *standing* cuyo alimento es el sistema de los objetos de consumo.

Consumo. Desde ese concepto se explica todo y nos es posible determinar conclusiones. Ciertamente siempre se ha comprado, pero no siempre se ha “consumido”. Lo novedoso del concepto hace inútiles los métodos explicativos de la economía política para entenderlo. Desde un esquema obsoleto como aquel es difícil entender que el consumo no es la actividad pasiva de apropiación que complementa dentro del sistema al orden activo de la producción. El consumo es un modo activo de relación; y no sólo con el objeto sino con la sociedad. Consumir es nuestra peculiar manera histórica de “ser en el mundo” ¡Si pudiéramos agotar la complejidad del concepto en el asunto de la satisfacción de las necesidades o la sobreproducción! Pero ello no es posible porque, como dice Baudrillard, el consumo es “...una actividad de manipulación sistemática de signos.” Como en todo sistema semiológico, el objeto sólo adquiere valor en tanto se convierte en signo, entrando así en relación con el resto de objetos-signo, siendo el conjunto a la vez condición de integración y de singularización. No nos quedamos aquí demasiado lejos de la crítica de la lógica formal de la mercancía. Si Marx nos enseña que el hombre ve convertidas todas sus fuerzas propias en mercancía que se vende, Baudrillard explica que hoy todo lo que es nuestro, incluyendo lo más personal e íntimo de nuestras relaciones -y quizá ello con más motivo-, ha de concretarse en objetos significantes, siendo ésta su razón misma de ser.

El razonamiento es inquietante, pues se presume la conversión de la realidad en simulacro:

“La pareja, por ejemplo; su finalidad objetiva se convierte en el consumo de objetos, entre otros, de los objetos que antaño fueron simbólicos de la relación.”¹³²

El orden causal vuelve a presentárenos invertido: no es la realidad la que sostiene a sus signos, son estos los que sostienen a la realidad, que no queda igual que antes, aunque lo disimule, pasando por ello a la categoría de simulacro. No es sólo la del sujeto la muerte que nos encontramos en el mundo del consumo: ha muerto la referencia porque el modo de ser referencial que tienen las cosas es puramente sígnico. Nada tiene historia, ninguna relación humana, ningún régimen de intercambio simbólico aparece inscrito en las cosas. Como el objeto no significa nada, está preparado para significar cualquier cosa. Por eso tenemos la sensación de que, de alguna manera, hoy “todo es de mentira”.

No es Baudrillard el único que se ha dado cuenta de todo esto. En un interesante y reciente artículo, Vicente Verdú incide sobre el debilitamiento de la categoría de verdad que se produce en nuestras sociedades y que produce el curioso efecto de condenar las noticias a la caducidad. Así, un acontecimiento como el del Mal de las Vacas Locas, puede permitirse el lujo de irrumpir enérgicamente, pero no el de dilatarse. Ello es consecuencia de que la seducción del consumo lo ha invadido todo, incluso el orden periodístico, autoproclamado como depositario contemporáneo de nuestra relación con lo verdadero:

“Los receptores nos hallamos hoy más instruidos para cansarnos antes. No menos fuertes para la repetición sino más adiestrados para variar con rapidez el foco. Desde las modas -ahora en curso de pasar a bimensuales en vez de estacionales- hasta los anuncios, desde los modos de comer por pequeñas porciones hasta las maneras de relacionarse por fragmentos, nuestra cultura rechaza el proceso largo. Y todavía más la larga duración de un asunto que de ese modo tendería a *puadirse*, a evocar la muerte.”¹³³

Según Verdú, los efectos son demolidores, hasta el punto de conducir nuestro ser en el mundo a unos derroteros novedosos e insospechados:

“Penetrar en el fondo de las cosas, allí donde supuestamente anida la verdad, resulta además una tarea ingenua y anacrónica. A fuerza de emitir miles de mensajes de seducción desde uno y otro campo (desde el campo sexual, el comercial, el político, el artístico) el mundo entero se ha cubierto de una segunda piel y, como el proceso de emisiones sigue, esa segunda piel redobla su crecimiento hacia afuera, incrementando el grosor de su envoltura y la impermeabilidad de su corteza. Continuamente las noticias llegan y se posan o rebotan allí, un instante. Ninguna posee el peso y la duración suficientes para calar, ninguna obtiene la imposible categoría de verdad, y cualquiera se desvanece pronto en la superficie para dejarla de nuevo dispuesta a la ficción, bruñida para reproducir el actual e implacable encantamiento.”¹³⁴

Volviendo al Baudrillard de la crítica del modelo de consumo, concluimos que de lo que pudieron significar algún día el cuero y la madera, el amor y la familia, la aventura e incluso la muerte, hoy sólo experimentamos “la idea”, al menos si nos tomamos a nosotros mismos como lo que parece que somos, es decir, consumidores. Imposible diseñar un orden más eficaz para eliminar el peligro revolucionario. La Revolución es “perdonada”, se la puede incluso exaltar porque se la ha convertido en “idea”, lo que la convierte en objeto consumible. Vendida de forma “diferida” en el mercado, deja de ser necesario que se realice. Nos podemos conformar con consumirla.¹³⁵

IV EL FINAL DE LO SOCIAL

El ciclo implosivo de lo social

“...todo el pensamiento de Baudrillard traza la *implosión* de la experiencia moderna, la contracción y reversión de las grandes categorías de lo real en una sociedad de signos densa, seductora y totalmente nihilista”.¹³⁶

Siempre la misma idea; una idea que terminaremos de desarrollar en el último capítulo, el dedicado al “asesinato de lo real”: la vida se hace posible desde una serie de metáforas. En el momento en que la obsesión de realidad obliga a la metáfora a desarrollar todas sus posibilidades, a explicitar -usemos la jerga hegeliana- todas sus determinaciones, entonces le estamos pidiendo que se realice, que se libere en tanto que ficción y se convierta en real. A lo largo de este capítulo iremos viendo de qué manera las metáforas que hacían posible lo social han ido siendo destruidas, de qué manera la “idea” de lo social ha ido extinguiéndose en “lo real”.

¿Qué le ha pasado a lo social? ¿cómo puede habérsenos muerto? ¿es que puede la sociología haberse quedado sin referente? Si se quiere optar por el eufemismo, diríamos que lo social ha sido esterilizado. ¿Cómo? A través de lo que Baudrillard llama la “precesión de los simulacros”. Todos los viejos órdenes dialécticos de lo real -lo privado y lo público, el Estado y la sociedad civil...- han sido sustituidos por esa inmensidad de pequeñas partículas que gravitan magnetizadas por las grandes redes de los circuitos integrados. No hace falta estar conectado a Internet, ya éramos terminales de ordenador antes de que apareciera la Gran Red.

Todas aquellas ideologías que hablaban de la participación, de la libre iniciativa, de la solidaridad...ideologías de derechas o de izquierdas, pero igualmente modernas y, por tanto, capaces de creer todavía en la “aventura de lo social”, han dejado su sitio a una nueva iluminación social, donde triunfarían la descentralización y la autonomía informática, y el ciudadano se liberaría de la tutela paternalista del Estado. Obviamente, Baudrillard desconfía de la grandeza de este proceso cuya gloria “se escucha hasta en las chozas”. La productividad o el cálculo racional, dioses del gran modelo social de la modernidad, habrían mutado para diseminarse en los espacios intersticiales de las redes. Dicho más claramente, han dejado de ser sociales para convertirse en virus, es decir, para proliferar. “Divide y vencerás”, se ha dicho; quizá sea mejor “intégrate en la red y haz uso de tu libertad”.

A la base, un proceso continuo e imparable: la implosión de lo social. Baudrillard parece detectar en Mayo del 68 su fecha de inicio simbólico. Los propios revolucionarios no lo sabían. Eran conscientes de estar aplicando una dinámica novedosa, pero creían demandar “más socialidad”, de ahí que fueran tan escrupulosos a la hora de guardar la formalidad asamblearia. Sin embargo, lo que según Baudrillard se está iniciando con el Mayo Francés es un proceso de implosión de lo social en el cual vivimos hoy inmersos. Justo el momento en que se proclaman con más vehemencia la autogestión y la participación es cuando se empieza de verdad a constatar el desapego de las masas. La noción de “mayoría silenciosa” explicita a la perfección ese desapego. Es en cierto modo una noción paradójica, pues a esa identidad le es propio existir sin que haya representación posible de ella. Sus “formas de expresión” -los sondeos, los referendums y el bombardeo continuo de test de los media- no ejercen una función representativa, sino más bien simulativa.

¿Responde todo ese entramado característico de la sociedad mediática a una gigantesca maniobra de manipulación de las masas? ¿son los sondeos el procedimiento político de secuestro de la voz del pueblo? Sólo responderemos que sí en la medida en que sigamos manejando una teoría de la alienación. Pero ya insinuamos en el anterior capítulo que la condición de “objeto” siempre contiene un germen de venganza. Ciertamente el sondeo es el procedimiento por el cual la masa se recluye en su silencio, pero con el fin de desaparecer en tanto que “sujeto”, especialmente en tanto que “sujeto de la historia”. Es el final de las expectativas revolucionarias, pero también de la idea de alienación, pues no siendo ya las masas un sujeto, tampoco pueden ser alienadas. Sirviéndose del utillaje teórico de la moderna física nuclear, nos dice Baudrillard que la masa es un lugar de absorción y de implosión.

“La masa absorbe toda la energía de lo social, pero no la refracta. Absorbe todos los signos y todo el sentido, más ya no devuelve ninguno. Absorbe todos los mensajes y los digiere. Devuelve a todas las preguntas que le son dirigidas una respuesta tautológica y circular.”¹³⁷

La propuesta tiene mucho de irritante. Baudrillard nos está diciendo que la manera de resistir de la masa es precisamente la de no oponer “aparente” resistencia. Todos los mensajes que llegan del poder son aceptados por la masa, pero de inmediato desviados hacia un código misterioso: la **espectacularidad**.

¿No será que ya lo habíamos notado todos? La noticia se convierte en espectáculo y, por esa regla de tres, la escena política se vuelve circo, los intelectuales practican el *talk show* y los telediarios ofrecen *horror show* -a ser posible, con todo lujo de detalles macabros-. Quizá sea más difícil aceptar que en todo ese entramado haya una “trampa” de las masas, pero sí es cierto que el proceso resulta cuanto menos enigmático y novedoso.

Si no estamos entendiendo mal a Baudrillard, lo que aquí se propone es un mensaje a favor de los órdenes implosivos, que son precisamente los que están empezando a aparecer. A fin de cuentas, los órdenes implosivos son la condición de existencia de los pueblos primitivos, que desaparecen justo cuando dejan de controlar sus procesos volviéndose estos expansivos. (El ritual primitivo del *potlach*, interpretado por Baudrillard a la luz de los estudios antropológicos de Marcel Mauss,¹³⁸ tendría mucho que ver con esa lógica involutiva de las sociedades primitivas) Pero el procedimiento en nuestra civilización sería más bien el inverso. Si implosionamos ahora es porque no hemos podido controlar ese proceso expansivo que nos ha caracterizado y que alcanza en nuestro siglo determinaciones cercanas a lo catastrófico.

También es cierto que la noción baudrillardiana de **catástrofe** va bastante más allá del terror nuclear o de horror de Auschwitz, que son lo primero que nos viene a la cabeza. Sobre todo a partir de los ochenta, se refiere con gran frecuencia a una catástrofe propiciada por los media: el advenimiento de la “sociedad transparente”. Hablaremos de ello más adelante, pero es importante ir ya mentando la cuestión, pues no es posible inteligir el agotamiento de lo social sin advertir que uno de sus imaginarios fundamentales, la comunicación, se ha “realizado” en nuestro tiempo. En un tiempo donde el ojo de los media llega a todas partes, donde el directo televisivo sustituye la magia de la noticia diferida por el vértigo de la sincronía perfecta, es imposible mantener el secreto, factor esencial de lo social.

“A todos los que quieren, ya que esto se ha convertido en el catecismo del año 2000, salvar la sociedad por medio de la información y la comunicación, hay que decirles que esa cultura de la comunicación y la información es profundamente pornográfica. Es decir, una cultura sin secreto.”¹³⁹

A través del *reality*, pero también de los telediarios, de la prensa y de los circuitos integrados, la sociedad se ha entregado a la obscenidad de una escena donde la información corre porque “tiene que correr”. Y tiene que hacerlo por todas partes, de forma promiscua, como si se tratara de una obligación moral intercambiar información. Ahí reside el epicentro de lo que empezó como promesa de realización de lo social y ha terminado convirtiéndose en su catástrofe.

Otra vertiente de la catástrofe de lo social la tiene el exterminio de lo Otro. El asunto tiene que ver con aquellas “éticas de la diferencia” de que hablábamos en la introducción a la postmodernidad, aunque Baudrillard le proporciona al asunto perspectivas sumamente novedosas. El planteamiento baudrillardiano se instala de lleno en aquella vieja intuición que, según Vincent Descombes, atravesaba de lleno todo el trayecto filosófico francés de este siglo: la de lo Mismo y lo Otro.

En *El crimen perfecto* utiliza una fórmula que nos parece afortunada; remedando a Borges, habla de “los pueblos del espejo” para referirse a todas las formas de la alteridad, formas que la tradición racionalista occidental habría ido sometiendo a la mismidad del sujeto, condenando a éstas a ser “imagen servil, representación y singularidad aniquilada, inmolada al servicio de lo Mismo”. Pero, como ya sabemos, el Objeto siempre acaba por vengarse:

“Así que en todas partes, los objetos, los niños, los muertos, las imágenes, las mujeres, todo lo que sirve de reflejo pasivo en un mundo a lo idéntico, está dispuesto a pasar a la contraofensiva. Ya cada vez se nos parecen menos...

I' Il not be your mirror!”¹⁴⁰

¿Por qué cree Baudrillard que el triunfo de la “sociedad de la transparencia” supone el mayor ataque a la alteridad, precisamente ahora en que se supone que es más factible universalizar el respeto al distinto?

En *La transparencia del mal*, Baudrillard realiza un análisis exhaustivo del proceso contemporáneo de exterminio de la alteridad o, lo que es lo mismo, del principio del mal. Su principio motor sería la hipertrofia de lo Mismo y su síntoma más característico la difusión de las

grandes viralidades de nuestro tiempo: el SIDA y el cáncer. Lo característico de estas nuevas enfermedades -y la medicina no se ha percatado de ello todavía- es que son producto de la desorganización de los sistemas de defensa, pero no porque estos fallen ante un enemigo que no pueden dominar, sino porque son nuestros propios anticuerpos los que nos destruyen. Se trata de enfermedades nacidas de la liquidación de las enfermedades. Impuesta por la profilaxis absoluta, eliminadas las formas patógenas, nos quedamos sin amenazas ni adversidad, de manera que el ser devora sus propias defensas. Es la consecuencia de nuestra “cultura de la asepsia” o, lo que es lo mismo, cuando un sistema apunta hacia su positivización total y triunfa en el objetivo de eliminar todo lo que es diferente, entonces el mal aparece de forma catastrófica gracias a un principio de reversibilidad. Desde esta perspectiva, el SIDA y el cáncer, como los virus informáticos, serían la alarma catastrófica que nos previene contra una catástrofe mayor: la de nuestra eliminación orgánica por pérdida de referentes adversos o la de la total universalización de las redes informáticas que harían imposible cualquier intercambio simbólico fuera del orden impuesto por la red.

En palabras de Baudrillard, estamos en “el infierno de lo Mismo”. Quizá su manifestación más acabada sea la clonación, procedimiento en el cual, al contrario que en el engendramiento sexual, se puede pasar de lo Mismo a lo Mismo sin necesidad de adentrarse en el tenebroso territorio de lo Otro. No hay acto dual, no hay cruce de diferencias. El proceso tiene mucho de cancerígeno, pues de igual manera que en el cáncer, una célula prolifera hasta el infinito saltándose las leyes orgánicas; con la clonación es posible lograr la proliferación de una matriz única de la identidad.

“Antes todavía se le oponía la reproducción sexuada; ahora es posible finalmente aislar la matriz genética de la identidad, y así se podrán eliminar todas las peripecias diferenciales que constituían el encanto aleatorio de los individuos.”¹⁴¹

Una vez ha triunfado la Mismidad, ¿qué es de la alteridad?

“Ha terminado la alteridad bruta, la alteridad dura, la de la raza, la locura la miseria, la muerte, la alteridad, como todo lo demás, ha caído bajo la ley del mercado, de la oferta y la demanda.”¹⁴²

La estrategia del Mismo no puede ser más sibilina -quizá por eso a Baudrillard no le hagan gracia las llamadas “éticas de la diferencia”-:

“De repente, el Otro ya no está hecho para ser exterminado, odiado, rechazado, seducido; está hecho para ser entendido, liberado, mimado, reconocido.”¹⁴³

Pero Baudrillard no habla de diferencia sino de alteridad. La diferencia sueña con reunificar los términos que difieren. La alteridad supone lo inconciliable:

“La infancia, la locura, la muerte, las sociedades salvajes, todo ha sido integrado, asumido, reabsorbido en el concierto universal. La locura, una vez roto su estatuto de exclusión, se ha visto atrapada en redes psicológicas mucho más sutiles. Los muertos, una vez reconocidos en su identidad de muertos, se han visto aparcados en los cementerios y mantenidos a distancia, hasta la desaparición total del rostro de la muerte. A los indios sólo se les ha reconocido el derecho a la existencia para ser aparcados en las reservas. Así son las peripecias de una lógica de la diferencia.”¹⁴⁴

Ahí radica la sutilidad de la estrategia de exterminio de lo Otro. El Otro es insoportable, aunque tampoco se le puede hoy eliminar sin más; por eso se busca un Otro negociable. Pero Baudrillard -lo vamos a ir viendo a lo largo de este trabajo- siempre está a la espera del momento

en que afirmar que “todo es reversible”. Reversible es la seducción; reversible también la derrota del objeto, es decir, la de lo Otro. Es lo que sucede por ejemplo con Japón. Su hospitalidad a la técnica y demás formas de la modernidad encubre un misterioso juego que Baudrillard llama “de seducción”, un juego donde la aceptación alegre de un código ajeno encubre una impenetrabilidad absoluta. No se trata de la hospitalidad tranquilizadora del reconocimiento y la reconciliación, sino de la del desafío. Es ésta una lógica en el fondo no muy alejada de la de los caníbales del Amazonas, que integran lo blanco devorándolo. Es, si se quiere decir así, una forma extrema de relación con el Otro.

En ese irredentismo de lo Otro, en ese principio de reversibilidad cifra Baudrillard sus esperanzas de que el exterminio no sea irremediable, de que de alguna manera lo social se salve todavía.

La desaparición del intercambio simbólico

Hemos estudiado las acepciones y los síntomas del final de lo social, de lo que en el apartado anterior llamábamos “el ciclo implosivo de lo social”. Trataremos ahora de explicar, a un nivel más concreto, cuales son los procesos históricos que nos han llevado al momento actual, caracterizado por la obscena transparencia universal generada por los media, la indiferencia de las masas y la domesticación de lo Otro a la tiranía de lo Mismo. Nos referiremos específicamente a tres procesos: la maldición recaída sobre la seducción, la exclusión de los muertos y la sustitución del intercambio simbólico por los procedimientos convencionales de socialización.¹⁴⁵

¿Por qué ha quedado maldita la **seducción**? Porque es francamente perversa. Ajena al ecumenismo amoroso del cristianismo, vive del rito y la artificialidad, no toma formas universales ni naturales. Es profundamente inmoral. Habla Baudrillard de una edad de oro de la seducción, que iría desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII y que se enmarca dentro de un orden aristocrático, en el sentido en que habla Nietzsche de lo aristocrático. Al tratarse de una figura pagana, la seducción articula un juego de signos y apariencias.

“Un destino indeleble recae sobre la seducción. Para la religión fue la estrategia del diablo, ya fuese bruja o amante. La seducción es siempre la del mal. O la del mundo. Es el *artificio* del mundo.”¹⁴⁶

¿No era el sexo el destinatario de esa maldición? Foucault ya demostró que no, invalidando la “hipótesis represiva” y enseñándonos que tras la prohibición victoriana se oculta un dispositivo de “proliferación de discursos” en cuya línea se insertarían desde Freud hasta Marcuse, Reich o Hite, ideólogos de lo que podríamos denominar como “la gran era del sexo”. Para Baudrillard, todo el discurso de la revolución sexual está atravesado por la ley del reconocimiento del derecho al goce. Se instaura así una nueva economía política, ésta de orden libidinal, cuyo objetivo secreto es conjurar el verdadero poder de lo femenino, el poder de seducir. Si el discurso sexológico encauza el placer en el orden del sentido es porque lo femenino domina un universo contrario: el simbólico. Dueña de las apariencias, la seductora puede permitirse el lujo de no acceder ni a la verdad ni al sentido. O mejor, el principio femenino procura la quiebra del sentido, pues hace temblar el

fundamento de las distinciones:

“Ni siquiera es exactamente lo femenino como superficie lo que se opone a lo masculino como profundidad, es lo femenino como indistinción de la superficie y de la profundidad.”¹⁴⁷

La mujer como principio de incertidumbre. Es ésta la única “feminidad” que interesa al travestido.

“El *travestismo*. Ni homosexuales ni transexuales, lo que les gusta a los travestis es el juego de indistinción del sexo (...) Aquí los signos se separan, mejor dicho, ya no hay sexo, y de lo que los travestis están enamorados es de ese juego de signos, lo que les apasiona es *seducir a los mismos signos*. En ellos todo es maquillaje, teatro, seducción. Parecen obsesionados por los juegos de sexo, pero sobre todo lo están por el juego, de ahí que si su vida parece más imbuida en el sexo que la nuestra, es porque hacen del sexo un juego total, gestual, sensual, ritual, una invocación exaltada, pero irónica.”¹⁴⁸

Siempre a vueltas con la crítica de lo productivo, Baudrillard celebra la condición femenina de “no ser nada”, por oposición a la fuerza de producir, característica de lo masculino. En esa nada está el peligro a conjurar, gestándose así una maniobra de exclusión que no está lejos de la que se detectó respecto de la locura:

“La feminidad en este sentido está del mismo lado que la locura. Porque la locura vence en secreto (entre otras, gracias a la hipótesis del inconsciente) tiene que ser normalizada. Porque la feminidad vence en secreto (en la liberación sexual en particular) tiene que ser reciclada y normalizada.”¹⁴⁹

Una vez más Baudrillard puede llegar a volvérsenos irritante:

“Es fácil trazar un cuadro de la mujer alienada a través de los tiempos y abrirle hoy, bajo los auspicios de la revolución y del psicoanálisis, las puertas del deseo. Todo esto es tan simple, tan obsceno en su simplicidad -peor: es la expresión misma del sexismo y del racismo: la conmiseración.”¹⁵⁰

Y sin embargo, Baudrillard recurre con frecuencia a una teórica del feminismo, Julia Kristeva¹⁵¹, de quien parece tomar la consideración de lo femenino en tanto que fuente de lo innombrable y lo inexpresable. De igual manera, recuerda las palabras de Judith Belladonna y Bárbara Penton, quienes rechazaban someter su sexualidad a toda la gama de identidades publicitariamente acuñadas: heterosexual, lesbiana, marica ... : “No somos razonables en ninguno de nuestros deseos.”¹⁵²

Esta negativa a ser razonable hace temblar los límites de lo tolerable. Así, la pornografía se encontraría muy cómoda dentro de esos límites. Su lógica, consistente en ser más real que la realidad misma -ser “hiperreal”-, la convierte en la negación de toda seducción. Se trata de un sexo neutralizado por la tolerancia, un sexo gestor, codificado por un sistema perfectamente establecido y dominado por valores de cambio:

“Que todo sea producido, que todo se lea, que todo suceda en lo real, en lo visible y en la cifra de la eficacia, que todo se transcriba en relaciones de fuerza, en sistemas de conceptos o en energía computable, que todo sea dicho, acumulado, repertoriado, enumerado: así es el sexo en lo porno, y ése es más ampliamente el propósito de nuestra cultura, cuya obscenidad es su condición natural: cultura del mostrador, de la demostración, de la monstruosidad productiva.”¹⁵³

En suma, la seducción es más fuerte que la sexualidad porque el discurso que encuadró a ésta es productivo. Ahí es donde sería necesario empezar a “olvidar a Foucault”, que acierta al denunciar el carácter de “dispositivo” que la sexualidad tomaba, pero que no fue capaz de ir más allá de una minuciosa cartografía de la representación sexual de los espacios de saber y poder, de la producción del sexo como discurso y de la fascinante descifrabilidad de los efectos de verdad que produce. El error de Foucault, como ya veremos en la segunda parte de este trabajo, es haberse dejado fascinar por los signos del poder, signos que sirven para simular que el poder todavía es algo.

Así se entiende el porqué de la maldición. La seducción lleva al discurso -a todo discurso- más allá de sí mismo, le separa de la verdad que lo sustenta. Robándole su profundidad, lo conduce a la superficialidad encantadora y tramposa de las apariencias, desde ese punto de vista, representa un peligro.

No parece tener mucho que ver toda esta visión con de Gilles Lipovetsky, el otro pensador actual al que se le atribuyen discursos sostenibles sobre la seducción. En su lamento por el crepúsculo del deber, sustituido por la “ética indolora” de las sociedades democráticas, Lipovetsky ve tan sólo el componente hedonista, *light* y superficial de la cultura postmoralista:

“La obligación ha sido reemplazada por la seducción, el bienestar se ha convertido en Dios y la publicidad en su profeta”¹⁵⁴

Hablemos ahora de la **exclusión de los muertos**, segundo gran factor histórico que determina, según Baudrillard, el final de lo social. En *El intercambio simbólico y la muerte*, a nuestro entender obra clave del pensador de Reims, desarrolla toda una antropología para explicar de que manera las “sociedades expansivas” han ido construyendo su identidad desde un procedimiento de exclusión que va más allá de los tratados por Foucault, por ejemplo, la locura o discurso de la sinrazón.

Es preciso aclarar que se trata -lo publica Gallimard en 1976- de un libro de transición. Baudrillard había abandonado no sólo la senda estructuralista sino también esos últimos residuos existencialistas que, según empezamos a pensar, todo pensador francés alberga de manera más o menos explícita. Podríamos decir que en este libro empieza a mostrar una actitud de resignación histórica ante el abandono de los procedimientos simbólicos, sustituidos por la tiranía de los signos, todo lo cual le lleva a ir apuntalando una teoría fuerte sobre el modelo simulacional de la experiencia, que hasta ahora sólo había quedado bosquejado.

Una vez más Baudrillard tomará a la economía política como referente de hostilidad. Partirá de un razonamiento aparentemente paradójico. Desde que las antiguas tribus se denominaban a sí mismas “Los Hombres” o “Los Hijos de Dios”, construyendo así su identidad de Elegidos por oposición a todos los demás seres, estigmatizados con la exclusión, el concepto de “humano” ha ido extendiendo su sentido hasta universalizarse. Ese estatuto universal del Nosotros en tanto que valor genérico abstracto es sin embargo el producto de un progresivo estrechamiento, una “extradición” cada vez mayor, hasta el día en que el universal Hombre se defina por no contener hombre alguno.

La afirmación baudrillardiana de que el racismo es un fenómeno moderno puede servir como

ejemplo para ilustrar el tema. Un primitivo podía exterminar a su enemigo, pero no juzgaba desde un criterio de demarcación a modo de Razón Universal. Para el primitivo, el no perteneciente a su tribu era “el distinto”, por lo cual se le podía seducir o devorar, pero no se le arrancaba de su irresoluble alteridad. Pero es que esto podría decirse incluso de Colón, que tampoco era racista. Éste, aunque participase de un proyecto de evangelización, todavía no manejaba la ideología igualatoria del Humanismo. Nada que ver con esa “sociabilidad de derecho” con la que el blanco ha conseguido “blanquear” al oscuro.

Seguramente, sólo desde Foucault llegamos a hacernos una idea de ese mecanismo esencial a nuestra civilización según el cual desde el concepto de lo universal se va imponiendo una estrategia normalizadora cuya arma es la segregación. No sólo los locos han sido arrojados a la normalidad y, por tanto, neutralizados en su peligro; también los pobres, los tontos, los perversos, los transexuales, los niños, las mujeres, los ancianos... Pero Baudrillard, que siempre parece empeñado en hacer que nos acordemos de Foucault para demandar que lo olvidemos, cree poder ver una “segregación fundante”, anterior a las de Foucault:

“El análisis de Foucault es una de las piezas claves de esa verdadera historia de la cultura, de esa Genealogía de la Discriminación en la que el trabajo y la producción ocuparán, a partir del siglo XIX, un lugar decisivo. Sin embargo, hay una exclusión que precede a todas las demás, más radical que la de los locos, los niños, las razas inferiores, una exclusión que precede a todas ellas y les sirve de modelo, que está en la base misma de la racionalidad de nuestra cultura: es la de los muertos y la muerte.”¹⁵⁵

La hipótesis “antropológica” de Baudrillard es que en las sociedades primitivas los muertos están presentes en los procesos de circulación simbólica, al contrario que en nuestra cultura, donde simplemente han dejado de existir.

Pero todo es siempre reversible en el pensamiento de Jean Baudrillard:

“Pero sabemos lo que significan esos lugares inencontrables: si la fábrica ya no existe es porque el trabajo está en todas partes; si la cárcel ya no existe es porque el secuestro y el confinamiento están por doquier en el espacio/tiempo social; si el asilo ya no existe es porque el control psicológico y terapéutico se ha generalizado y banalizado; si la escuela ya no existe es porque todas las fibras del proceso social están impregnadas de disciplina y de formación pedagógica; si el capital ya no existe (ni su crítica marxista) es porque la ley del valor ha pasado a la autogestión de la supervivencia bajo todas sus formas, etc, etc... Si el cementerio ya no existe es porque las ciudades modernas asumen por entero su función: son ciudades muertas y ciudades de muerte. Y si la gran metrópoli operacional es la forma lograda de toda una cultura, entonces simplemente, la nuestra es una cultura de muerte.”¹⁵⁶

En otras palabras, el acorralamiento de los muertos supone una condena para los vivos, en cierto modo, una venganza, pues aunque los vivos se creen vivos por exclusión de la muerte, la vida no es sino supervivencia determinada por la muerte. Así se impone el *Death Power*, donde no se trata de forzar una socialidad represiva a través de la contención de la libido o de los impulsos del inconsciente, sino de la represión de la muerte.

No es nuevo, siempre el poder se ha alimentado de patrimonializar la gestión de la muerte. Separada el grupo de sus muertos o el individuo de su propia muerte -como el alma del cuerpo o el individuo de lo colectivo-, alguien tiene que arrogarse la capacidad para restituir los puentes en el corte, alguien tiene que devolver la vida a la muerte, que es la operación típicamente simbólica, justo la contraria a la de la muerte sustraída a la vida, que es la operación típica de la economía política y que consiste en leer todo en términos operacionales de cálculo.

Acaso sea aquí donde resulte más pertinente la alusión antropológica. Dice Baudrillard que los salvajes no sostienen la concepción “biológica” del hecho de la muerte que tenemos nosotros, cosa que podría aplicarse por extensión a otros sucesos como la maternidad o la enfermedad. Todos estos sucesos son objeto de intercambio simbólico; de no serlo constituirían un peligro. Cuando alguna fuerza no termina de ser sometida a ese orden se mantiene en su dañino poder de hostilización hasta el extremo de poner en peligro la supervivencia del grupo. Nosotros hemos apartado de ese ciclo a la muerte al “naturalizarla”, al otorgarle redención categorizándola como hecho científico-objetivo. Sin embargo, los salvajes saben que la muerte es en realidad un fenómeno de índole social:

“En lo cual son mucho más *materialistas* que nosotros, puesto que la verdadera materialidad de la muerte para ellos, como la de la mercancía para Marx, está en su *forma*, que es siempre la de una relación social.”¹⁵⁷

Por enésima vez, vemos comparecer a “nuestro Baudrillard”, que no es tanto el de la seducción, la postmodernidad o el postmarxismo, como el que demuestra una y otra vez que “todo es reversible”. A los civilizados la muerte se nos presenta como un hecho bruto e irreversible -otra cosa sería un peligro para nuestro orden de poder-. Para los salvajes, la muerte es soluble, reversible en los ciclos de intercambio simbólico. No se trata de misticismos antropológicos como aquellos que se pusieron tan de moda en los setenta ni de reivindicar al Buen Salvaje, sino de entender qué imaginarios están a la base del orden social; o mejor aún, que éste sólo es posible en tanto que imaginario. No es un nivel comprensivo demasiado lejano del que hizo valer Claude Levi-Strauss al situar la prohibición del incesto como condición posibilitadora de la exogamia y, por tanto, de la sociedad misma. Sin embargo, el autor de *Tristes trópicos* partió de una distinción errónea, pues situaba en el momento instaurador del tabú el del destierro de la condición natural del hombre, como queriendo distinguir al hombre del tigre por su capacidad para asimilar la prohibición cultural y “respetar” sexualmente a los congéneres, no asumiendo que el tigre, como la lluvia, las tribus enemigas o hasta esas latas de Coca-cola que algunos amazónicos se cuelgan del cuello como amuleto, son lo que son sólo porque entran ya desde el principio en un orden simbólico dentro del cual circulan como entidades intercambiables. En otras palabras: no se puede siquiera pensar en el momento de abandono de lo natural, ya que lo natural es de entrada una categoría culturalmente codificada, es decir, entrometida de lleno en los ciclos simbólicos.

“El niño no iniciado sólo ha nacido biológicamente, sólo tiene aún un padre y una madre *reales*, para convertirse en un ser social tiene que pasar por el acontecimiento *simbólico* del nacimiento/muerte iniciático, tiene que haber recorrido la vida y la muerte para entrar en la realidad simbólica del intercambio.”¹⁵⁸

Nuestra vida ha rechazado entrar en relación simbólica con la muerte. Pero por esa positivización absoluta, por esa aplicación casi psicótica del principio de realidad se paga un alto precio. Todos esos dualismos que forman nuestra realidad descansan sobre una disyunción, la de la vida y la muerte, la que hace que cualquier término de “lo real” esté obsesionado por su “otro” como por su propia muerte.

Es una conclusión a la que no podría llegarse desde un modelo de pensamiento como el de la economía política -siempre el mismo referente enemigo-. Según el “antropomarxista” la instancia económica está presente y determina a las sociedades primitivas tanto como a las nuestras, con la

peculiaridad de que en aquellas vive en estado latente, escondida tras los velos de ciertas operaciones mágicas, mientras que en las civilizadas se da ya como instancia manifiesta. Para el antropopsicoanalista, el primitivo es el hombre en que se manifiesta el inconsciente, a diferencia de nosotros, donde éste resultaría reprimido. Tras los dos esquemas, el mismo presupuesto metafísico o sustancialista: la dualidad entre un contenido manifiesto y otro latente. Y también, desde la mirada de Baudrillard, una misma violencia: la psicosis de articular un orden omniexplicativo desde la segregación de una instancia hermenéuticamente rescatable.

En realidad, el problema de la economía política y, concretamente, del marxismo, es que aspira tanto como el capitalismo a la abolición de la muerte. En el caso del capitalismo -recordemos toda la reflexión weberiana sobre la influencia de la ética protestante en el modelo económico norteamericano- es el mecanismo de la acumulación el encargado de abolir la muerte. Por debajo, la vinculación de la idea del tiempo acumulativo a la del progreso, solidaria en la *Aufklärung* de la que a su vez vincula la acumulación de la ciencia a la idea de verdad. En el caso del comunismo, se mantiene el vicio de reconocer en la muerte un horizonte hostil al que hay que vencer a través de la ciencia y la técnica. El transfondo vale en realidad para toda la cosmovisión occidental:

“Toda nuestra cultura no es más que un inmenso esfuerzo para disociar la vida de la muerte, conjurar la ambivalencia de la muerte en beneficio exclusivo de la reproducción de la vida como valor, y del tiempo como equivalente general. Abolir la muerte, tal es nuestro fantasma que se ramifica en todas direcciones: el de la supervivencia y la eternidad para las religiones, el de la verdad para la ciencia, el de la productividad y la acumulación para la economía.”¹⁵⁹

Así es como llegamos al momento actual, en que, siguiendo a Georges Bataille, Baudrillard advierte que la muerte se ha convertido en un lujo. Bataille, quien veía como una pesadilla la posibilidad de que algún sistema artificial asegurase la prolongación de la vida humana, ya entendió que el principio motor del *homo oeconomicus* era el delirio de suprimir la muerte.¹⁶⁰ Es lógico, según Baudrillard:

“En un sistema donde la vida está regida por el valor y la utilidad, la muerte se vuelve un lujo inútil...”¹⁶¹

Las consecuencias están ahí. Por ejemplo, vivimos en la “cultura del accidente”. El peor espectro de nuestros insomnios es el de la muerte accidental, principio de indeterminación que complementa la lógica axiomática de nuestros sistemas científicos. El accidente se identificaría así como una “paradoja de la necesidad”. Pero pasa también con la “tercera edad”. En las culturas salvajes, los viejos existen como base simbólica del grupo. Nadie es tan prestigioso dentro del régimen de intercambio simbólico como el anciano, excepto, claro está, el muerto. No es sorprendente que, en ese contexto -aquí podríamos pensar en el caso de los gitanos- los años se intercambien por autoridad. Para nosotros es justo al contrario. Convertida la ancianidad en “territorio social” por la moral humanista, es arrinconada hacia sí misma y neutralizado su poder.

¿Por qué todo ese entramado de abolición de la muerte? Porque sólo nuestra “cultura técnica” ha sido capaz de crear -más allá del armamento- una maquinaria burocrática de la muerte tan sofisticada. Es el mito de la seguridad de la sociedad de consumo; o mejor, el chantaje de la seguridad.

“Aquí está el secreto de la seguridad, como el bistec bajo celofán: *se le encierra a usted en un sarcófago para impedirle morir.*”¹⁶²

Se trata por ello de una cultura de la asepsia. Sólo una cultura así es capaz de abolir la muerte como elemento motriz del intercambio simbólico:

“Este es el verdadero rostro de la muerte ultramoderna, hecha de la conexión objetiva, sin falla, ultrarrápida, de todos los términos de un sistema. Nuestras verdaderas necrópolis no son los cementerios, los hospitales, las guerras, las hecatombes, la muerte no está en absoluto donde se cree; no es biológica, psicológica, metafísica, no es ni siquiera mortal. Sus necrópolis son los sótanos o los halls de computadoras, espacios blancos, expurgados de todo ruido humano; ataúd de cristal donde se congela toda la memoria esterilizada del mundo. Sólo saber, una quintaesencia del mundo que hoy soñamos con enterrar en forma de microfilms y de archivos, archivar el mundo entero para que sea descubierto por alguna civilización futura; refrigeración de todo el saber a fin de que resucite, paso de todo el saber a la inmortalidad como valor/ signo. Contra nuestro sueño de perder todo, de olvidar todo, alzamos una muralla inversa de relaciones, de conexiones, de informaciones, una memoria artificial densa e inextricable, y nos enterramos vivos en el interior con la esperanza fósil de ser redescubiertos un día.”¹⁶³

El tercer factor que advertíamos como síntoma del final de lo social era la clausura de los procesos de **intercambio simbólico**. Ahora ya estamos en condiciones de saber que ese factor en realidad se traga a los otros dos anteriores, pues tanto la maldición históricamente proyectada sobre la seducción como la exclusión de los muertos implican el retroceso de todo el imaginario desde el que se yergue lo social. Como ya vimos en los capítulos anteriores, las viejas instancias que regían el mundo desaparecían para dejar en su lugar un juego de signos que proliferan sin referente. Este planteamiento valdría para lo social: extinguidas las metáforas que le daban vida, empiezan a aparecer todos los discursos humanitarios que se refieren a la necesidad de “proteger los terrenos sociales”. Conjurado el peligro de la seducción, llega la revolución sexual; apartado el anciano, aparece la tercera edad; “convertido” el salvaje, aparecen las organizaciones de solidaridad con el Tercer Mundo... y sin embargo -seamos insistentes con esto porque supone pensar en el idioma intelectual de Jean Baudrillard- “todo es siempre y de alguna secreta manera reversible”.

Para acabar este capítulo, presentaremos tres casos en los que según Baudrillard se ilustra el acoso de nuestra “cultura del *Death Power*” a los órdenes simbólicos, y explicaremos de qué manera lo simbólico plantea su resistencia a la desaparición haciendo valer ese axioma que proclama la reversibilidad de todo. Nos referiremos al *grafitti*, a la moda y a lo poético.

Declara Baudrillard al *grafitti* como uno de los fenómenos más enigmáticos y a la vez característicos de nuestra época. SHADOW 137 o EDDIE KOLA son ejemplos de lo que empieza a proliferar en Nueva York en 1972, extendiéndose desde los *ghettos* a los metros, los autobuses o los monumentos. (Hoy, treinta años después nos encontramos un gran *grafitti* “permitido” a la entrada de la Facultad de Bellas Artes de Valencia, cuyos funcionarios docentes presumen de saber integrar didácticamente el espíritu de la vanguardia) Surgida como contraofensiva de los negros a la represión brutal de las revueltas urbanas de los últimos sesenta, supone un nuevo modelo de “intervención”, pues los *grafitti* no tienen contenido político ni pornográfico. Propiamente hablando, no tienen contenido ninguno, pues sólo “representan” una firma o apodo. Para Baudrillard, no es la contestación urbana a un poder económico y político, sino al poder terrorista de los media y los signos.

Hemos de partir del hecho incuestionable de que la sociedad ha cambiado. Frente a lo lógica de la mercancía, estructuradora de sociedad incluso en la explotación, nos encontramos la difusión mediática de modelos de comportamiento y la desestructuración social operada por la televisión y el automóvil. Hemos llegado a la “semiocracia”, como ya demostramos en el capítulo anterior. Por eso, en un sistema dominado por el código, la resistencia consiste en una reversión del código en su propia lógica, pues para derrocarlo se está utilizando su propia vocación de irreferencialidad. No sería exacto decir que con el *grafitti* se reivindica una identidad o una individualidad privada - CRAZY CROSS 139 sólo es un apodo-, pues entonces se estaría cayendo en la dinámica de la socialidad urbana abstracta y universal. El *grafitti* reivindica la exclusividad del clan y tiene auténtica carga simbólica; por eso puede darse, intercambiarse y convertir la calle en una “fiesta cálida”, al contrario que la publicidad de carteles, cuya función animadora es de orden simulatorio, pues genera una “fiesta fría”, ya que no es capaz de generar red de intercambio simbólico, agotándose el mensaje con su desciframiento.

Para Baudrillard, hay una fuerte energía revolucionaria que advertir en todo esto. Se está moviendo además dentro de un orden radicalmente novedoso, pues no están funcionando al nivel de los significados profundos, sino al nivel de los significantes, que es precisamente el punto en que el sistema resultaría hoy vulnerable. Algunos, desde un esquema de pensamiento demasiado viciado por cualquier tipo de sustancialismo, hablarían de una fuga en los signos. (Nosotros tenemos la sensación de que la izquierda no ha articulado formas sólidas para inteligir fenómenos como el *rap* o los disturbios de Los Angeles de los primeros noventa) Para Baudrillard se trata en realidad de reivindicar el juego de la alteridad, sirviéndose de una diferencia absoluta, incodificable e irresoluble para desmantelar la lógica de las diferencias codificadas.

“Insurrección, irrupción en lo urbano como lugar de la reproducción y del código; a este nivel ya no es la relación de fuerzas la que cuenta, porque los signos no juegan con la fuerza, sino con la diferencia; es, por tanto, por la diferencia que hay que atacar.”¹⁶⁴

El segundo caso que queríamos tratar es el de la moda, que para Baudrillard es al mismo tiempo el juego más superficial y la forma social más profunda del mundo actual. Se trata de una conmutación absoluta, una sucesión mágica de significantes cuya vertiginosidad es consecuencia de la pérdida de los referenciales. Y eso, vale tanto para los “signos ligeros” -vestido, cuerpo, objetos- como para los “pesados” -política, moral, economía., ciencia, cultura o sexualidad-.

En este contexto, la economía política se contentaría con tachar dichos signos de “efectos ideológicos de orden sobreestructural”. Pero Baudrillard, recordando a Nietzsche, recupera aquella sentencia de *La Gaya Ciencia* donde se declara a los griegos “superficiales por profundidad”. Los griegos, “expertos en vivir”, adoraban las apariencias, conocían a la perfección el juego de las formas y no eran capaces -hasta Sócrates, claro está- de cuestionar la inocencia del devenir. Por supuesto, Baudrillard no pretende identificar el juego heraclíteo del *polemós* o la mascarada de Sófocles con la moda. Más bien, intenta hacernos ver que se trata de su simulación, el “reciclaje” del ciclo de las apariencias en que se movió siempre la “moral aristocrática”.

Y sin embargo, hay una suerte de impulso en ese juego que incorpora una forma de socialidad tan en bruto y tan ajena a las mediaciones de la *ratio* occidental que muy bien podría ser instalada en el mismo orden de subversión que el *grafitti*. Se trata del mismo deseo de abolición del

sentido, de inmersión en los signos. Esto no supone rechazar el juicio, difícilmente discutible, sobre la función ideológica de la moda. Todo lo contrario pues, como ya demostró Roland Barthes, la moda es la coronación de lo económico precisamente porque es su otra cara: el espectáculo consistente en hacer significar lo insignificante.

“Respecto a la finalidad despiadada de la producción y del mercado, de los cuales es sin embargo, al mismo tiempo, la puesta en escena, la moda es una fiesta.”¹⁶⁵

Esa pasión por la futilidad, por ejemplo en el caso del sexo, apunta más en la dirección de la artificialidad que en la de la libido. Los reaccionarios -de derechas o de izquierdas- creen estar condenando la desvergüenza sexual de los desfiles y los *spots*, pero lo que de verdad anatematizan es esa vocación de los signos de no significar, lo que según Baudrillard supone un desafío a los fundamentos más profundos de nuestra cultura.

En conclusión, la moda, en todo lo que tiene de agente de desestructuración social y de estrangulamiento por extinción de los referentes de la expectativa revolucionaria, “producida” ahora como objeto de consumo, contiene asimismo un germen de reversión del código en que se instala, pues al imponer su lógica de la banalidad a todos los órdenes sociales, los pesados y los ligeros, desencaja la lógica misma del sistema, es decir, la referencial. No se trata de apostar por el conformismo, sino de asumir que no podemos escapar a la moda, pues su autorreferencialidad la deja en situación de no poder ser puesta en contradicción con una “realidad” a la cual podría disfrazar. La alternativa, al menos así lo expresaba el Baudrillard de 1975, está en la deconstrucción del principio de la significación -la metafísica de la representación- que, como sabemos, es un orden correlativo al de la producción, cuya deconstrucción se leía como crítica de la forma-mercancía.

Ya para acabar con este capítulo sobre la muerte de lo social, que nos parece clave para mensurar las dimensiones del pensamiento de Jean Baudrillard, hablaremos de un tercer caso de recesión de los ciclos de intercambio simbólico en la sociedad actual: la exterminación de lo poético, una “desaparición” que tendrá también su componente de reversibilidad.

“Lo poético es la insurrección del lenguaje contra sus propias leyes.”¹⁶⁶

Frente a un procedimiento gestor del lenguaje como es la lingüística, nos encontramos un orden que se define por su irreductibilidad al modo de significación.

Esto tiene que ver con el carácter implosivo de los ciclos de intercambio simbólico, por oposición a la naturaleza expansiva de nuestros sistemas. De igual manera que en las formas mágico-rituales reina una restricción de elementos (las “formas contadas y cantadas por el chamán”) lo poético incardina un orden donde los elementos no están en todo momento disponibles para cualquier cosa. Eso y no alguna suerte de “liberación de fuerzas inconscientes” es lo que caracteriza a lo poético, cuya misión es poner en circulación simbólica a sus elementos. Lo revolucionario de lo poético está precisamente donde menos se lo busca, en ese lugar en que se volatiliza cualquier instancia social trascendente; justo lo contrario de lo que interpreta la economía política. Entre otras cosas porque ésta, que se inviste como la lingüística con los atributos del discurso científico, construye su lógica desde la obsesión por la repetición de una identidad, al contrario que lo poético, donde las identidades son sacrificadas. Desde esta perspectiva, cualquier esfuerzo hermenéutico que

viaje hacia el encuentro de la palabra autotransparente, de la literalidad del sentido discursivo, estará obviando algo que Jacques Derrida nos ha enseñado -también a Baudrillard- que el sentido en lo poético no nace tanto de la reunificación como del diferimiento.

V LA DESHISTORIZACIÓN DEL MUNDO

La leyenda del fin de la historia

1989. El Muro de Berlín estaba a punto de caer. Francis Fukuyama publica un ensayo titulado *El final de la historia*. Sostenía que el viejo debate ideológico sobre el mejor de los gobiernos debía ser dado por concluso, pues la experiencia histórica demostraba que los sistemas neoliberales eran sin discusión el espejo de la evolución política del mundo. La trayectoria literaria del autor le ha ido ubicando claramente en las filas del pensamiento neoliberal, en una línea más moderna y atenta a los fenómenos más característicos del orden tardoindustrial que los “viejos liberales”, pero con unas señas de identidad dentro de las cuales podemos ubicar a Hayek o a Havel, pasando por cualquier ideólogo del thatcherismo. Las constantes alusiones de Fukuyama a Alexis de Tocqueville en tanto que padre del espíritu político USA o, lo que es lo mismo, defensor de la importancia de las instituciones intermedias por su papel constitutivo en la formación de la sociedad civil por excelencia, nos parece que así lo demuestran.

No entraremos por supuesto a discutir las bondades y maldades del tradicionalmente fecundo discurso liberal, pero sí debemos reflejar la injusticia de ciertas consideraciones que meten en el mismo cajón de sastre cualquier tipo de formulación sobre la crisis del sujeto histórico, en una actitud que nos recuerda mucho la que mostró en los 60 Jean-Paul Sartre hacia Foucault y los estructuralistas, cuyo presunto antihistoricismo sería la “última barrera que la ideología burguesa levanta contra el irresistible peso de la historia.” Por más que se empeñen, no dice lo mismo, todo lo contrario, el que habla de “pensamiento único” que el que rotula sus teorías como “pensamiento débil”; de igual manera que no habla de la misma cosa Fukuyama¹⁶⁷ cuando se refiere al final de la historia que los autores postmodernos cuando hacen uso de ese mismo rótulo, especialmente Baudrillard, quien por cierto no se sirve nunca expresamente de esa fórmula. El fin de la historia de Fukuyama suena a *pax yankee*, a capitalismo financiero y a la CNN; nada que ver con las intuiciones formuladas al respecto por Gianni Vattimo, Jean-F. Lyotard o Donna Haraway.

Aclarado este extremo, conviene también rechazar cualquier pretensión de novedad absoluta que presenten los protagonistas de la polémica. El socialista Joaquín Leguina se extrañaba en una conferencia de 1990 del revuelo formado a raíz de la publicación del libro de Fukuyama, recordando al auditorio que la polémica sobre el final de la historia tenía ya un siglo. Leguina explicaba que el

romanticismo político de Hegel veía en el triunfo de la burguesía el final del drama histórico, que habría cumplido todas sus determinaciones con la consecución del “Estado Moderno”; posición contraria a la de Marx, para quien sólo con el triunfo de la figura culminante de la Modernidad -el socialismo- se abandonaba la prehistoria y el hombre pasaba verdaderamente a la condición de “Sujeto de la historia”.

“El intentar detener la Historia es pretender que lo actual es definitivo. (...) Es una constante del pensamiento reaccionario de todo tiempo.”¹⁶⁸

El razonamiento de Leguina es sencillo. Si aceptamos la intelección de la historia como la entendía Hegel, es decir, como progreso de la libertad y de la conciencia por parte del sujeto de esa libertad, podemos convenir en que queda mucha historia todavía. De ahí que, enmendando a Fukuyama, y al hilo del mismo acontecimiento que da lugar al libro de ese autor, Leguina propone una variante importante en el rótulo:

“Estamos en efecto ante el final de *una* historia. La de la aventura leninista que ha marcado el pensamiento y la práctica de la izquierda durante todo este siglo.”¹⁶⁹

La maniobra socialdemócrata defendida por Leguina, arrancando de la necesidad de poner tierra de por medio con respecto al neoliberalismo obedecía en el fondo a una urgencia del momento: tomar posiciones ante el suceso berlinés, convertido en victoria por distintas razones tanto por el pensamiento liberal como por el socialdemócrata. Obviamente, no entramos aquí tampoco a valorar la sostenibilidad actual de las posturas de la izquierda no revolucionaria. Sin embargo, se trata de una estrategia, la de Leguina, que no salpica para nada a la versión postmoderna del asunto, por lo que podemos dejarnos tranquilamente a Fukuyama en el camino.

Antes de entrar ya de lleno en la visión baudrillardiana de este tema nos parece interesante traer brevemente a colación la postura que respecto a esta cuestión sostiene Gilles Lypovetsky, ya que éste se remite directamente -y de forma muy crítica- a los teóricos de la postmodernidad, quienes a sus ojos caerían en el error de activar una peligrosa vinculación entre “final del deber o posmoralismo” y final de la historia.¹⁷⁰ Tiene Lipovetsky la convicción de que ciertamente hemos entrado en la era de la obsolescencia de las éticas del deber, fenómeno del que no vale la pena lamentarse y que sería paralelo al del naufragio de las ideologías. Esto no supondría sin embargo el advenimiento de la “posthistoria”, sino más bien el desafío a un nuevo humanismo capaz de mantenerse en la búsqueda razonable de la cohesión social. Advierte que no nos hallamos, como se nos hizo creer, en un momento de tolerancia y permisividad, sino que -muy al contrario- abundan cada vez más las cruzadas fundamentalistas y las políticas hiperrepresivas. Frente a esa tendencia de fanatismo moral, otra de corte humanista que apostaría por las soluciones dialogadas y no rigoristas y que se decantaría por definir límites e integrar criterios múltiples antes que por fundamentar modelos doctrinales. Dentro de esa lógica binaria -llamémosla dialéctica- se habrá de desarrollar la historia próxima, siempre según Lipovetsky.

La retrocurvatura de la historia

“La historia ha concluido”, y quizá por ello hayamos de estar de enhorabuena; eso es al menos lo que piensan algunos. La mirada baudrillardiana sobre el problema se nos antoja demasiado compleja como para asimilarla a aquellas que hablan de la clausura de un proyecto historicista unificador en favor de la aparición de las “historias periféricas”, y mucho menos a lecturas “reconciliatorias” como las de Fukuyama.

Es el Baudrillard de los últimos tiempos el que más ha insistido sobre lo que él llama “la retrocurvatura de la historia”. Por ejemplo, *La ilusión del fin* (1992) es todo un tratado sobre ello y contribuye con proposiciones tan provocativas como la de que “el año 2000 no va a tener lugar” a que lo definamos como un “pensador milenarista”. No obstante, ya en los tiempos en que se desarrollaba su “crítica de la economía política del signo” y se hacía sentir más su formación barthesiana-estructuralista, Baudrillard ya sospechaba de los vicios historiográficos. Por ejemplo, habla de la historia, muy en la jerga semiológica, como de una “puesta en escena”, en el mismo sentido en que el drama nos plantea un conflicto condenado a resolverse como consecuencia de una verdad que se va acumulando. De igual manera que la forma-mercancía era solidaria de la forma-representación, ahora sabemos que nos faltaba el pilar de la historia, es decir, la de la forma de la dialéctica de la continuidad. Se podría establecer aquí una relación con la concepción del espacio en las ciencias y las artes. (Procede recordar el descubrimiento de Gaston Bachelard, quien demostraba el carácter “no absoluto” y, por tanto, históricamente contingente, del espacio euclidiano)¹⁷¹ De igual manera que la racionalidad renacentista imponía al espacio una estructura unitaria arbitraria, la cultura occidental se ha ido reflejando en lo universal para amarrar el orden de lo verdadero, encontrando en el discurso historicista un alimento básico.

Es ésta una intuición común a todo el pensamiento postmoderno, como lo puede ser también la denuncia de lo que Baudrillard llama la “condena moral de los signos”. En un movimiento argumental muy de la escuela de Nietzsche, Baudrillard explica como el mismo impulso de desactivación de las “formas convencionales” está a la base de la “delicadeza del corazón” de su sustituto contemporáneo, la reivindicación del deseo. Siempre la misma operación: una verdad queda oculta bajo las relaciones de fuerza, las cuales hacen proliferar los signos, que a su vez constituyen su superestructura expresiva y forman un orden del cual hay que sospechar siempre, ya que acostumbran a mistificar o desviar la realidad. Desde esta lectura, los signos no irían vocacionalmente vinculados a un esfuerzo de esclarecimiento hermenéutico, sino a una cierta “predestinación”. Siempre dentro del lenguaje nietzschano, diríamos que el orden de los signos no se articula desde principios de significación, sino desde un encadenamiento de las apariencias guiado por el destino y el poder de la ilusión. Son justamente esas formas las que la *ratio* histórica se encarga de neutralizar:

“El problema no reside en creer en ellos (en los signos) o en no creer, así como tampoco en los signos de urbanidad: el error consiste siempre en buscarle un sentido a lo que no lo tiene. El destino, en el sentido de una forma ineluctable y recurrente de desenvolvimiento de los signos y de las apariencias, se ha convertido para nosotros en una forma extraña e inaceptable. Ya no queremos un destino. Queremos una historia.”¹⁷²

Esa sospecha baudrillardiana de la historia la sitúa Arthur Kroker como otra de las grandes negaciones desde las que se asienta el pensamiento de nuestro personaje: junto a la negación de lo social, del poder y de la forma-mercancía, la negación del sujeto histórico. En el materialismo histórico queda muy claro que es la noción de valor de uso la que sustenta la expectativa de un orden universal y privilegiado de lo verdadero. La producción del sujeto histórico y toda la doctrina humanista de los derechos se nutre de ese concepto tan brillantemente articulado desde Marx. Nadie está más lejos que Baudrillard de las grandes doctrinas de la emancipación; por eso no se alía con la hermenéutica de inspiración weberiana que denuncia el carácter ideológico de la racionalidad instrumental, pero tampoco con Foucault cuando desmenuza las estrategias de poder de la sociedad disciplinaria. Si, como veremos en la segunda parte de esta tesis, Foucault es para Baudrillard un personaje del pasado es porque no fue capaz de advertir que el verdadero proceso de nuestro tiempo era mucho más apocalíptico que la construcción de un nuevo tipo de sociedad disciplinar: vamos a un mundo sin sociedad y sin historia.

Claro, el mundo de Baudrillard no es el de los archivos, sino el de los media y, muy especialmente, el de la televisión. Es el mundo de la gran comunicación de masas, dominado por dos procesos complementarios y de sentido inverso: la explosión de la información y la implosión del significado. En este orden, la brutal aceleración circulatoria de los mensajes genera forzosamente la destrucción de cualquier sistema coherente de significados, proceso que Kroker hace equivaler al de la circulación del capital en el actual sistema tardoindustrial.

¿No sería un nuevo esfuerzo de reivindicación del sujeto histórico el que podría sacarnos de toda esta atonía? Al contrario, nos dirá Kroker, para quien Baudrillard está socavando la creencia en el valor subversivo de esa identidad autoemancipatoria que hoy queda reducida, como tantas otras causas nobles, a imperativo del orden de la publicidad y los medios de información de masas. Nos convencerá más o menos esta estrategia *punk* de hipersimulación conformista o reducción al absurdo que propone Baudrillard, quien considera más rentable adecuarse a la maniobra del objeto -el distanciamiento irónico- que seguir en una lógica de resistencia explícita que se ha quedado sin terreno estratégico.

“...en un sistema cuyo imperativo es la superproducción y regeneración de significado y lenguaje, todos los movimientos sociales que apuestan por la liberación, la emancipación, la resurrección del sujeto de la historia, del grupo, del lenguaje como un despertador de las conciencias, de una captación del inconsciente de los sujetos y las masas *están actuando en total concordancia con la lógica política del sistema.*”¹⁷³

Situándonos ya en lo que estrictamente nos ocupa, que no es sino la versión baudrillardiana del axioma famoso, podemos centrar la cuestión refiriéndonos a las tres hipótesis que sobre el final de la historia presenta el propio Baudrillard en *La ilusión del fin*. Veamos la primera:

“...cabe suponer que la aceleración de la modernidad, técnica, incidental, mediática, la aceleración de todos los intercambios económicos, políticos, sexuales, nos ha conducido a una velocidad de liberación tal que nos hemos salido de la esfera referencial de lo real y de la historia.”¹⁷⁴

Demasiada velocidad liberadora. Eso a lo que llamamos historia requiere un proceso de cristalización para tener sentido, necesita un efecto gravitacional para no perderse en el espacio. Si no se da esa serialidad coherente de las causas y los efectos la “realidad” se resquebraja. Clave en esta dinámica de aceleración han sido los media. Así, el acontecimiento entra en una suerte de

vértigo de irrealidad cuando se le somete a difusión universal.

La segunda:

“...es la inversa de la primera, no obedece ya a la aceleración, sino a la disminución de la velocidad de los procesos.”¹⁷⁵

Esta segunda intuición tiene mucho que ver con un proceso nuevo, “revolucionario” si se quiere: el nacimiento de una “fuerza de inercia” llamada **masa**. Paradójicamente, el poder de esta entidad novedosa radica en su indiferencia y en el silencio que esa indiferencia genera. No es producto del desierto cultural sino, muy al contrario, de la saturación de intercambios. Desde esta perspectiva, sería un error hablar de “acelerón” en la historia, pues precisamente porque los acontecimientos se suceden uno tras otro en la indiferencia general, las masas aparecen como superficie de absorción y se encargan de neutralizar la historia. (El caso de la política -lo veremos en el próximo capítulo- es especialmente claro: sus acontecimientos no tienen energía capaz de conmover, de ahí que se nos ofrezcan como una película de la que no somos responsables, sólo espectadores.) En esta visión nos hallaríamos más cerca de ciertas intuiciones baudrillardianas como la de que “el año 2000 no tendrá lugar”. El caso es que la historia se encuentra en fase de implosión, está volviendo atrás y, por lógica, acabará deteniéndose y apagándose.

La tercera hipótesis, la declaradamente defendida por el Baudrillard de los últimos tiempos, es la que conecta el asunto del fin de la historia con el del fin de la realidad. Diríamos que la historia ha dejado de existir por exceso de sofisticación. Es lo que Baudrillard llama el “efecto estereofónico”.

“Ya no recuperaremos nunca la música de antes de la estereofonía, ya no recuperaremos la historia de antes de la información y de los medios de comunicación”¹⁷⁶

De alguna manera, la historia ha cumplido su modelo: la información pura y en directo. Puesto que ha visto realizado su sueño, ahora le toca desvanecerse.

En conclusión, la historia concluye en la primera hipótesis porque la vertiginosa velocidad que ha tomado el curso de los acontecimientos ha destruido los referentes; en la segunda porque la indiferencia de las masas ha echado el freno sobre ese mismo curso, deteniéndolo; en la tercera porque cuando lo real se hace hiperreal se convierte, como pronto veremos, en simulacro.

En los tres casos se está pensando el acontecimiento apocalíptico desde la convicción de que es imprescindible replantear la noción de “acontecimiento”, que ya no habría de poder ser entendido a la manera tradicional en la era de los media, atreviéndose incluso nuestro autor a afirmar que es justamente eso, el acontecimiento, lo que verdaderamente se nos ha escapado.

Siguiendo al hilo de la tercera hipótesis, vamos a intentar explicar porque dice Baudrillard, no que la historia ha finalizado, sino que nos hemos topado con “su retrocurvatura”; lo que dicho de otra forma más pedestre significa que ha detenido su curso en el punto cenital para iniciar un rápido rebobinado o marcha atrás, situación en la cual ahora nos veríamos inmersos. Baudrillard denomina también a ese proceso “asíntota total”. Ni siquiera se habla de fin de la historia:

“Estamos ante un proceso paradójico de reversión, ante un efecto reversivo de la modernidad que, habiendo alcanzado su límite especulativo y extrapolado todos sus desarrollos virtuales, se desintegra en sus elementos simples según un proceso catastrófico de recurrencia y de turbulencia.”¹⁷⁷

Esta especie de moratoria donde parecen hacerse cuentas a toda prisa, como queriendo presentar balance antes del 2000 y hacer que se desvanezcan en nuestras memorias todos los acontecimientos “negativos”. Esta labor de blanqueo de la historia, donde todo se reescribe y se adecenta está regida por el objetivo de proclamar el reino de la democracia y de los derechos universales del hombre. Pero no será tan fácil presentar en el 2000 la historia sin la violencia de su acontecer, o con ésta debidamente encauzada a buenos fines. Por el camino, será necesario destruir la noción de acontecimiento:

“Si hay algún rasgo distintivo del acontecimiento, de lo que lo hace ser acontecimiento y tiene por tanto valor de historia, es que es irreversible, y que algo en él excede siempre el sentido y la interpretación. Pero lo que estamos viendo en la actualidad es precisamente lo contrario: todo lo que ha sucedido en este siglo, en términos de progreso, de liberación, de revolución, de violencia, está a punto de ser revisado en el buen sentido.”¹⁷⁸

Curiosa esta maniobra retrospectiva de fin de milenio y que, tras la caída del Muro de Berlín, colabora decididamente con la imposición del Nuevo Orden Mundial, un orden donde los países orientales se modernizan siguiendo la estela de Japón, la ONU sale al cruce de las violaciones de los derechos humanos, la justicia internacional condena a los carniceros de Yugoslavia acusándolos de Crímenes contra la Humanidad y la CNN patrimonializa en sus reportajes la diferencia inequívoca entre lo verdadero y lo falso.

Todo esto tiene mucho que ver con lo que anteriormente explicamos al vincular el fin de lo social con la exclusión de los muertos. Manera de conjurar la muerte: diferirla en una recurrencia infinita, apartar su influencia de los ciclos simbólicos e instalar así una “Cultura de la Muerte”. Los valores del pasado que se “recuperan” en esa retrospectiva de la historia de la que hablamos pasan en realidad por el filtro de la simulación. Se convierten así en valores inestables, sometidos a las fluctuaciones propias de la moda o la Bolsa. La visión de Baudrillard es apocalíptica:

“Todos los guiones retro que se preparan carecen de significación histórica, se producen por entero en la superficie de *nuestro* tiempo, como una superposición de todas las imágenes, pero que nada cambiará en el desarrollo de la película. Acontecimientos relapsos: la democracia descongelada, las libertades como señuelo, el Nuevo Orden Mundial envuelto en papel de celofán y la ecología de naftalina, con sus derechos del hombre inmunodeficientes, eso nada cambiará a la melancolía *actual* del siglo, que no cruzaremos jamás, porque entretanto se habrá curvado sobre sí mismo y se habrá alejado en sentido opuesto.”¹⁷⁹

Llama la atención en este contexto la alusión a Walt Disney, todo un símbolo de nuestro tiempo, pues lo que se consideraba simplemente fantástico y pueril ha terminado convirtiéndose en prefiguración de ese fenómeno “milenario” del que hablamos:

“...Disneylandia abriéndonos la perspectiva aterradora de volver a pasar como en una película por todas las fases anteriores, hipostasiadas en una juvenilidad definitiva, conservadas como el propio Disney en el nitrógeno líquido: Magic Country, Future World, Gothic, el mismo Hollywood reconstituido cincuenta años después en Florida, todo el pasado y el futuro revisitados como simulación viva. Walt Disney es el auténtico héroe de la congelación, con la utopía de despertar un día en el futuro y en un mundo mejor.”¹⁸⁰

Fundamental en todo esto es el asunto de la Caída del Muro de Berlín o, en lenguaje baudrillardiano, la “descongelación del Este”. Nada mejor que el final de los regímenes totalitarios para continuar esa labor de blanqueo que nos debe llevar por la senda del optimismo. Baudrillard sospecha de ese razonamiento según el cual el fin del comunismo supone un “desbloqueo”, un “volver a poner en marcha la historia”. Pero es falso. La reunificación alemana, por ejemplo, no es un paso adelante en la historia, sino lo contrario, un fragmento de la reescritura del siglo que se está produciendo. Por eso, se permite Baudrillard ironizar sobre el tema y sugerir que a este paso no tardaremos en volver al Sacro Imperio Romano Germánico. Y dice que no tardaremos precisamente porque la velocidad es nota distintiva de ese proceso de reversión. No hay más que fijarse en la facilidad con la que se han desmoronado los regímenes de la órbita soviética. De pronto, el peligro rojo se viene abajo como un castillo de naipes.

“Todo puede ir a una velocidad de vértigo (como lo ponen de manifiesto los acontecimientos del Este) precisamente porque no se trata de una construcción, sino de una deconstrucción masiva de la historia...”¹⁸¹

No se trata de un acontecimiento aislado; forma parte del proceso de desmoronamiento de las estructuras conflictuales características de la modernidad, intuición baudrillardiana que sólo se podría entender en clave de “pensamiento neoconservador o conformista” si no se han leído los anteriores capítulos de este trabajo.

Es obvio que no se puede entender todo esto sin asumir la importancia de algo tan característico de nuestro tiempo como son los mass-media. Precisamente, una función esencial de los media ha sido la de conducirnos a una cultura folclórico-museística. En esta especie de ensañamiento presuntamente antiamnésico la arqueología se convierte en un saber fundamental, pues alimenta la expectativa simuladora del no-olvido en un mundo que en realidad se caracteriza por existir sin memoria. Curiosa la costumbre de este siglo de exhumar fósiles (las Cuevas de Altamira por ejemplo) para después inhumarlos alegando que así se protege su “autenticidad”.

“Como cada vez nos estamos alejando más y más de nuestra historia, estamos hambrientos de signos del pasado, en absoluto para resucitarlos, sino para llenar el espacio vacío de nuestra memoria.”¹⁸²

En este contexto no resulta tan sorprendente la aparición de las posturas “negacionistas de la historia”, que se nos presentan de forma estrambótica pero constituyen todo un síntoma de lo que está ocurriendo, es decir, de que los media, con todo ese fetichismo del pasado, han conseguido que todo, incluso los acontecimientos históricos mismos, parezcan “de mentira”. Lo curioso de esas posturas que niegan, por ejemplo, el genocidio judío de los campos de concentración, es que hay una necesidad de reivindicar la verdad frente a ella. Esa verdad, por cierto, se convierte en una causa moral, e incluso se tipifican los delitos del negacionismo nazi. Algo le está pasando a la objetividad, porque las pruebas históricas están ahí, pero como dice Baudrillard, el tiempo histórico ya ha concluido. Todo proviene del mismo problema, “el final del acontecimiento”, cosa contra la que no pueden luchar ni los testimonios del Holocausto ni los documentales que detallan los horrores, ni siquiera las películas. La verdad, cualquier tipo de articulación lógica de lo real, ha sido destruida por esa virtualidad característica de los media.

“De la misma forma, tampoco nosotros somos capaces de imaginar en que medida lo virtual ha transformado ya, como por anticipación, todas las representaciones que teníamos del mundo.”¹⁸³

En suma, la realidad virtual generada por saturación informativa ha acabado con la “realidad” y, por lo tanto, también con lo social, lo político y lo histórico.

Así, con lo histórico ha pasado lo mismo que con lo sexual, lo político o lo estético. En una especie de realización paródica de los sueños emancipatorios de la modernidad, cada una de esas instancias ha alcanzado el grado mismo de generalización, se ha realizado completamente como idea -en el sentido hegeliano de la expresión- por lo que termina denegándose, es decir, pasando a una “era trans” o de indeterminación. El caso de la estética es paradigmático, ya que lo que cotidianamente observamos se ha estetizado, declarándose un universo caracterizado por la circulación pura de imágenes, lo que Baudrillard denomina una “transestética de la banalidad”, fenómeno que ya habría sido advertido por el dadaísmo y Duchamp y, más adelante, por Andy Warhol. Las consecuencias son trágicas: el Arte pierde su aventura, su poder de resistencia a lo real y su capacidad de instauración de órdenes de sentido superiores. Así, los signos proliferan hacia el infinito y los estilos coexisten sin contradicción, pues todo se desenvuelve en un marco de indiferencia general, lo que facilita su aceptación.

Lo que en fin estamos presenciando, a la par que la deshistorización del mundo es una semiurgia de todas las cosas a través de la publicidad, los media y las imágenes.

“Hasta lo más marginal y lo más banal, incluso lo más obscuro, se estetiza, se culturaliza, se museifica. Todo se dice, todo se expresa, todo adquiere fuerza o manera de signo.”¹⁸⁴

VI LA POLÍTICA COMO ORDEN DE SIMULACIÓN

La era transpolítica

Muchas veces hemos oído hablar a los sociólogos de la falta de fe de los ciudadanos de los modernos sistemas demoliberales respecto de su clase política. “Los políticos son todos iguales; sólo quieren el poder y el dinero”, se oirá decir en las encuestas, lo que sirve para explicar el creciente apoliticismo de las masas y, más concretamente, de las masas juveniles. Este tipo de actitudes, por más que nazcan de un razonable escepticismo hacia los numerosos casos de corrupción o pragmatismo ideológico de los políticos, no dejan de constituir según estas lecturas un fenómeno preocupante y el síntoma más feroz de la indiferencia de las masas, adormecidas en sus responsabilidades por el *confort* proporcionado por el consumo y los media.

La visión de Baudrillard es, cuanto menos, más punzante. Afirma que todos estos síntomas y otros muchos apuntan a un hecho esencial: la política ha muerto y, como en el sexo o lo social, lo que queda son sus signos, una proliferación de signos que sólo “simulan significar”, pues se han quedado sin referente. Nos sentimos en condiciones de afirmar que desde que en 1977 se atrevió a cuestionar la “realidad” de los acontecimientos políticos en Francia, que desembocaron en la toma del poder por la coalición de izquierdas que lideró Mitterrand, Baudrillard ha logrado abrir un serio debate sobre la supervivencia de lo político. Por ejemplo, es significativo que dieciseis años después de aquel gran triunfo sobre los últimos residuos del monstruo gaullista, ahora que los socialistas vuelven a ganar, el sociólogo Alain Touraine se permita titular a un artículo *Francia vuelve a creer en la política*. Es lo que con evidente optimismo deduce Touraine de la derrota de la derecha liberal y, muy especialmente, de la de Georges Le Pen.

“Los franceses no sólo han mostrado, pues, su acuerdo con un programa de gobierno o su confianza en un partido; han exigido la vuelta a la política, es decir, a la idea de que es indispensable y posible combinar las exigencias sociales con las necesidades económicas.”¹⁸⁵

Unos años antes, en plena crecida ultraderechista, Bernard Henri-Levi, lanzaba una mirada sobre la escena política francesa de naturaleza muy diferente a la del optimista Touraine:

“El curioso fenómeno sociológico y político de algunos líderes populistas de ultraderecha. ¿Por qué avanza el Frente Nacional? Porque es nuestro último verdadero partido político. El último, en cualquier caso, que hace como si la política existiese.”¹⁸⁶

Pensando, como Henri-Levi, de forma baudrillardiana, diríamos que Le Pen ha prestado un magnífico servicio al sistema, no tanto porque con la división operada en la derecha haya puesto en bandeja el triunfo a los social-demócratas, sino porque con su demagogia postfascista ha logrado enervar los ánimos del electorado sentimentalmente progresista, alentando así la fe en la función de los partidos en tanto que garantes de la salud de la democracia. En conclusión, el sistema ha

inventado a Le Pen, o mejor, ha extendido la idea de un renacer expansivo de los fascismos en Europa para así simular que la política todavía es necesaria.

¿Y qué instancia es ésta que, como las otras sobre las que se sostiene el proyecto histórico de la modernidad, estaría ahora en trance de extinción? Desde el siglo XVIII, la política se ve obligada a responder a los mecanismos de la forma-representación. Esa función se carga de moralidad, pues debe “significar” la voluntad popular, ya por la lógica liberal del consenso, ya en tanto que expresión ideológica de las contradicciones sociales. Nada que ver con aquella teatralidad de la corte en los antiguos regímenes, donde todavía quedaba muy clara esa división entre escena y sala, quebrantada por el drama moderno, y no cabía pensar en un genuino espacio público.

“Es el final de una estética, y el comienzo de una ética de la política, adjudicada a partir de entonces, como un espacio figurativo, no ya a la ilusión escénica, sino a la objetividad histórica.”¹⁸⁷

Ese es el orden que ahora se desmorona, sustituido por esa transpolítica que no es sino una hija de la indiferencia, como lo son el terrorismo o la pornografía, “formas extáticas” precisamente porque provienen del hastío y sólo encuentran su lugar por su capacidad para producir enervamiento. La pregunta sigue planteada: ¿qué es la transpolítica?:

“Si fuera preciso caracterizar el estado actual de las cosas, diría que se trata del posterior a la orgía. La orgía es todo el momento explosivo de la modernidad, el de la liberación en todos los campos.”¹⁸⁸

El asunto tiene mucho que ver con aquello del fin de la historia que planteaba Alexandre Kojève en sus cursos sobre Hegel allá por los años treinta. El problema era qué hacer una vez el Espíritu había visto cumplidas todas sus determinaciones. Por supuesto, hay que partir de la base de que la modernidad es un proyecto concluido. Es entonces cuando nos topamos con la originalidad de la propuesta baudrillardiana. Lo malo de que se acabe la orgía -orgía de “las liberaciones” en este caso- es que no sabemos que hacer a continuación; por eso hacemos como esos estudiantes nostálgicos que reúnen un año tras otro a sus compañeros de promoción. La liberación en ese momento sólo puede ser fingida; incapaces de renunciar a la fe en el avance, ocultamos que nuestro movimiento se produce en el vacío, que los objetivos van siendo dejados atrás. Superados nuestros sueños, hemos optado por reproducirlos. No sabiendo resignarnos a perder la esperanza de que se realicen -puesto que, de alguna manera, ya se han realizado- nos dedicamos a seguir viviendo como si así no hubiera sido. ¿Por qué todo este simulacro? Seguramente porque nunca los ideales se realizan “como creíamos”.

“En el fondo, la revolución se ha producido en todas partes, aunque de ninguna forma como se esperaba. En todas partes lo que ha sido liberado lo ha sido para pasar a la circulación pura, para ponerse en órbita. Con cierta perspectiva, podemos decir que la culminación ineluctable de toda liberación es fomentar y alimentar las redes. Las cosas liberadas están entregadas a la conmutación incesante y, por consiguiente, a la indeterminación creciente y al principio de incertidumbre.

Nada (ni siquiera Dios) desaparece ya por su final o por su muerte, sino por su proliferación, contaminación, saturación y transparencia, extenuación y exterminación, por una epidemia de simulación.”¹⁸⁹

Curiosamente, esta versión de lo político como simulacro, que rompería la “lógica del deber” propia de la modernidad, hallaría su germen en la modernidad misma, más concretamente en

Maquiavelo, quien ya sabía que el secreto del poder político estaba en el dominio de un “espacio simulado”, de tal manera que no podríamos hablar de la política como de un “territorio real”. En realidad, Maquiavelo está apuntando sin saberlo -o quizá él ya lo sabía- a una concepción de la realidad en tanto que mundo jerárquicamente escenificado. (Ahí se entiende porque Baudrillard - como antes Foucault en *Las palabras y las cosas* - pone bajo sospecha la pretensión “realista” de la pintura representativa, que no hace sino objetivar un orden sometido a las reglas de la profundidad)

Al menos, en tiempos de Maquiavelo, incluso en el caso de que el poder político - hablaremos largamente de ello en la segunda parte de este trabajo- no fuera sino un efecto de perspectiva, resultaba posible seguir creyendo en la verdad de la política, aunque sólo fuera porque el hecho de mantener el secreto del carácter artificioso, seductor y simulacional del poder garantizara la continuidad del mismo.

Hoy esto ya no es posible. Así sucede con *Watergate*, que no es tanto un escándalo como una trampa que el sistema tiende a sus enemigos con fines “regeneradores”. Dicho de otra forma, no es que el poder simule, es que el simulacro en la era de los media precede a absolutamente todo. Podría citarse también el escándalo Lewinsky, que dio lugar al *impeachment*. La becaria guarda durante años la falda manchada de semen del presidente porque intuye el valor que eso puede llegar a tener. Ciertos poderes fácticos desentierran el asunto en el momento en que les interesa para desgastar la imagen del presidente. Cuando éste declara ante el Senado tiene que mentir, no porque se arrepienta de su pecado sexual, sino porque sabe que la nación no le va a perdonar tamaña traición a la integridad de la institución sagrada por excelencia: la familia. Cuando finalmente estalla el escándalo, todos simulan. Mónica simula que llegó a amar a Bill, el Presidente simula un profundo arrepentimiento, Hillary simula un gran esfuerzo por superar su indignación para salvar a su familia y la carrera de su marido, y los norteamericanos simulan avergonzarse de la conducta de su presidente.

En similares términos hablaba Baudrillard del terrorismo italiano de los setenta y ochenta. Cuando en Italia se cometía un atentado, se experimentaba el vértigo de no saber a que atenerse: ¿las Brigadas Rojas?, ¿provocación fascista?, ¿farsa policíaca dirigida por Interior?...Lo complicado está en que todas las hipótesis son ciertas. Esto es así porque el modelo precede al acontecimiento, que sólo podría darse dentro del campo gravitatorio del modelo simulacional correspondiente. No son ya los hechos los que imponen la lógica, sino la lógica simulacional la que “produce” los acontecimientos. En la era de los media, cualquier interpretación es intercambiable, cualquier explicación puede reclamarse como válida.

La estrategia no puede ser más sutil. El poder se ha sentido históricamente amenazado por la realidad. En tiempos de la Guerra Fría encontró el mecanismo ideal para protegerse: la disuasión. Si el magma social generaba una contradicción, el poder producía los signos equivalentes. Así, hasta el punto de arrogarse a sí mismo la capacidad para producir dramas sociales -el *reality*-, revitalizar el viejo peligro del fascismo -Le Pen y los *skinheads*- o incluso montar guerras -el Golfo Pérsico-. Pero todo este proyecto de inmunización contra lo real a través de la difusión de signos salpica peligrosamente a la política, pues ella ya no puede tampoco renunciar a convertirse en signos, como lo demuestra lo indiferente de las opciones ideológicas.

Una de las fuentes más fecundas de producción de signos de lo político la constituyen los sondeos y estadísticas.¹⁹⁰ En principio, las encuestas sobre intención de voto se legitiman por su carácter de fotografía de la opinión pública. Es evidentemente de ingenuos creerse eso, pero tampoco es tan simple como que con los sondeos se manipula al electorado para inclinar el voto. Al margen de ciertas manipulaciones algo burdas y fácilmente detectables, los sondeos de mueven en una lógica -“cibernética operacional”- muy rigurosa. Sin embargo, lo realmente inquietante es que no responden a nada, no reflejan ninguna realidad. Proporcionan el placer del dominio de los acontecimientos, pero el problema -como ya advirtió Marshall McLuhan- es que “*Medium is message*”. Hay una circularidad pregunta-respuesta que lo convierte todo en una broma. Las preguntas son “dirigidas”, interesadas, de ahí que al encuestado no le quede sino simular una respuesta; nunca una respuesta “objetiva”, siempre aquello que el encuestador quiere escuchar. La trama no se sostiene -no al menos en su estructura profunda- por la intención perversa de la empresa sondeadora de favorecer al partido que le paga; lo que de verdad hay detrás del mareo de las encuestas es la voluntad de toda una gran lógica mediática de sobrevivir reproduciéndose a sí misma, para lo cual tiene que simular que sus conclusiones representan voluntades. De ahí que para Baudrillard sólo los políticos, genuinos inventores de los sondeos, creen verdaderamente en ellos:

“...los preguntados se presentan tal como la pregunta los imagina y los demanda.”¹⁹¹

Una vez más, el juego de los signos sin referentes. Es posible que un partido político incardine alguna suerte de valores históricos, pero hoy los partidos son desbordados por la lógica mediática, que ha encontrado en el bipartidismo y en toda esa teatralidad de la alternancia las herramientas perfectas para neutralizar el campo político.

“Implosión de lo político”, esa fórmula recoge a la perfección el sentido de los acontecimientos (o de los no-acontecimientos). El **terrorismo**, fenómeno rabiosamente instalado en el tiempo de los media, es una consecuencia de todo ello, por paradójico que parezca. Su lógica binaria ya no es la del amo y el esclavo -tan explotada por el pensamiento francés- sino la del terrorista y el rehén, donde la cultura de la alienación es sustituida por la del terror. En un mundo donde se ha impuesto la transparencia, el terrorismo se manifiesta como la forma catastrófica de ésta. Su naturaleza no es dialéctica, sino extática. Como un virus, sólo supervive a fuerza de potencializarse, de presentarse como la forma exacerbada de la transparencia. Así, guarda una inconfesable afinidad con los media, pues su espíritu es exhibicionista y sabe que no existiría sin ellos, de igual manera que ni uno ni otro existirían sin las masas, es decir, sin la indiferencia de “la mayoría silenciosa”.

“La violencia está en potencia en el vacío de la pantalla, por el agujero que abre en el universo mental. Hasta el punto de que es mejor no encontrarse en un lugar público donde opera la televisión, dada la considerable probabilidad de un acontecimiento violento inducido por su misma presencia. En todas partes existe una precesión de los media sobre la violencia terrorista, y eso la convierte en una forma específicamente moderna. Mucho más moderna que las causas *objetivas* que pretenden atribuirle: políticas, sociológicas, psicológicas, pues ninguna de ellas está a la altura del acontecimiento.”¹⁹²

A fin de cuentas, el terrorismo, como los *hooligans* o los *snuff movies*, forma parte de una misteriosa “lógica del Mal” que se extiende con inusitada virulencia en nuestras sociedades de la

indiferencia. No es fácil entender la rapidez con la que el Mal prospera, pero el caso tiene que ver con esa obsesión aséptica o inmunitarista que nos caracteriza. Toda esa panoplia del “consenso *light*” que cree haber asfixiado la energía del Mal se ve de tanto en tanto misteriosamente barrida del mapa por la aparición de cierta energía maligna frente a cuyo poder simbólico no estamos preparados para defendernos. Tal sucedió en su momento con el Ayatollah Jomeini, cuya maldad esencial posee el valor simbólico de ser “lo otro”:

“Enfrentado al mundo entero, en una relación de fuerzas política, moral y económica totalmente negativa, el ayatollah dispone de una sola arma, inmaterial, pero que no está lejos de ser el arma absoluta: el principio del Mal. Denegación de los valores occidentales de progreso, de racionalidad, de moral política, de democracia, etc. Negar el consenso universal sobre todas estas buenas cosas le confiere la energía del Mal, la energía satánica del réprobo, el fulgor de la parte maldita.”¹⁹³

Es esa parte maldita de nosotros mismos lo que hemos ido expulsando ante la luminosidad cegadora de los “valores positivos”, con lo cual hemos perdido nuestro sistema inmunitario, quedando expuestos al mínimo ataque viral, síntoma de la pérdida de inmunidad es el uso de eufemismos para nombrar el mal, lo otro o la fatalidad irreversible.¹⁹⁴ Hablamos de “minusválidos” y de “tercera edad”, lenguaje que nada tiene que ver con el de los integristas, enviando a sus “soldados de Alá” a matar a Salman Rushdie o a destruir la tumba de Dante (la *Divina Comedia* condenaba a los mahometanos al infierno) Jomeini consigue un efecto que no se resuelve contestando que no es más que un loco. Para Baudrillard, esas actitudes son radicalmente modernas, aunque parezcan arcaicas. Si nuestros valores fueran tan sólidos como creemos, el fanático del Irán no provocaría ni la fascinación ni la desestabilización que logra. Y es que nuestra idea del bien no es sino el producto de no saber ya como integrar al mal en nuestro universo simbólico. La fe en los derechos del hombre tiene poco que ver con la orgullosa actitud con que los atenienses de tiempo de Pericles hablaban de “su” democracia. Nosotros vivimos en la cultura del confort y la seguridad, por eso, el ciudadano medio cree en los derechos humanos como en una profilaxis contra la violencia:

“Y sin embargo, hoy los derechos del hombre adquieren una actualidad mundial. Es la única ideología actualmente disponible. Y es lo mismo que decir el grado cero de la ideología, el saldo de cualquier historia. Derechos del hombre y ecología son las dos ubres del consenso. La Carta Planetaria actual es la Nueva Ecología Política.”¹⁹⁵

En estas condiciones, ¿cómo no iba a ser “de mentira” la Guerra del Golfo? Era la de esta guerra una empresa necesaria, desde luego, pues hacía falta hacer reaparecer los signos de la guerra para contrarrestar la nueva energía de malignidad encarnada en Sadam Hussein. La cuestión no es que los ejércitos de la democracia salieran al paso de las violaciones de los derechos kuwaitíes por parte de Iraq. Eso vuelve a ser muy ingenuo, pero tampoco es tan simple como que el imperialismo occidental imponga su tiranía de forma sangrienta para asegurarse el control del petróleo, sirviéndose de los medios de información de masas que cumplen como siempre su función ideológica. El juego es más sutil:

“No se trata de estar a favor o en contra de la guerra. Se trata de estar a favor o en contra de *la realidad de la guerra*. No hay que sacrificar el análisis a la expresión de la ira. Hay que orientarlo exclusivamente contra la realidad, contra la evidencia, en este caso contra la evidencia de la guerra.”¹⁹⁶

Simulación de los sondeos, indiferencia y terrorismo, extensión vírica del Mal, irrealidad de la guerra... por todas partes los mismos signos de la conversión de lo político en simulacro. Más en

profundidad, es la realidad misma lo que nos está siendo escamoteado, como veremos en el próximo y último capítulo de este trabajo sobre Baudrillard y la posmodernidad. De momento, concluyamos nuestro estudio sobre el fin de la política acudiendo al asunto que a partir de 1977 puso a Baudrillard sobre la pista buena: el camino de acceso de la izquierda al poder en Francia, que culminaría con el triunfo de F. Mitterrand en 1981.

El fracaso de la izquierda

Baudrillard acababa de montar la polémica sobre la vigencia del pensamiento de Foucault, cuando no se le ocurrió nada mejor que arremeter contra la sacra unión de la izquierda, que tomaría el poder en Francia en 1981. Se equivocó en una cosa: predijo que los comunistas no entrarían a gobernar, que se quedarían voluntariamente a las puertas del poder. No obstante, sigue valiendo para el debate el punto central desde el que Baudrillard construyó su análisis: toda la escena política actual está falseada, y la colaboración de la izquierda con esa farsa tiene el premio del poder, por más que, como sabemos, el poder ya no es lo que era.

“Un fantasma obsesiona las esferas de poder: el comunismo. Pero otro fantasma obsesiona a los propios comunistas: el poder.”¹⁹⁷

La simulación es perfecta. El leninismo se ha presentado siempre como un grupo de “profesionales de la toma del poder”. Sin embargo, para Baudrillard, los comunistas llevan tiempo preparándose justamente para lo contrario: para no tomar el poder, para “fracasar” a un palmo del poder. El problema está en el “ya tenemos el poder, ¿y ahora qué hacemos con él?” Es un trágico dilema: si una vez en el gobierno se aplican al reformismo, caen ante los socialistas e incluso ante los conservadores, pues ambos están más preparados para la reforma; si ponen en práctica su programa revolucionario son barridos sin remedio. Mejor quedarse a las puertas; si la trampa no es advertida consiguen dos cosas: salvar su imagen en tanto que tomadores vocacionales del poder y mantener la escena global al permitir a la derecha seguir jugando con el mito de la inminencia de la toma del poder por los comunistas.

El fenómeno obedece a causas más profundas, doctrinales si se quiere. Sabemos que el capitalismo ha impuesto el reino del valor de cambio, con todo lo que, más allá del cálculo racional y las finalidades positivas, implica de extensión desmesurada del reino de la inversión a buen precio. Frente a esta perversión, la “buena conciencia política” ha erigido la fe en el **valor de uso**, concepto que ya hemos tratado y del cual Baudrillard sospecha especialmente:

“... el valor de uso no sólo no es nada (...) Sino que es algo mucho peor: *la forma degradada del valor de cambio.*”¹⁹⁸

Los comunistas se han erigido en los administradores del valor de uso, pero hoy éste no es sino una “forma baja de energía”. Lamentarse por la pérdida del valor de uso es propio de la

ideología de la clase media y, muy en especial, del funcionariado, sectores a los que Baudrillard acusa de haber sido históricamente domesticados precisamente por el valor de uso. Pero hay algo más que domesticación, muy bien podemos hablar de desocialización. Las masas hoy son una “fuerza de inercia”, una mole sin violencia o, mejor, capaz de una violencia que ya no se deja pensar desde los esquemas de la dictadura del proletariado.

Es cierto que el PCF -como el PCE- ha lanzado frecuentemente sus diatribas contra toda esa panoplia de los sondeos, a los que certeramente reconoce como signos para la disuasión, es decir, para la desactivación de posibles antagonismos sociales. Sin embargo, no ha entendido que el apogeo de las “tecnologías blandas” no se combate a través de las ideologías de la “movilización”. Para Baudrillard, todo está en realidad entregado a la movilidad incontrolable; todo circula en la sociedad del consumo y la tolerancia; todo ha perdido sus referentes. Por eso seguir creyéndose enclavado en referenciales como la historia o lo social sólo es posible desde el engaño o desde la simulación. En cualquier caso, al sistema le viene muy bien que el PC mantenga dicho engaño.

¿Cómo desenmascarar la jugada? Desde luego, no dedicándose a acusar de estalinista a cualquiera que se ponga por delante. Tampoco, como en algún momento quiso Althusser, salvando la inocencia del militante frente a los abusos del aparato. El único mecanismo válido, según Baudrillard, será el replanteamiento -“de una vez por todas”- del concepto mágico: la masa.

Ya dijimos en el capítulo sobre el fin de lo social que el gran referente de la sociología, la masa, se había esfumado, lo que necesariamente quebranta también las expectativas de la izquierda en cuanto “representación” de la voluntad popular. Algunos han querido hacer creer que la izquierda, por ejemplo en Francia, es como el monstruo de *Alien*, largamente incubado por el capital hasta que germina y estalla en su seno y lo invade todo. Ese “acontecimiento extático” se habría revelado en 1981 -de igual manera que en España en 1982-, pero no es mucho más que un efecto especial:

“A mí me gustaría creer que todo ello fue el fruto de una prolongada lucha social y política de los trabajadores, de los sindicatos, de los partidos de izquierda, de innumerables voluntades e iniciativas individuales -pero me cuesta mucho.”¹⁹⁹

En realidad, el socialismo triunfante es un socialismo simulado, por eso en él la participación popular no es más que un fantasma. Y la masa lo sabe. La gente no votó a Mitterrand como si se tratara de un juramento de fidelidad a la *gauche*. Eso lo puede creer la clase política porque le interesa seguir viviendo en el sueño sociológico. La izquierda cree en la posibilidad de un gran proyecto colectivo. En un mecanismo muy hegeliano, atribuye al grupo la demanda de ser “socializado”, es decir, de ser reconciliado con sus propios valores, como si pudiera tranquilamente afirmarse que el grupo posee un sistema de valores. Así, las estructuras de lo social han de ser transparentes; ninguna duplicidad, ningún juego de apariencias debe ser admitido: los socialistas culminan el proceso histórico que lleva al pueblo a alcanzar la autoconciencia y, por tanto, la libertad. Resultados “palpables” de todo ello serían la moral pública y la cultura protegida. Todo este montaje se disuelve como un castillo de naipes cuando Baudrillard dice que ningún grupo se concibe a sí mismo como “social” -que quizá nunca ninguno lo ha hecho ni lo ha deseado- por más que los intelectuales se hayan empeñado en hacernos creer lo contrario. Son precisamente aquellas sociedades que, como las europeas actuales, se lanzan tras un sueño moral de socialización, las que

están muertas de antemano, las que no podrán ya realizar más lo social.

Además, ¿de qué participación hablamos si no es de la que nos brinda la televisión? Andy Warhol ya anunció proféticamente que la del año 2000 sería la cultura de los quince minutos de fama para cualquier individuo. Y no se equivocaba. No se trata, como podría pensarse, de atraer nuestra voluntad -la masa no tiene “voluntad” porque tampoco es “responsable”-, sino de implicarnos emocionalmente a través de la creación de un cierto ambiente. Ni más ni menos que en el juego publicitario. ¿Solidaridad? Ciertamente se habla mucho de ella, más que nunca, pero no es sino el eco de un impulso mediático. Sin embargo, sirve al socialismo para extender su obra, que no es otra que la de moralizar la historia haciendo transparentes sus contenidos, es decir, exterminar cualquier orden de seducción e ironía, lo cual se consigue purificando los signos. En un orden moral, el signo es siempre el principio del mal. El socialismo participa de ese esquema, es incapaz de una analítica del mal, no sabe nada de los juegos sociales regidos por la ironía del signo. Hay algo de perverso en cada lugar, en cada comunidad que escapa por completo al orden frío de lo comunicativo, entendido este concepto en el sentido de los sociólogos. Ese ámbito basado en la transparencia moral de la señal y de la respuesta juega con sesgos tan monstruosos que nada puede -ni quiere decir- de la ambigüedad de los comportamientos, de esa perversión del individuo que “no sabe no contesta” o, lo que es más enigmático, contesta con alguna estupidez semejante a la que le preguntan, situación que deja en ridículo el sueño del consenso.

Lo que en conclusión se está desfondando es la idea de la representación. Esa es la clave de todo. En torno a ella, a esa sustitución de la “presencia” en la democracia griega por la representación en nuestras sociedades modernas, se ha edificado todo el orden burgués, pero también a partir de ahí se está derrumbando. La profesionalización de la clase política, como ya hemos oído decir muchas veces, sirve para generar entre ellos y los ciudadanos un cortocircuito semejante al que se viene produciendo en las relaciones generacionales. Se asfixia el espacio de la representación, lo cual, de alguna manera, ya es sabido por todo el mundo, de ahí que ninguna credibilidad política una ya a representantes y representados. No se trata de que los media manipulen a las masas, que los alienen, que los desposean de su voluntad; esto en el fondo agradaría mucho a los grandes líderes de la política y de la prensa, aunque luego en público siempre negarían su omnipotencia. Pero no es el caso, pues la política simula el poder, de igual manera que el individuo simula su ciudadanía.

No hay mejor momento para concluir en que, efectivamente, han muerto las ideologías, pero en un sentido de implosión que tiene poco que ver con el dictamen habermasiano respecto del final de las “viejas imágenes del mundo”. Vivimos en el reino de la indiferencia, arma del estado democrático frente a la política de exterminio característica de los regímenes totalitarios. Seguramente por eso, frente a la indiferencia encarnada por Estado y masa, es tan importante reclamar la diferencia, la identidad, que para Baudrillard no es hoy sino un valor pobre, una identidad “por defecto” que sirve como contrapartida de las ideologías difuntas.

“Ya no el orgullo de una diferencia basada en las cualidades rivales, sino en la forma *publicitaria* de la diferencia, la promoción de la diferencia como efecto especial y como *gadget*.”²⁰⁰

VII EL ASESINATO DE LO REAL

Caída del principio de realidad

Teníamos que llegar inevitablemente a este capítulo. Es el último porque encuentra su desarrollo más elaborado en el Baudrillard de los noventa, pero también porque la intuición del asesinato de lo real atraviesa de alguna manera la obra del autor de Reims prácticamente desde el principio. Así, *El crimen perfecto* es la obra sobre la muerte de lo real, de igual manera que *La ilusión del fin* es la deshistorialización del mundo o *La izquierda divina* relata la conversión de la política en orden de simulación. Sin embargo, todas éstas -y también las demás- arrancan más o menos explícitamente de una certeza fundamental, cual es la de que lo esencial que nos ha sido escamoteado en esta era de los media y lo virtual es la realidad misma. El razonamiento a la base ya ha sido formulado por toda la teórica postmodernista: muerta la representación, es decir, “el doble”, muerto también el original, de ahí que la realidad ya sólo pueda seguir siendo en base a una maniobra de simulación.

Por supuesto que un apocalíptico recalcitrante como Baudrillard no iba a perder la oportunidad de radicalizar posiciones y derrumbar cualquier pretensión de mantener la ilusión de verdad. En un cierto tono irónico de homenaje a Heidegger...:

“La gran pregunta filosófica era: *¿por qué existe algo en lugar de nada?* Hoy la auténtica pregunta es: *¿por qué no existe nada en lugar de algo?*”²⁰¹

No sólo es un problema actual. La hipótesis realista es fallida siempre, pues nunca las cosas han sido autoidénticas, siempre se han ocultado tras su apariencia. Algo como afrontar “el dominio simbólico de la ausencia” intentaba Heidegger cuando hablaba de la donación del ser en los entes, que le servirían para comparecer de forma paradójica, es decir, ocultándose. Él ya lo sabía; por eso hablaba de la Era Técnica, aunque todavía era consciente de que nuestro mundo desencantado iba a sustituir esa emoción por la contraria, que se concreta como proliferación de informaciones e imágenes. Es el fin del principio de ilusión: las cosas se ven obligadas a hacerse transparentes a sí mismas en un escenario de absoluta luminosidad, se inscriben en la miríada de pantallas para hacerse hiperreales. Esa hiperrealidad es precisamente la condición de la simulación. Cuando algo -como sucede en las múltiples formas de pornografía- se hace más verdadero que lo verdadero, entonces nos encontramos en el ámbito donde se pierde lo que Baudrillard llama “la constelación del sentido”, el ámbito del simulacro.

“Así se ha realizado la profecía: vivimos en un mundo en el que la más elevada función del signo es hacer desaparecer la realidad, y enmascarar al mismo tiempo esa desaparición. El arte no hace hoy otra cosa. Los media no hacen hoy otra cosa.”²⁰²

Una vez aquí, constituye una obligación reconocer la influencia de Nietzsche. Los grandes pilares de lo real, por ejemplo los del capital en la economía política, no son sino “apariciones en perspectiva”. Quizá, como recuerda Kroker, Baudrillard sea una forma implosiva de la voluntad de poder de Nietzsche, que no cayó en el mismo error que Marx, ya que éste aceptó una interpretación sustancialista del trabajo al convertir la noción de valor de uso en esencial a su sistema.

203 “Al hacer del trabajo una finalidad referencial, Marx fue brillante perpetrador y víctima de un crimen-de-signo.”

La posición de Baudrillard es más radical. Hoy todo son signos, por eso la gente busca desesperadamente resucitar lo real. Intuimos que lo real ya no existe, por eso lo demandamos en el mercado. Es, más que nunca, el cumplimiento de la profecía nietzschiana. La sociedad de consumo es la del “último hombre”, la de esas “mayorías silenciosas” que quieren confortarse en placer y diversión. Es ese el perfecto nihilista, voluntad libre en un mundo sin objetivos.

Así es el mundo de la posthistoria, un mundo donde se ha realizado el sueño de la dialéctica, pero de forma paródica. Ahora, ciertamente lo real se ha hecho racional, pero de una manera que no se esperaba, es decir, bajo el signo de lo hiperreal. Seamos honrados, hemos alcanzado los paraísos materiales que se nos prometían. Criticábamos la escasez y nos hallamos ahora en el ámbito de la abundancia -la sociedad de consumo-; criticábamos la opacidad y la ideología y hemos conseguido la transparencia de la aldea global -los media-. Parece como si hubieran concluido todas las pesadillas de la era de la alienación, lo cual descoloca cualquier intento del “pensamiento crítico” -eso dice Baudrillard- de proyectar sus esquemas de interpretación sobre el actual orden social. Es necesario lo que Baudrillard llama un “pensar de los fenómenos extremos”, un pensamiento capaz de sobrevivir en el mundo de la saturación.

“Hasta ahora hemos pensado una realidad inacabada, preocupada por lo negativo, hemos pensado lo que le faltaba a la realidad. Hoy se trata de pensar una realidad a la que no le falta nada, unos individuos a los que potencialmente no les falta nada, y que, por tanto ya no pueden soñar con una construcción dialéctica. O mejor dicho: la dialéctica se ha realizado, pero podría decirse que de una forma irónica, no en la asunción de lo negativo como imaginaba el pensamiento crítico, sino en una positividad total, sin apelación.”²⁰⁴

No es exacto, como en la dialéctica, que lo negativo haya sido superado. La era postreal es aquella en la que el mal ha sido negado, generando una especie de positividad reduplicada que da lugar al orden de lo hiperreal, de lo virtual, un orden paradójico e irónico, un orden regido por la simulación. Por supuesto que, por muy milenaristas que seamos, no nos hemos quedado sin armas. De momento ya sabemos contra qué luchamos:

“Ya no luchamos contra el fantasma de la alienación, sino contra el de la ultra-realidad. Ya no luchamos contra nuestra sombra, sino contra la transparencia.”²⁰⁵

El arma intelectual también es de tipo simulatorio: hay que hacer viajar el simulacro del pensamiento más rápido que todas las demás simulaciones. Esta certeza supone rechazar un viejo prejuicio, el del carácter soluble de la relación entre el pensamiento y lo real. Quizá las formas de pensamiento que defiende esa hipótesis tuvieran su momento, quizá hubo un tiempo heroico para el pensamiento crítico, un tiempo moderno e ilustrado en que se dio esa solidaridad entre la realidad y el pensamiento (También habla Foucault de un tiempo en que “las palabras y las cosas todavía

coincidían”) Aún era posible entonces soñar con soluciones dialécticas; puesto que se podía idear la realidad, también era posible denunciar las malversaciones de lo verdadero. Hoy ya sólo es posible un pensar capaz de jugar con lo real; no tanto denegar la realidad como jugar a seducirla. Es la situación actual la que determina ese recorte de posibilidades. Lo virtual se ha impuesto autonomizándose; ha hecho triunfar una autorreferencialidad al infinito, semejante a aquella autorreferencialidad característica de la televisión y a la que ya nos referimos en el capítulo anterior.

“A decir verdad, el mundo real entre todos los mundos posibles, es impensable salvo como superstición peligrosa. Debemos distanciarnos de él de la misma manera que el pensamiento crítico se distanció hace tiempo (¡en nombre de lo real!) De la superstición religiosa. ¡Pensadores, un esfuerzo más!”²⁰⁶

¿Qué queda de lo real? Sólo su **simulación**. “Lo real” sólo continúa porque el simulacro oculta que ya no existe. Pero, ¿qué es la simulación?

“La simulación es precisamente este desarrollo irresistible, esta concatenación de las cosas como si éstas tuvieran un sentido, cuando sólo están regidas por el montaje artificial y el sinsentido”²⁰⁷

En lenguaje más llano, simular es “hacer como si”, y ese hacer como si es en este caso ocultar el “no ha lugar” de los acontecimientos.

Para explicarse, Baudrillard recurre con frecuencia a la leyenda kafkiano-borgiana del mapa que el Emperador de China demanda a sus cartógrafos. Y lo hace con el objeto de señalar que ese modelo de simulación ha quedado ya obsoleto para explicar lo actual. Recordamos que el mapa había de ser una perfecta representación del original, de ahí que, una vez construido, el mapa revele su trágica inutilidad y acabe pudriéndose hecho girones esparcidos por los desiertos. Pero la simulación actual no es del tipo del “doble”. No hay referencia, ni territorio, ni original, ni sustancia. Es una construcción sin origen: lo hiperreal. Su característica -su terrorismo- radica en que precede a lo real e incluso lo engendra. Son los girones de lo real los que se expanden entonces por el desierto. Pero habérselas con este fenómeno denominado por Baudrillard “precesión de los simulacros” resulta extremadamente difícil, no sólo por su carácter paradójico, sino también por la imposibilidad de diferenciar hoy entre uno y otro campo -el “real” y el simulado-, lo que destruye las pretensiones de interpretación del pensamiento filosófico. Ya no es posible atrapar lo real y su concepto, ya no se puede encontrar un criterio de discernimiento de lo verdadero y lo falso. El problema de lo real hoy es que, como ya hemos explicado, se ha expurgado de su otro, no ha necesitado ponerse a prueba en ningún proceso de negación y ya no vive envuelto en ningún tipo de imaginario.

La conclusión ya la conocemos: lo real simulado desaparece en sus signos. Y eso se da en todos los órdenes que le pertenecen: la política, la historia, la sexualidad... De alguna manera, tenían razón los iconólatras. Si los iconoclastas despreciaban las imágenes, los otros se contentaban con venerar a un Dios esculpido; lo hacían desaparecer en sus representaciones seguramente porque en el fondo no ignoraban que éstas no representan nada. Si Dios es simulado, reducido a sus signos, todo pasa a ser un gigantesco simulacro, un círculo que no está aquejado tanto de irrealidad como de arreferencialidad. En este orden ya no es posible para el pensamiento crítico tachar a la simulación de “falsa representación”. Siguiendo la intuición nietzschiana respecto a “lo real” como “juego de apariciones en perspectiva”, concluye Baudrillard en que es la representación la que se

nos revela como simulacro. Llegado a esta certeza, Baudrillard se siente incluso en la disposición de trazar una “historia de la imagen”:

“Las fases sucesivas de la imagen serían éstas:

- es el reflejo de una realidad profunda
- enmascara y desnaturaliza una realidad profunda
- enmascara la ausencia de realidad profunda
- no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro.”²⁰⁸

Siempre Nietzsche. Baudrillard lanza la hipótesis de que el mundo es una ilusión radical porque sabe lo que de insoportable tiene esa afirmación. La moral declinante debe “realizar” el mundo, extirpar de él cualquier rasgo de arbitrariedad, accidentalidad y predestinación. Volverlo eficaz. La simulación actual consiste en eliminar el sueño del mundo sustituyéndolo por otro “producido” como absolutamente real.

La huelga de los acontecimientos en la era virtual

“Citadme algún acontecimiento que os haya sorprendido en los últimos años que no forme parte de una rutina cruel o de una solidaridad no menos ritual.”²⁰⁹

Una vez más nos topamos con un Baudrillard demasiado apocalíptico, pero también certero, o por lo menos sugerente. ¿No compartimos con él la sensación de que los acontecimientos se han hecho “blandos”? Pensemos, por ejemplo, en la imagen del “intelectual comprometido”, quien ha pasado en tantos casos de la apoteosis de la negatividad a la más absoluta bufonada.

“No se discute el valor ni la decisión de los actores, sino las condiciones de aparición del propio acontecimiento: la caja de resonancia de la historia ya no funciona, sólo resuenan las cámaras de eco artificiales...”²¹⁰

De nuevo la cosa se disuelve en sus signos, que se encargan de mantener la simulación de su existencia. Es a esto a lo que Baudrillard llama “la huelga de los acontecimientos”. Todo ese psicodrama visual diario de la información juega su papel “ideológico”, pero es incapaz de evitar el *lock-out* de la historia. Las consecuencias de todo esto son inmensas. Y es que ya no es el acontecimiento el que genera la información, sino a la inversa. Análogamente, las cosas ya no suceden en la historia a la “manera clásica”, es decir, intentando ocultar que ocurrían, sino que hacen como que ocurren cuando en realidad no pasa nada.

La lógica que gobierna este estado de cosas es la **disuasión**, definida por Baudrillard como “lo que hace que algo no se produzca”. Es así, pero con una particularidad, que algo que no ocurre obtiene no obstante apariencia de acontecimiento histórico.

Quizá todo esto resulte injurioso para los muertos de Bosnia, Ruanda, Kosovo, o Chechenia,

como también ocurría con las mujeres discriminadas cuando Baudrillard sospechaba de los mecanismos ideológicos que gobernaban la Revolución Sexual. Pero ese gestualismo de indignación moral no sirve para dejar de constatar un hecho sorprendente: cada “acontecimiento nuevo” que se produce se precipita *ipso facto* en un agujero negro, el de la prisa por hacerse olvidar, por no dejarse interpretar, por escapar a cualquier voluntad de sentido. Son acontecimientos que no traen consecuencias, porque han sido diseñados para ello. Dice Lipovetsky:

“...Los acontecimientos no van más lejos que su sentido anticipado, que su programación y difusión. Lo único que constituye una manifestación histórica verdadera es esta *huelga de los acontecimientos*, este rechazo a significar lo que sea, o esta capacidad de significar cualquier cosa. Éste es el auténtico final de la historia, el final de la Razón histórica.”²¹¹

Así vemos como aquello que llamábamos “deshistorialización del mundo” encubre algo más profundo, la “desrealización del mundo”. Y ha sucedido ahora, en la era de los media, cuando lo que Lipovetsky llama la hipermediatización nos produce el vértigo de poder verlo todo “en directo”, como si fuera posible eliminar las mediaciones que el hecho ha comportado siempre. Lipovetsky relaciona este fenómeno con la pérdida de los grandes referentes histórico-colectivos:

“...cuanta menos fe en el futuro más se intensifica la importancia de la fidelidad a los acontecimientos del presente: cuanto menos ideología mesiánica dando una visión de conjunto del mundo, más aumenta la preocupación por la recogida, selección y presentación de hechos puntuales;...”²¹²

Baudrillard podría compartir este diagnóstico, pero Lipovetsky, con sus acusaciones continuas a la postmodernidad, a la que llama “cultura del postmoralismo”, no parece salir de esa onda terapéutica que se lamenta por la pérdida de “las viejas imágenes del mundo” y declara la necesidad de no dar por acabado el proyecto de la modernidad. Ciertamente, los media han determinado una situación en la que la información explota en la misma medida en que implosiona la significación. Pero hay más. Baudrillard, que se mueve cómodo entre los medios de masas electrónicos y, muy especialmente, en lo televisivo, cree que el proceso es lo suficientemente incontrolable como para resolver todo diciendo que se dan los mismos problemas y que se trata de sustituir falsas respuestas por respuestas verdaderas. Desde esa perspectiva, sería más “verdadera” una manifestación de trabajadores que la rueda de prensa de un ministro; más verdadero un espacio cultural que un *reality show*. Pero el sistema ya es demasiado fuerte, la lógica de la verdad es televisiva, es decir, arreferencial o circular. Por eso, no sólo neutraliza los significados -también los que ella misma articula- es que además disuelve cualquier sistema de significados porque el sistema que lidera consiste precisamente en abolir la significación.²¹³

Esa autorreferencialidad de la imagen televisiva amenaza la realidad misma de la imagen -del “doble”- y, por lo tanto, también del original, es decir, la del acontecimiento.

“Cuando la televisión se convierte en el espacio estratégico del acontecimiento, se constituye en autorreferencia asesina, se convierte en una máquina soltera. El objeto real queda aniquilado por la información, no sólo alienado: abolido. No quedan más que rastros en un monitor de control.”²¹⁴

En definitiva, a mayor información, menos realidad. El nivel de difusión es máximo, pero su resonancia mínima. Es tal la promiscuidad de las imágenes, que sólo un ingenuo puede seguir pensando en el triunfo de la comunicación. La información nos exilia del acontecimiento, nos

condena a la indiferencia. Aquí de nuevo la lectura crítica patina. Según Baudrillard, es inviable -o cuanto menos inútil, y podemos pensar en un caso como el de *Le Monde Diplomatique*- el proyecto de procesar a los media porque estos se han construido una coartada invencible. Cuando se les acusa de “desinformación”, ellos ya tienen la respuesta: la desinformación siempre es un “accidente” de la información.²¹⁵

Directamente enlazada con la simulación informativa nos encontramos un fenómeno rabiosamente actual: lo **virtual**.

Si lo virtual fuera solamente ese juego de simulación de realidad donde uno esquiá o hace el amor con Sharon Stone no habría demasiada razón para preocuparse. Pero lo virtual no es un espectáculo, dado que en éste queda siempre un margen para el engaño, precisamente porque la ilusión es el aire que respira. Se podría decir que se trata de una forma nueva de terrorismo, pues no hay como en las ilusiones una carencia de realidad. En ese caso, tendrían su sitio los teóricos de la alienación y, por tanto, la teoría crítica. Ahora la realidad virtual no proporciona ilusión; es la realidad la que se ha hecho virtual. No hay doble. Sólo hay *hi-fi*: alta definición del sexo (pornografía), alta definición del lenguaje (la red informática), alta definición del suceso (la información).

Digámoslo de una vez, porque es lo que se esconde detrás de todo este verdadero “Nuevo Orden Virtual”: la realidad del mundo es pavorosa. Le da el lugar a la felicidad, pero también al mal, al dolor y a la desdicha. En la vida real hay nacimiento y hay muerte, se plantea la necesidad inaplazable de distinguir entre lo bueno y lo malo. Hemos aceptado el fin de la alteridad y del antagonismo para ser congelados en la asepsia del mundo de la tecnología, la televisión y el confort.

Una vez más advertimos el eco del Nietzsche que advierte del advenimiento del “Último Hombre”, figura característica del nihilismo. Al menos, cuando todavía había Dios, la metafísica podía permitirse el lujo de proporcionar criterios de distinción entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo imaginario. Hoy, al precio del desencanto total, hemos comprado la inmunidad, lo cual supone obligatoriamente la inmersión en un mundo reconstruido artificialmente donde triunfa la indiferenciación, donde ya no es posible hablar de lo verdadero y lo falso, del real y del referencial.²¹⁶

La era de la disuasión

Siempre pendiente de mostrar la obsolescencia del análisis foucaultiano, Baudrillard afirma en alguna ocasión que ya no es posible en la era de los media mantener el “modelo panóptico” para explicar los sistemas de vigilancia. Cuando Baudrillard dice que no somos nosotros los que miramos la TV, sino que es ella la que nos mira “vivir” a nosotros, lo que está intentando dar a entender es que ya no nos hallamos en el estadio de la represión, ni siquiera en el de la persuasión, sino en el de la disuasión.²¹⁷

El origen de ese modelo es lo nuclear. La Guerra Fría abarca todo tipo de vertientes, entre ellas la del espectáculo, pero es sobre todo un sistema de equilibrio cuyas armas provienen “de dentro”, por más que siempre se busque fuera al enemigo. ¿Por qué el *suspense* nuclear si el juego excluye la guerra atómica real? Porque en la medida en que todo el mundo cree, o finge creer, en la amenaza, se alimenta un sistema de disuasión “banalizado”, que es el que actualmente sostienen los media. Si nuestras vidas están paralizadas es por esto último, y no por el peligro de la Tercera Guerra Mundial. El fenómeno es nuevo, inaudito para un sistema expansivo, pero es que el nuestro ya ha dejado de ser un mundo expansivo. Su ardid es sutil: los protagonistas (estamos pensando en el mundo previo a la *pereztroika*) no se disuaden uno al otro tanto como conjuntamente disuaden a todos los demás y a sí mismos.

“Lo que se trama a la sombra de este dispositivo, bajo el pretexto de una amenaza *objetiva* máxima y gracias a semejante espada nuclear de Damocles, es la puesta a punto del mayor sistema de control que jamás haya existido y la satelitización progresiva de todo el planeta mediante tal hipermodelo de seguridad.”²¹⁸

Todo esto no quiere decir que ya no haya guerras. Las hay; son simuladas, pero no por ello menos atroces. Los amantes de los valores referenciales de la guerra son quienes deben preocuparse, pues la guerra ya no es “ideológicamente seria”, dado que no hay genuinos antagonismos ni, en consecuencia, victorias y derrotas. Es más bien la lógica del chantaje la que obtiene su victoria, ya que dentro de ella se van a ordenar todas las relaciones sociales. La guerra simulacional sería pues una clave para entender la sociedad actual. En los controvertidos artículos que fue publicando *Liberation* en 1991 a Baudrillard sobre la “realidad” de la Guerra del Golfo encontramos el desarrollo más sistematizado y concreto de esta visión de las cosas.

La cuestión arranca del final de la guerra entre Irán e Iraq, aunque, mas en profundidad, del final de la Guerra Fría, guerra basada en la disuasión y que, a su vez, sería el estadio siguiente a la guerra caliente, donde el conflicto se desarrolla como en las dos guerras mundiales con todas su maquinaria de violencia. Lo que ahora tenemos es la guerra muerta, un cadáver que demanda ser “gestionado”. No todo es nuevo en el orden que acaba de imponerse. Nos encontramos la misma lógica disuasoria, caracterizada en teoría por el exceso de medios destructivos. En la guerra muerta, los medios son típicamente mediáticos: los rehenes y el chantaje. Sadam, protagonista de lo que Baudrillard llama “la sublevación del mercenario”, ha empleado magistralmente tales medios. Pero no son sino signos, formas “preservativas” de hacer la guerra:

“En la escala de Richter, la Guerra del Golfo no llegaría al grado dos o tres. La escalada es irreal, como si se creara la ficción de un seísmo manipulando los instrumentos de medición.”²¹⁹

Esto, es evidente, lo dice Baudrillard antes de empezar la guerra, antes del final de aquella famosa cuenta atrás de los aliados que concluiría con el primer bombardeo sobre Bagdad. En cualquier caso resulta difícil de creer dentro de una lógica aristotélica donde, si existe un arma, necesariamente no puede no ser utilizada. Pero ese marco de interpretación quedó obsoleto. No hay una potencia porque tenga que haber un acto; hay una potencia porque así se puede disuadir al acto. Así sufrimos la inmersión en el gran dispositivo de simulación donde la acción se da *in vitro*. El problema que tenemos es el del temor a lo real, algo de lo hemos de protegernos, de ahí el surgimiento de lo virtual, que encuentra su reino en la televisión. Es ella, no los militares ni los políticos, la que se ha apoderado de la guerra, pues ésta ahora no necesita ser escondida ni

deformada, ni siquiera simplemente realizada; necesita ser “creída”, hacerse un rostro presentable a través de un *lifting*.

En el artículo de febrero, el simultáneo a la guerra, Baudrillard habla de una especie de “gran test publicitario”, semejante al de cierta marca que se anunciaba continuamente pero sin que se llegara a saber jamás cuál era el producto que vendía. A poco del primer bombardeo, algunos ya se preguntaban por la decepcionante escasez de imágenes de la guerra, que contrastaba con la promiscuidad de comentarios. Esa escasez no era consecuencia de la censura, sino del carácter indeterminado de la guerra misma, por más que la sofisticación del proceso ocultara televisivamente su irrealidad:

“Los medios de comunicación promocionan la guerra, la guerra promociona los medios de comunicación, y la publicidad rivaliza con la guerra.”²²⁰

Es muy razonable esta sensación de confusión entre guerra y publicidad, pues la publicidad ha conseguido convertir la violencia -no sólo la bélica- en sustancia consumible. Claro, eso no es así para los árabes, pues las masas iraquíes sí son capaces de enardecerse con la Guerra Santa. Nosotros no, porque vivimos mucho más determinados por la voluntad de espectáculo que por la de poder, y porque la publicidad es por definición incapaz de enardecer. Siempre la sociedad de consumo:

“Se trata de una guerra de excedente (de medios, de material, etc.), de una guerra de deslastre, de purga de las existencias, de despliegue experimental, de liquidación y de remate de fin de temporada, con presentación de las nuevas gamas de armamentos.”²²¹

Decimos no obstante que las masas árabes sí se dejan enardecer por su líder. ¿No será después de todo peligrosa la Guerra del Golfo? Conviene no olvidar que Sadam ya había sido adalid occidental contra el Islam en la guerra con Irán. Después se autoerigió en líder islámico contra el infiel, pero su papel en la escena estaba predeterminado. Sadam podría tomar temporalmente como rehén al mundo árabe, pero jamás unificarlo. Su papel, que responde claramente a una estrategia de Occidente, es disuasorio. Él es quien debe canalizar las fuerzas en eclosión. Y lo hace bien, porque como a todo mercader árabe le van las engañifas.

Precisamente porque se trata de un engaño tampoco es posible derrotar a Sadam. Se nos presenta un triunfo militar, pero lo que de verdad ha triunfado es un modelo, el modelo simulacional, cuya dinámica es la aplicación implacable -y aséptica, sin virus ni complicaciones postoperatorias- de un programa de disuasión destinado a neutralizar cualquier reacción. Es una guerra abstracta -tan abstracta como la circulación del capital-, y se da en un espacio tan especulativo como es el de la informática.

“La verdadera victoria de los simuladores de guerra estriba en haber metido a todo el mundo en la podredumbre de esta simulación.”²²²

El último artículo de Baudrillard sobre este asunto aparece en *Liberation* en los últimos días de marzo. Los intelectuales venían posicionándose sobre el tema, reivindicando la superioridad moral de “los grandes debates” frente a quienes -como aquellas curiosas sociedades de “amigos de la Guerra del Golfo”- se reunían por las noches para discutir sobre la pertinencia estratégica de los

movimientos bélicos acaecidos durante el día. Paradójicamente, eran estos últimos los que, tomándose la guerra como un juego de ordenador, se situaban más cerca de la verdad de lo que estaba pasando. Algunos intelectuales, por ejemplo Habermas, aceptaban más o menos a regañadientes la conveniencia de la guerra; otros reivindicaban el rechazo a su monstruosidad; ninguno se interrogaba por la realidad del acontecimiento. A posteriori, Baudrillard seguía descreyendo. Por eso afirmaba que era un estupidez posicionarse a favor o en contra de esta guerra.

¿Y qué pasa con los derrotados? De momento el Comandante Schwarzkopf ha vencido al integrismo. Pero la nuestra es una sociedad profundamente integrista. Es un integrismo blando y consensual. Carece de la energía del mal propia del integrismo fundamentalista, pero puede permitírsele porque dispone de los medios para destruir al otro y no se priva de hacerlo, que es a fin de cuentas lo que Occidente ha hecho siempre. En cualquier caso, Sadam siguió en su sitio. Mientras el mundo refuerza el reinado de un orden homogeneizador que tiene a la ONU y a los Derechos Humanos como estandartes. Finalizada la Guerra Fría, triunfa un modelo monopolista regido por la CNN. La Guerra del Golfo no cumple ahí otra función que la de domar al Islam. Pero no de la manera que pensamos. El Vietnam fue abandonado por los USA el día que se impuso un régimen burocrático capaz de neutralizar la energía revolucionaria del comunismo. Sadam es lo mismo: una excusa para domesticar fuerzas refractarias. Y el Islam es una fuerza refractaria, un elemento incontrolable para el Nuevo Orden Mundial, como lo son las lenguas minoritarias o las etnias salvajes. El Islam no es peligroso por su *yidhad*, sino por lo que supone para nosotros de desafío simbólico, por esa irreductible alteridad que siempre ha representado y que Sadam se ha encargado de domesticar. ¿Lo ha conseguido?

La demanda de realidad

Llegados a este punto, ya podemos sacar una conclusión fundamental: demandamos realidad, lo cual supone que, de alguna manera, presentimos que lo real se nos escapa. Una instancia característica de nuestro tiempo y especialmente valiosa para explicar todo esto es la **pornografía**, considerada por Baudrillard como ejemplo de hiperrealidad por excelencia.

Por supuesto que pornografía no sólo es esa mostración “obscena” de imágenes sexuales. Por ejemplo, Baudrillard recuerda en *Las estrategias fatales* (1983) ciertos rodajes en Sudamérica donde parece que de verdad se han cometido las aberraciones que muestra la pantalla. No es sólo una cuestión de sadismo, hay una demanda de restitución íntegra de lo real, una obsesión por el detalle y el documento que corresponde a la exigencia del “más real que lo real mismo”. Sucede lo mismo con el *high fidelity*, que da lugar a un comportamiento neurótico cuya coartada es la calidad de imagen o sonido, es decir, la mayor fidelidad a lo real, la eliminación, en suma, de las mediaciones entre el referente y su representación, o esos *reality* repugnantes donde las personas se dejan arrebatar su vida haciendo confesión ante las cámaras.

No es extraño que Baudrillard titule *porno-estéreo* a un capítulo de *De la seducción*. Es su manera de explicar porque la pornografía carece de poder de seducción: si la danza o la pintura le roban una dimensión a lo real, en lo cual reside su condición seductora, el porno añade una dimensión al espacio del sexo. Así, se presenta como una forma de violencia, pero no tanto la tradicionalmente ejercida por el macho sobre la mujer como la de la disuasión, la del sexo neutralizado. No se trata de la obscenidad de esa impudicia que hiere las buenas conciencias, sino de la de la maximalización de la referencia, la del “más todavía”, que no supone ni más ni menos que el final de la perspectiva -es decir, de la mirada-, el final de lo imaginario, de la ilusión... Baudrillard lo ve como una “niponización”, pues nadie como los japoneses ha confundido tanto lo real con la maximalización de las posibilidades. Por eso seguramente son los reyes de la tecnología.

Tras todo este entramado del porno, Baudrillard ve un trasfondo semejante al que atacaba la *destruktion* heideggeriana de *Ser y Tiempo*:

“...Está en conexión directa con una metafísica que vive sólo del fantasma de una verdad escondida y de su revelación, del fantasma de una energía “reprimida” y de su producción.”²²³

Y como también advirtió Heidegger, la metafísica culmina su batalla histórica por “la abolición del secreto” con el advenimiento de la Era Técnica, que articula un mundo gestionario y minuciosamente administrado. En el porno, nada queda para el azar; el secreto sale a la luz, comparece. En realidad, está siendo “producido”, todo queda así cifrado en sistemas de conceptos; todo es computable y pasa a formar parte de un inventario con su correspondiente valor de cambio. Pero todo esto no le impide a la pornografía ser un simulacro, por más que sea “más real que lo real”, o quizá precisamente por ello. Ejerce una función, ciertamente, la de erigirse en efecto o signo de verdad que permite hacer creer que ésta ya no existe. ¿O es que es más verdadero del sexo el primer plano de un pene que eyacula que los diagramas simbólicos de aquellos viejos *ars amandi* de los que hablaba Foucault?

No es muy distinta, aunque lo parezca, esa lógica de la del **turismo**. Las personas ya no viajan, sólo giran en torno a un terreno cercado. A fin de cuentas, nos hallamos en una era orbital, y por tanto nuestras “excursiones” sólo pueden ser orbitales. En un orden así, vuelve a imponerse un *logos* gestionario. Todo -monumentos, mercaditos, callejones típicos y monstruos circenses de todo tipo- figura con su correspondiente valor de cambio. Cuanto más “reales” son, cuanto más “representan” la historia, la tradición, lo natural... cuanto mayor plus de autenticidad son capaces de encarnar, mayor es su precio. Así, el turista compra la realidad que le falta, mientras el visitado, que se conoce su papel de figurante en la función, simula folclóricamente la autenticidad que el turista quiere ver en él.

En un sentido distinto, pero dentro de la misma lógica, nos encontramos con lo que Baudrillard denomina el Orden Victimario, que hace funcionar el *horror show*, pieza absolutamente imprescindible dentro del reality, aunque suele revestirse de mayor integridad moral que otros shows, pues lo tiene más fácil para jugar con la conmiseración y arrogarse los privilegios de lo serio. Puesto que a Occidente le baila la realidad bajo los pies, es preciso importarla allá donde, como dice Baudrillard, está sangrando. No sólo pretendemos tranquilizar nuestras conciencias enviando víveres

y procurando una evangelización cultural de los habitantes del Tercer Mundo. Hay en realidad un intercambio, pues importando la energía de la desdicha encontramos en realidad el escenario perfecto para un referente de nuestros valores solidarios. Si no hay pobres ya se encargarán los media de inventarlos. Y ya sabemos que no hay mejor referente moral que la miseria, aunque tampoco nos conformamos con encontrarla bajo los trópicos. La nuestra se convierte así en una sociedad victimaria. Por todas partes aparecen grupos discriminados, minorías oprimidas que cumplen la función de dar motivo para el remordimiento. Es la era de los Derechos Humanos, donde tan negociable es el dolor como cualquier otro producto de consumo.

“Las propias víctimas no se quejan de ello, ya que se benefician de la confesión de su miseria. Toda una cultura se había iniciado otrora, según Foucault, con la confesión del sexo. Hoy se recicla con la confesión de su miseria.”²²⁴

Factores como la indiferencia y el chantaje están presentes en el fondo de toda esta lógica de la conmiseración, por más que sean blanqueados bajo el escudo moralmente protector de lo “políticamente correcto”.

“...El negro, el minusválido, el ciego y la prostituta se convierten en *colour people, disabled, invidente y sex worker*: es preciso que sean blanqueados como el dinero negro. Es preciso que todo destino negativo sea revocado por un trucaje aún más obsceno que lo que quiere ocultar.”²²⁵

Siempre el mismo problema: la empresa terapéutica de erradicación del mal, si bien el mal, más que desaparecer, pasa a jugar un papel controlado dentro del sistema. Por ejemplo, el sida. La enfermedad otorga a quienes la “detentan” una identidad; identidad sacrificial, es cierto, pero que alimenta oportunamente todo el entramado de la solidaridad y el miedo. (La estrategia publicitaria de Benetton se ha movido en estos parámetros.) Algo de esa identidad sacrificial tienen también las anoréxicas, presentadas como víctimas del culto al cuerpo y a la vez heroínas de un empeño que puede llegar hasta la muerte.

Pero controlar el mal, someterlo a la profilaxis blanqueadora del principio moral y la conmiseración, tiene un riesgo. Expurgar la parte maldita es como acabar con los virus; eliminado el virus, eliminados los sistemas de inmunidad del organismo; eliminada la parte maldita, eliminada la realidad misma. A partir de ahí sólo son posibles los paraísos artificiales, por ejemplo, el de la transparencia del consenso. El consenso vive sostenido por un principio moral, pero el del mal no es un principio moral, sino de desequilibrio, vértigo, seducción y antagonismo irreductible:

“Cualquier posición que adopte el partido de lo inhumano o del principio del Mal es rechazada por todos los sistemas de valores (por principio del Mal sólo entiendo el simple enunciado de unas cuantas evidencias crueles sobre los valores, el derecho, el poder, la realidad)”²²⁶

Y, ya lo sabemos, exterminar el mal es exterminar al Otro. Refiriéndose a una novela de Virgilio Martini (*Il Mondo senza Donne*, 1935), Baudrillard ironiza sobre el viejo sueño terrorista de exterminar la alteridad, cuya metáfora es precisamente lo femenino. Eso y no otra cosa constituye el crimen perfecto. Desprovista de lo negativo, sólo queda una positividad asesina. Enfermedad, muerte extrañeza, hostilidad... no nos damos cuenta de que todo ese “diferir” es el barro del que está hecha nuestra paradójica existencia. Eliminar todas las singularidades para proclamar el triunfo de la positividad total puede conducir a que nos eliminemos a nosotros mismos, como no podía ser de otra forma si asesinamos lo real.

Pero no se trata simplemente de cargarse al otro. La maniobra es más sutil y consiste en producirlo. Ya no seducirlo ni odiarlo, sino producirlo.

“Ya no es objeto de pasión, es un objeto de producción”²²⁷

Pese a todo, hemos entendido oscuramente que el otro ha de comparecer de alguna forma; por eso, como se ha evaporado la alteridad necesitamos producirla. Pero la alteridad que se da, por ejemplo, entre los sexos, es radical e insoluble. No se somete ni siquiera a la demanda de reconocimiento de derechos. La singularidad es y será siempre ilegal o no será. Por más que nos empeñemos, Masculino y Femenino no son diferentes, sino incomparables, misteriosa y fatalmente *alteri*. Su relación se basa en la complicidad que se da tanto en la seducción como en la guerra y que tiene sus propios signos. Ya dijo Foucault que había que “hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos.” En sentido semejante:

“...Lo peor está en esta reconciliación de todas las formas antagónicas bajo el signo del consenso y de la buena convivencia. No hay que reconciliar nada. Hay que mantener abiertas la alteridad de las formas, la disparidad de los términos, hay que mantener vivas las formas de lo irreductible.”²²⁸

SEGUNDA PARTE: EL PODER

I LA EMPRESA GENEALÓGICA

I NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA DEL VALOR

El lugar de Nietzsche

Afirma Gilles Deleuze que la filosofía de este siglo ha vivido y sigue viviendo en parte de Nietzsche, aunque no haya sido exactamente “una dinamita” tal y como él profetizó respecto a sí mismo, lo cual según Deleuze se puede advertir en la apropiación que -por citar un ejemplo- hace de sus textos la fenomenología, desde la que Nietzsche no serviría sino para generar nuevas sumisiones. Según explicaba Deleuze en 1962, sólo era posible “hacer filosofía a martillazos” asimilando en toda su dimensión la inversión crítica propuesta por el maestro. Desde esta lectura la tarea filosófica es genuinamente “crítica” y consiste en una investigación sobre “el valor de los valores”.

La importancia del texto a que nos referimos -*Nietzsche y la filosofía*²²⁹- base de la intervención de Gilles Deleuze en plena fiebre estructuralista, se cifra en que supone la renovación de la interpretación de los textos nietzschanos. Aún más, con este texto y con *Nietzsche y el círculo vicioso*²³⁰ de Klossowski puede decirse que se da inicio a toda una nueva filosofía. Sólo desde entonces -dejemos momentáneamente a Adorno- es posible entender que eso a lo que denominamos “lo real” se radicaliza por su radical construibilidad, pero no en el sentido del sujeto trascendental kantiano, con toda esa abstracta universalidad de las categorías, sino en el de la irreductible experiencia del individuo valorador y fundante o, si queremos, del *dasein*, que se abre lingüísticamente al mundo. No es extraño que Deleuze hablara en su momento de Nietzsche como de un radicalizador del kantismo:

“...Y si Nietzsche se inserta en la historia del kantismo es por la manera original con la que participa en estas exigencias postkantianas. Hizo de la síntesis una síntesis de las fuerzas ya que, si no se veía que la síntesis era una síntesis de fuerzas, se desconocía su sentido, su naturaleza y su contenido. Entendió la síntesis de las fuerzas como el eterno retorno, hallando así en el centro de la síntesis la reproducción de lo diverso. Asignó el principio de la síntesis, la voluntad de poder, y determinó esta última como el elemento genético y diferencial de los valores. (...) Lo que Nietzsche parece haber buscado -y encontrado en el *eterno retorno* y en la *voluntad de poder*- es una transformación radical del kantismo, una reinención de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico con nuevas bases y con nuevos conceptos.”²³¹

Esa nietzschaniana obsesión por la fuerza que este texto recalca sienta para Deleuze las bases de la empresa genealógica:

“Nunca encontraremos el sentido de algo (fenómeno humano, biológico o incluso físico), si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de la cosa, que la explota, que se apodera de ella o se expresa en ella.”²³²

En esta línea, la inclusión en nuestro estudio de un apartado sobre la genealogía del poder en Nietzsche resulta imprescindible. (Ya advertiremos que una lectura “pobre” de los textos nietzschanos invalida muchas de las críticas de autores como Apel, Putnam o Habermas a los

postmodernos) Pero es que además es inevitable conectar a Nietzsche con Spinoza y Foucault en un estudio sobre las teorías del poder. Bien es cierto que el entendimiento de Nietzsche con Spinoza se conoce sólo indirectamente y *post mortem*, es decir, a partir de exégesis como las de Negri y Deleuze que trataremos próximamente. Es interesante no obstante advertir que Nietzsche sí se refirió, aunque de forma ocasional, a sus afinidades con el pensador judío. En una carta a su amigo Overbeck, que le había proporcionado un tomo sobre la escuela de Descartes, afirmaba haber quedado fascinado al descubrir que tenía “un predecesor”:

“No sólo su orientación general es semejante a la mía -hacer del conocimiento el afecto más poderoso-, sino que, además, yo mismo me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más anómalo y solitario, me resulta más cercano en lo siguiente: niega la libertad -los fines-; el orden ético del mundo; la falta de egoísmo; el mal; aunque es verdad que las disparidades son grandes, se debe más bien a diferencias de tiempo, de cultura, de ciencia. In summa: mi soledad, que a menudo, como sucede sobre las cimas más altas me producía sofocos y hacía que la sangre afluyera por todas partes, resulta ahora, al menos, compartida por otro.”²³³

No sería en cualquier caso inoportuno que quienes no ven en las teorías nietzschanas respecto a la voluntad de poder más que la afirmación del futuro déspota fascista trataran de acudir a los textos bajo un prisma más espinociano. En ese sentido es interesante comprobar como Toni Negri, en *La anomalía salvaje*, insiste una y otra vez en disociar las dos acepciones de poder: poder como dominio y poder como potencia. En la medida en que la compleja noción nietzschanas -o foucaultiana- de poder sea recortada al primer sentido será imposible entender a toda una larga pléyade de autores importantes.

Entre estos, el que más nos interesa es Foucault, pues su analítica del poder, tal y como la lee el Baudrillard de *Olvidar a Foucault*, es a nuestro entender un desarrollo y puesta al día del proyecto genealógico nietzschanas, como ya veremos en el próximo apartado. Tampoco podemos dejar de nombrar, cuanto menos, a algunos de cuya conexión con el autor de Zaratustra ya hemos dado noticia. Es el caso de Adorno, quien se instala dentro del llamado “paradigma de la conciencia” como una anomalía, pues habiendo asimilado los textos nietzschanas terminó alumbrando un modelo de “pensamiento trágico” que no ha dejado de provocar discusiones hasta la actualidad. Está por supuesto Martin Heidegger, que desmitifica algunos de los valores de ruptura de Nietzsche, pero se instala irremediamente en su línea a la hora de proclamar la quiebra de toda una larga tradición cultural. También hablamos en un apartado anterior de la relación de Nietzsche con los postmodernos, relación que cifrábamos en la recuperación de lo simbólico y en la reordenación de los órdenes del ser, lo que suponía la ubicación de lo estético como primordial frente a lo ético y lo teórico.

Nihilismo y filosofía del valor

Con frecuencia se habla de Nietzsche como reflejo de la crisis no ya de una tradición filosófica sino de la cultura occidental en general.²³⁴ Lo que a grandes rasgos apreciamos en sus textos es que detectan la presencia en nuestro mundo de un misterioso visitante al que el autor va a dar el nombre de “nihilismo”, que a sus ojos termina asumiendo los galones de gran protagonista de nuestro mundo. Esa constatación fuerza al filósofo a llevar a cabo una labor de rastreo, el

proyecto genealógico que, desde el presupuesto conceptual de la identidad ser-valor, le habrá de llevar hasta el origen mismo de ese gran movimiento histórico -la metafísica o platonismo- que ha producido los principios sobre los que se sustenta una civilización. Esos principios son aquellos cuya quiebra habría sido justamente evidenciada por el nihilismo, ante lo cual el investigador debe mostrarse como “profeta”, proponiendo la inversión del platonismo y el advenimiento de nuevos valores. Tales valores habrán de encadenarse en la figura del superhombre.

Nihilismo es lo que queda cuando la interpretación moral del mundo, que ha entrado en decadencia, ha perdido su poder de sancionar. Existe como consecuencia de una forma de valoración de la existencia y surge cuando los valores supremos de esa forma pierden su validez y la civilización queda sin suelo en el que apoyarse, dado que le faltan los “por qué”. Para salir de este agujero no servirían esos moralismos sin aparente fondo religioso que preconizan el socialismo o el positivismo, si bien tales movimientos demuestran que los juicios de valor heredados de la tradición judeo-cristiana siguen estando por todas partes, por lo cual es necesario llevar a cabo una crítica de esa tradición moral. Eso sólo es posible cuando llega el momento nihilista, es decir, cuando los viejos valores empiezan a mostrar una nihilidad que en el fondo siempre han tenido, solo que es ahora cuando podemos apreciar lo que realmente “valen” y ponernos asimismo en condiciones de afirmar valores nuevos.

En esa idea de que el nihilismo no es sólo el desenlace sino más bien la lógica misma contenida en los valores de la “interpretación moral del mundo” ha insistido largamente Deleuze, quien habla de Nietzsche como gran antidialéctico. El resentido, tipo humano en que prevalece la fuerza reactiva o esclava, acabaría haciendo triunfar su espíritu de venganza, que se ha venido nutriendo de la ideología resentida por excelencia -la dialéctica- y ha llegado a creerse superior gracias a su ficción de lo ultrasensible.

“A este origen (el aristocrático) se debe el que, de antemano, la palabra *bueno* no esté en modo alguno ligada a acciones *no egoístas*, como creen supersticiosamente ciertos genealogistas de la moral. Antes bien, sólo cuando los juicios aristocráticos de valor *declinan* es cuando la antítesis *egoísta-no egoísta* se impone cada vez más a la conciencia humana. Para servirme de mi vocabulario, es el *instinto de rebaño* el que con esa antítesis dice por fin su palabra.”²³⁵

Este pasaje es un ejemplo del modelo de investigación que Nietzsche se propone. En él se están dando indicios de un movimiento histórico crucial: cuando las fuerzas reactivas se apoderan de la cultura y desarrollan esa “sociedad de lo útil” que hoy tenemos y que Nietzsche ya empezaba a respirar a finales del XIX. Ese es el momento en que el esclavo ateíza su resentimiento y asesina a Dios, ese último testigo incómodo de su obra: la construcción de un mundo basado en los valores que niegan la vida.

Cuando Nietzsche afirma que el valor dominante de su época es la nada, está ya habitando en la dimensión axiológica de lo humano, eso que se ha venido a llamar “filosofía del valor”. Está convencido de que el hombre sólo existe en el valorar, de ahí que justamente haya de ser la función estimativa de una sociedad el blanco de los dardos. Tanto es así que, para Nietzsche, incluso lo ontológico de una cultura es producto de su esquema valorativo. Cuando, por ejemplo, investiga genealógicamente el origen de la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, advierte la presencia de un sentimiento vital descendente y de una vida que, por no encontrarse a gusto ya en lo sensible, se inventa el transmundo de un más allá de los fenómenos.

“Nietzsche mismo pasa por alto el problema ontológico del valor; sitúa sus cuestiones, su problemática, sobre el fondo opaco del problema del valor.”²³⁶

Desde aquí se sostiene la visión, compartida por Eugen Fink y Gilles Deleuze, de que la inversión crítica propuesta por Nietzsche sólo es posible desde la filosofía del valor. Tal visión entiende cualquier forma de existencia -noble o vil- como posibilidad valoradora, aunque tales formas no serían ellas mismas valores, sino el elemento diferencial del que deriva el valor de los valores. Con ello estamos ya prefigurando la noción de “voluntad de poder”, marco desde el que cobra sentido la propuesta deleuciana de sustituir la vieja “pregunta resentida” sobre la esencia por lo que llama la pregunta trágica: “¿qué fuerzas?”

Crítica del platonismo. La genealogía.

Que el hombre se angustie ante la continua desbandada del devenir es perfectamente comprensible. Necesita hallar sentido al caos y por eso levanta la bandera de la inteligibilidad. Con eso podemos haber reconstruido la experiencia que está a la base de la escisión que origina la metafísica, una escisión que se torna abismo, pues el peso de este esquema dual recae jerárquicamente sobre uno de los dos polos, el que queda platónicamente designado como Mundo de las Ideas. A fin de cuentas, la vida no es sino un proceso de instauración de valores. Sin embargo, los valores también tienen su límite: cuando se autonomizan o se absolutizan, es decir, cuando se separan del hombre, tal y como quisieron Sócrates y Platón, estamos traspasando ese límite. Foucault aplica esa convicción a la empresa genealógica:

“Por el contrario, el sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto.”²³⁷

Los valores sólo ilusoriamente pueden ser tomados como absolutos, o lo que es lo mismo, como intemporales; en ese sentido:

“¿Creemos en la perennidad de los sentimientos? Pues todos, y sobre todo los que nos parecen más nobles y desinteresados, tienen su historia.”²³⁸

La escisión entre el Mundo Verdadero y el Mundo Aparente, desgarramiento que daría inicio a la metafísica, empieza precisamente con ellos. Por eso acusa Nietzsche a Sócrates de ser el primer cristiano, afirmación solidaria de aquella según la cual el cristianismo sería “platonismo para el pueblo”. Es él quien rompe con la tradición trágica griega en favor del “factor lógico”, instancia universal y a priori capaz de fundamentarlo todo.

Desde ese momento ya si es posible lanzarse contra las “determinaciones metafísicas del ser”, que distan mucho de ser principios neutros de conocimiento, puesto que proceden de una fuerza

vital, de una voluntad de poder que ha cristalizado históricamente. “Unidad”, “Finalidad” o “Causalidad” son las categorías de lo permanente, como si fuera posible paralizar el devenir. Probablemente tales ficciones útiles han contribuido a nuestra supervivencia en un mundo hostil, han permitido a nuestros antepasados autoafirmarse como hombres; pero cuando tales ficciones se autonomizan estamos ya transidos de rechazo al mundo que habitamos, un mundo caracterizado por su continua agitación.

En *La genealogía de la moral*²³⁹ describe Nietzsche al ser de la metafísica en tres predicados esenciales: evidencia, sustancialidad y trascendentalidad. Ante esa triple determinación se yergue la sospecha, una hermenéutica que desmitifica la histórica labor de la conciencia. Se trata de una hermenéutica de ruptura, no muy alejada en el fondo de la de Karl Marx, con su crítica de la ideología burguesa como instrumento de dominio, o la de Sigmund Freud, con el rastreo de los mecanismos ocultos que subyacen a la conciencia. En el caso nietzschiano tal labor crítica toma el nombre de “inversión del platonismo”. Una vez el pensamiento se ha liberado de las energías reactivas llega el momento de la “nueva aurora”, en que se nos permite elegir entre quedarnos como “el último hombre” en ese estadio intermedio del nihilismo que opta por el mundo sensible -aquel que el platonismo declaraba “aparente”- o salir de esa identidad vacía para, ahora que los dioses han muerto, proclamar al superhombre.

La pregunta es inevitable: ¿ha logrado realmente Nietzsche superar la metafísica? Eugen Fink en *La filosofía de Nietzsche*²⁴⁰ explica que su discurso se mueve dentro de los horizontes ontológicos de la tradición metafísica, pero como si se encontraran en una cámara invertida. Tal como Fink lo explica, parece quedar recortado sensiblemente el alcance de la nietzschiana “transvaloración de todos los valores”²⁴¹ Así, siempre desde la interpretación de Fink, donde la metafísica articula cuádruplemente el ente -ente en cuanto tal, estructura del ente, ente supremo y verdad del ente-, Nietzsche habla de voluntad de poder, eterno retorno, muerte de Dios y superhombre. Eso y la relativa credibilidad que otorga a la crítica heideggeriana, que sitúa a Nietzsche como “último metafísico”, harían del libro de Fink -tan socorrido durante años- un estudio “menor” y ya desfasado, superado por la abundante literatura aparecida en las últimas décadas sobre el autor de Röcken, de no ser porque en su momento nos puso sobre la pista del concepto de “juego”, tan caro a Nietzsche y que serviría según Fink para rescatarle de las acusaciones de Heidegger.²⁴²

Esta alusión a Fink nos permite entrar en la interpretación heideggeriana: ¿por qué acusó a Nietzsche de ser el “último metafísico”.²⁴³ El blanco de sus ataques es la identificación entre ser y valor, entendida por Heidegger como prolongación de una comprensión ya presente en el Mito de la Caverna, llámese a dicha comprensión metafísica de la presencia, olvido del ser en los entes o privilegio del juicio apofántico. Si no es cierto para Heidegger que Nietzsche esté saliendo a una nueva aurora es porque no hace sino consumir una tendencia genuinamente metafísica. Sabemos que en la modernidad, la verdad es vista como *certitudo*, de manera que sólo puede ser referida a un sujeto que tiene representaciones. Y, puesto que representación es “hacer de algo un objeto”, la voluntad de poder no es sino la consumación del ciclo representativo. La sustancialidad se completa con Nietzsche, que ve en el sujeto no sólo la racionalidad sino también la fuerza. Desde aquí, el superhombre es la figura reclamada por la Era Técnica para hacerse dueña del mundo. No es, como quiso Nietzsche, una forma nueva de existencia, ya estaba entonces entre nosotros aunque esperaría todavía algunas décadas para desplegar toda su titánica desmesura.²⁴⁴

No deja de resultar llamativo que sea justamente Heidegger quien lance una crítica que muy bien podría ser reaprovechada por quienes se han empeñado en culpar a Nietzsche -y al propio Heidegger- de ser intelectualmente responsable del horror de Auschwitz. Y sin embargo, tal acusación puede entenderse como una consecuencia necesaria del orden conceptual heideggeriano: si la historia del ser es la de su progresiva disolución en los entes, la categorización del ser como valor, es decir, como “nada por sí mismo”, como un entero producto de la voluntad, vendría a ser el último escalón de ese proceso degenerativo.

La visión heideggeriana es indudablemente sugestiva. Sin embargo, responde a una lectura que ignora la esencial ambigüedad y plurisignificatividad de los textos nietzschianos. En el fondo, el problema es el mismo que ya habíamos detectado en autores que en nuestro tiempo han criticado las “teorías del poder”, donde poder se identifica con pura imposición. Quizá Nietzsche no empleara tanto tiempo como Spinoza en distinguir entre poder como dominio y poder como potencia, pero no es casualidad que en 1881 dijera haber hallado en él a un predecesor. En ese sentido, es interesante la contracrítica de Fink, para el cual el concepto de juego podría cortar los puentes que nos llevan en volandas hacia la interpretación heideggeriana. Tal concepto, en su inspiración heracliteana, supone ver la vida que forma, crea y destruye, la vida que hace nacer y desaparecer las figuras temporales como un juego de contingencias donde el azar y la inocencia son factores dominantes. Esta imagen del jugador tiene poco que ver con la del déspota al que Heidegger parece referirse. Se trata más bien de una criatura de Dionisos, y no vive al capricho de una libertad incondicionada, sino que se siente partícipe del mundo y quiere lo necesario. Esa participación en el juego del destino es lo que Nietzsche llamaba *amor fati*.

No es gratuito ese acudir a “lo griego” que, en un sentido aún más filológico, llevará a cabo posteriormente Heidegger. Tal esfuerzo es parte fundamental de la empresa genealógica, esencial lazo de unión entre Nietzsche y Foucault. Y la genealogía no es sólo una crítica de la serie conceptual metafísica, es esencialmente una tarea de desabsolutización de los valores. Nada que ver con la dialéctica, ya que la genealogía pretende demostrar la ausencia de un *arqué* u origen prístino capaz de someterlo todo a su absoluteidad. El origen es diverso, por eso tampoco hay que confundir la genealogía con la búsqueda de un “fundamento”. Lo que buscamos es más bien un “indecible”. Es indecible porque la cadena histórica que nos atrapa es apofántica, pero también es precisamente ahora, momento de la “apoteosis del concepto”, cuando nos es posible trazar los límites del pensar conceptual. Una vez trazados esos límites será posible aligerar a lo griego de todo lo que la tradición conceptual ha puesto encima. Se trata de una genuina labor deconstructiva, una “hermenéutica de lo múltiple”:

“La filosofía de Nietzsche no se entiende mientras no se tenga en cuenta su esencial pluralismo. Y a decir verdad, el pluralismo (también llamado empirismo) y la propia filosofía son la misma cosa. El pluralismo es el modo de pensar propiamente filosófico, inventado por la filosofía: única garantía de la libertad en el espíritu concreto, único principio de un violento ateísmo. Los dioses están muertos, pero se han muerto de risa al oír decir a un dios que él era el único.”²⁴⁵

La consecuencia es el alumbramiento de una interpretación no metafísica del origen, es decir, una interpretación liberada del prejuicio apriorístico-esencialista que supuso la desvalorización del devenir. Por eso dice Foucault que no es la identidad preservada sino “la

discordia y el disparate de las cosas” lo que se encuentra en el principio, y que, de igual manera, la genealogía es enemiga de la historiografía que conocemos, es decir, de la búsqueda de las significaciones ideales y los indefinidos teológicos que se despliegan en el tiempo.

“De hecho, lo que Nietzsche no ha parado de criticar desde la segunda de las *Intempestivas* es esa forma de historia que reproduce -y supone siempre- el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación”²⁴⁶

La pregunta genealógica, en última instancia, es siempre la que plantea Deleuze: ¿qué fuerzas? En la historia, el genéalogo descubre una pluralidad de fuerzas cuyo elemento diferencial es la voluntad de poder. Ante cualquier fenómeno, su labor es estimar cuál es la fuerza que le da sentido. Nada más lejos de la visión positivista de la ciencia moderna, cuya presunción de objetividad no es sino el reconocimiento de un estado de impotencia, el de no poder descubrir las cualidades de una fuerza, como si fuera posible interpretar sin introducir valoración. Por eso es tan importante olvidarse de toda esa panoplia, tan en boga en el siglo XIX, del “conocimiento desinteresado”. Desde Nietzsche, cada sujeto es a la vez una interpretación es siempre una valoración, no encontrándose su raíz en el afán de conocimiento, sino en la voluntad de poder.

“*Este mundo es la voluntad de poder ¡y no otra cosa!* Y vosotros mismos sois también esa voluntad de poder ¡y no otra cosa!”²⁴⁷

Sólo entonces puede entenderse que una idea es una multiplicidad de centros de fuerza, lo cual supone descreer definitivamente de una instancia supraindividual capaz de determinar los fines. En la dialéctica nos encontrábamos el Espíritu Absoluto a modo de traducción filosófica de la Providencia. Lo que nos encontramos en Nietzsche es una figura rescatada de la tradición pagana: el devenir. Éste no es subsumible en figuras logificadas como sucedía en la dialéctica. Ciertamente Nietzsche defiende el poder creativo de la contradicción, pero ello no es visto en el sentido hegeliano. La sombra de Heráclito es alargada.

La muerte de Dios

La muerte de Dios es la situación que fundamenta las enseñanzas de Zaratustra o, dicho en otras palabras, Nietzsche es posible sólo porque se está desmoronando un orden que dura milenios en Occidente.

“La grandeza de este acto (el asesinato de Dios), ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en Dioses o al menos que parecer dignos de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada de lo que fue nunca historia alguna.”²⁴⁸

O como afirma Fink:

“Con la muerte de Dios, es decir, con la muerte de toda idealidad, en su forma de un más allá del hombre, de una trascendencia objetiva, con el hundimiento de la luminosa bóveda estrellada que cubría el paisaje vital del hombre, surge el peligro de un tremendo empobrecimiento del ser humano, de una horrible trivialización en un ateísmo superficial y en el desenfreno moral.”²⁴⁹

De alguna manera, estamos completando el círculo. Empezamos a hablar de aquel testigo misterioso, el nihilismo, y ahora sabemos que fue este “grandioso acontecimiento”, la muerte de Dios, el que le abrió la puerta. Para Heidegger, tal afirmación en boca de Nietzsche no es sino el producto de la identificación ser-valor, el correlato de la noción de voluntad de poder en tanto que principio instaurador de valores. Desde esta lectura, la filosofía del valor estaría saliendo de la disciplina apofántica, pues nos está remitiendo al esquema de un sujeto que valora y un objeto que es valorado, es decir, que se está recayendo en la vieja escisión que origina la metafísica, donde la voluntad de poder sería la esencia y el eterno retorno-devenir sería la existencia.

Debemos insistir en la parcialidad de la lectura heideggeriana. La “transvaloración” sería fallida si desembarazarse de Dios supusiera caer en ese moralismo vacío del “último hombre” que el propio Nietzsche desenmascara. Sólo volviendo a Spinoza, como nos disponemos a hacer, o simplemente leyendo de otra forma los textos nietzschanos, se llega a entender que el destino de la voluntad de poder es hacerle justicia al devenir. Es cierto, históricamente, que se solidifica en ciertas estabilidades, pero está en su naturaleza el querer permanentemente ir más allá de las mismas.

¿Es a la facultad estética a la que corresponde el ir más allá de esa actividad disecadora que necesita vivir en un mundo de estabilidades? No hay más que ver cómo se sirve Nietzsche del estilo aforístico o leer *Teoría estética* de Adorno; y ya sabemos lo que dijo Walter Benjamin del arte en la época de la reproductibilidad técnica.²⁵⁰ ¿Habría llamado Nietzsche “arte” a la cultura de masas? Difícil imaginarse a un Nietzsche en los tiempos de la sociedad de consumo y el pensamiento débil, y sin embargo, no dejar de tener una fuerza inmensa aquella afirmación de que “sólo como experiencia estética están eternamente justificados la existencia y el mundo”. En ese sentido:

“El arte representa la tarea más elevada y la actividad genuinamente metafísica de esta vida.”²⁵²

Puestos a entender por qué Nietzsche nos sale continuamente al paso, quizá sería mejor hacer caso a autores como Gianni Vattimo, para quien en la sociedad mass-mediática la traducción contemporánea de ese momento crepuscular que nos abre a todo tipo de posibilidades tal y como Nietzsche lo describió. La muerte de Dios no sería en el contexto de la segunda mitad de siglo sino la clausura del “principio de realidad”, justo lo contrario de lo prometido por el sueño tecnológico. Quizá Adorno, por su formación hegel-marxista, todavía teme a ese “Gran Hermano” capaz de someterlo todo a la tiranía de una *Weltanschauung*. Pero nosotros ya sabemos que es precisamente en los media donde “el mundo verdadero termina convirtiéndose en fábula”. En este orden, lo que llamamos Realidad es un entrecruzarse de múltiples imágenes e interpretaciones que discurren de forma no centralizada. La versión de Vattimo es nietzschaniana porque fue Nietzsche quien mostró que la hipótesis de una realidad ordenada desde un fundamento sólo era un “mito tranquilizador”, el cual encontraría su prolongación en el modelo de la manipulación y la objetividad propio del cientificismo. La posibilidad de emancipación pasa por el reconocimiento del carácter oscilante de nuestra “realidad”, donde el ser es más evento e interpretación que fijeza y estabilidad. Algo tiene que ver con eso aquella consigna de “soñar sabiendo que se sueña”:

“Pero, ¿en qué consiste entonces concretamente el posible alcance emancipador y liberador de la pérdida del sentido de la realidad, de la auténtica erosión del principio de realidad en la era de los *mass media*? Aquí, la erosión consiste más bien en un *extrañamiento*, que es -además y al mismo tiempo- un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto.”²⁵²

Mucho de ese “ser que difiere” que nos sirve para interpretar a Nietzsche está presente en Heidegger, en el estructuralismo, en la deconstrucción, en la postmodernidad y, muy especialmente, puesto que es lo que actualmente tematizamos, en el proyecto genealógico, donde el poder es interpretado como permanente instauración de diferencias. Muy claro a ese respecto habla Deleuze:

“El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*. La evaluación se define como el elemento diferencial de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador. Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida. Hay cosas que no pueden decirse, sentir o concebirse, valores en los que sólo puede creerse a condición de valorar *bajo*, de vivir y de pensar *bajamente*. He aquí lo esencial: *lo alto y lo bajo, lo noble y lo vil* no son valores, sino representación del elemento diferencial del que deriva el valor de los propios valores.(...) Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico.”²⁵³

II SPINOZA Y LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LO REAL

El Spinoza de Deleuze: la expresión constitutiva

En su momento decidimos elaborar este tema desde dos ejes, Nietzsche y Foucault, juzgando que es desde estos dos autores -y de la crucial relación entre ambos- que podemos articular un programa filosófico en tanto que genealogía. Tal cosa no sería extensible a Spinoza, a quien jamás hubiera podido ocurrírsele efectuar una genealogía de los valores o algo parecido. Entendemos que un proyecto de ese tipo sólo es posible desde mediados del siglo XIX, cuando la teoría crítica toma el derrotero denominado “de la sospecha”, que solemos encarnar en Marx, Freud y el propio Nietzsche. Y sin embargo, creemos poder demostrar que una oscura pero sumamente eficaz línea de pensamiento conduce, por la vía de Nietzsche, desde Spinoza hasta el Foucault empeñado en investigar los orígenes de los juegos de verdad, entendidos como producto de densas relaciones históricas de saber-poder.

No podemos en cualquier caso dejar de dar cuenta, más allá de nuestra visión de Spinoza como padre de las teorías del poder, del interés que por motivos mucho más amplios suscita actualmente el autor holandés. Hasta no hace mucho, en los liceos de enseñanza media se ventilaba el tema situando a Spinoza como subalterno de Descartes y Leibniz en su enconada lucha con los empiristas. Ahora, por contra, podemos decir tranquilamente que Spinoza “está de moda”, y no parece tratarse de una moda pasajera. Quien ahora relee a Spinoza, difícilmente lo hace para reivindicar una posición de fuerza dentro del contexto histórico-filosófico en que se le sitúa, lease racionalismo o pensamiento liberal. Si algo se ha conseguido es que este autor deje de ser interpretado a la confortable luz de lo que Marx llamaba ideología burguesa, toda esa línea de pensamiento que, desde Locke hasta Kant y Hegel, han fundamentado un modelo histórico de subjetividad y Estado. Aún más, la relectura de Spinoza podría transformar la visión del pensamiento político de la modernidad, pues -esto ya es cosecha de Toni Negri- abre el camino hacia una filosofía materialista donde lo político quedaría articulado desde una noción de constitución colectiva de lo real que resulta absolutamente novedosa y que nos puede servir para empezar nuestro estudio sobre las analíticas del poder.

Pero no habría sido posible esa apropiación de los textos espinocianos -el propio Negri lo reconoce- si antes no hubiera existido el estudio de Gilles Deleuze sobre el tema.

“El gran mérito de la aproximación de Deleuze es, como se ha subrayado a menudo, el hecho de comprender la dimensión de la singularidad y de la superficie en el pensamiento de Spinoza, de conducir su sistema hacia aquello que nosotros hemos denominado la *paradoja del mundo*. Pero esta intuición y esta demostración deben ser, a mi modo de ver, ampliadas, transportadas para constituir no sólo la base sino también el desarrollo de una *segunda* parte: aquella en la que el pensamiento de la singularidad y de la superficie se desarrolla como pensamiento constructivo y constitutivo.

Deleuze casi alcanza este conocimiento cuando insiste sobre *el segundo Spinoza*, el Spinoza de los Escolios, de las argumentaciones éticas desplegadas. Pero tiende a concluir esta figura más sobre el terreno de la ciencia ética como tal y de la gran retórica moral, antes que sobre el terreno de una nueva aprehensión del ser. De cualquier forma debo declarar que sin el trabajo de Deleuze el mío habría resultado imposible.”²⁵⁴

La idea de Negri es que Spinoza -o un cierto Spinoza- sería presentable como el fundador del materialismo moderno y como el primero en insertar el espíritu democrático en el marco de la producción, al plantear la cuestión del protagonismo de las masas. En tanto en cuanto el pueblo se construye históricamente, y no en sentido dialéctico, sino desde la positividad pura de su acción libre y afirmante, hablamos del poder instituyente y vemos en Spinoza una genuina “teoría del poder”.

No son exageradamente distintos los términos en que se cifra en interés de Gilles Deleuze por Baruch Spinoza. Como en Negri, se podría hablar aquí también de Spinoza como “anomalía” en el pensamiento moderno, si bien es obvio que Deleuze no coincide en la apuesta de revisar la figura del pensador para ofrecer nuevas salidas a la tradición marxista. El Spinoza de Deleuze sería más bien el que desde la llamada “filosofía de la expresión” alumbra el inicio de una versión alternativa a la cartesiana, una versión capaz aún hoy de rearmarnos frente al “pensar de la representación” y de ayudar a posicionarnos en la era de la “Muerte de Dios” frente al “principio moral”, en un sentido cercano al que alumbra Friedrich Nietzsche -ese gran espinociano- a finales del siglo XX.

¿En base a qué habla Gilles Deleuze de “filosofía de la expresión”? Al parecer, Leibniz y Spinoza, desde posiciones muy distintas, serían los protagonistas de un movimiento anticartesiano -o postcartesiano-, cuyo principio motor sería la idea de que “Dios se expresa en el mundo”. La “razón suficiente” se sistematizaría desde ese principio en sus tres dimensiones: el ser, el conocimiento y la acción. Así, de igual manera que Dios se expresa en el mundo, las ideas verdaderas expresan a Dios y las “esencias singulares” -los sujetos- las expresan en su acción-producción. (Otra cosa será -siempre según Deleuze- que Leibniz maneje el concepto desde una concepción típicamente cristiana, es decir, creacionista, y que Spinoza, desde una visión de corte inmanentista, corra el riesgo típicamente hebreo del panteísmo) Así resume Deleuze la idea expresionista de creación:

“Pero, también, lo expresado está englobado en la expresión, como el árbol en el germen: la esencia de la substancia está menos reflejada en los atributos que constituida por los atributos que la expresan; los atributos son menos espejos que elementos dinámicos o genéticos.”²⁵⁵

Para reconocer el sentido en que Spinoza maneja el concepto es conveniente referirnos a esa cuestión tan vieja como la filosofía y tan del gusto deleuciano que es la de lo Uno y lo Múltiple. Para Deleuze, la expresión es múltiple o, dicho de otra forma, el Uno se subsume en aquello que lo expresa; es ciertamente *algo*, pero no es nada *per se*. Es posible que suene a panteísmo, pero Dios está involucrado en todas las cosas.

“Luego, en Spinoza la Naturaleza comprende todo, contiene todo, al mismo tiempo de ser explicada e implicada por cada cosa. Los atributos engloban y explican la substancia, pero ésta comprende todos los atributos.”²⁵⁶

Es ésta una cuestión paralela a la de las esencias y sus relaciones. No son las esencias las que determinan las leyes de la relación, sino que las leyes bajo las que se efectúa una relación son de la

relación misma. No hay deducción posible; las esencias no contienen sus relaciones: el orden de las relaciones es irreductible al de las esencias.

Este razonamiento puede extenderse a la cuestión de la relación entre Dios y sus criaturas, cuando en el contexto cristiano se habla de *creatio ex nihilo*, se sugiere la no identificación formal de Dios con sus criaturas. Esto es falso en Spinoza: Dios se expresa en sus modos y atributos dotándoles de la forma en la cual él se afirma. En realidad, no es tanto que Dios cree como que produzca. No es un caprichoso: tiene que producir porque “es” y no porque “quiere”, por eso los productos de Dios son modos de los atributos que constituyen su naturaleza.

Es evidente que esta concepción involucra algo más que la visión de la expresión como “espejo”. La expresión aquí no es sólo reflejo de una imagen, es también “emancipación desde un germen”. El árbol está expresado en el germen; cuando éste se desarrolla, no es tanto que los atributos “reflejen” la esencia como que la constituyen. Si Deleuze, siempre en su interpretación de Spinoza, dice que la naturaleza de Dios es expresiva, no es porque su expresión nos dé noticia de él, sino porque ella le es constitutiva..

Más allá de recovecos teológicos, lo que nos interesa de toda esta reflexión, es lo que implica cara a una teoría de la verdad. La cuestión no es que exista una necesidad externa que conteste de una vez a la pregunta del por qué tenemos ideas verdaderas. Se trata más bien de preguntar como las producimos, pregunta que ya nace de una óptica distinta. Deleuze alude ahí a la inspiración empirista de Spinoza. Frente a los racionalistas, que parecen creer que la verdad y la libertad son derechos o instancias dadas desde el principio, ante cuya pérdida debemos reaccionar, los empiristas se las plantean como resultado de una larga actividad. Para Deleuze, se trata de abandonar el “imaginario adánico” de la filosofía; para nosotros, se trata, como para Negri, de reconocer la verdad como un constructo.

Finitud e inmanencia

Se puede encontrar en Spinoza una genuina teoría de la afirmación de la finitud que se construye a modo de filosofía inmanentista por oposición al esencialismo racionalista. El planteamiento cartesiano partía del principio de la prioridad de la causa sobre el efecto. Por la vía del reconocimiento de la superioridad de la substancia sobre los modos, Descartes está reivindicando la superioridad de unas formas de ser sobre otras. Para Spinoza, Dios ciertamente contiene la realidad bajo una forma más perfecta que la de los seres, lo que abre la puerta a la analogía de lo real. Frente a las *res* cartesianas, Spinoza plantea la igualdad de todas las formas del ser.

“Desde todos los puntos de vista, la filosofía de la inmanencia aparece como la teoría del Ente-uno, del Ente-igual, del ente unívoco y común. Busca las condiciones de una afirmación verdadera, denunciando todos los tratamientos que retiran al ser su plena positividad, es decir, su comunidad formal.”²⁵⁷

Un ejemplo de teoría típicamente metafísica que cae con todo esto es la de la causalidad. Causa y efecto no son lo mismo, pero su diferencia no se debe leer en clave de degradación. Así, la

causa no está en sí misma más de lo que el efecto está en ella, es decir, que el efecto no emana de la causa, sino que “está en ella”. Por eso, desde Spinoza se habla de “causa inmanente”. Según Deleuze, con ello se rompe con toda concepción jerárquica del mundo, todo es afirmación en el pensamiento de la inmanencia. Es otra consecuencia de la filosofía de la expresión: Dios crea a todos los seres, pero se explica por la esencia de cada uno de ellos. Igualmente, dichas esencias se explican por las relaciones que contraen entre ellas. Esas relaciones son determinadas por leyes, las cuales no son a su vez determinadas por las esencias que hacen comunicar.

“La inmanencia se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo. Todo es afirmación en la inmanencia.”²⁵⁸

No es difícil interpretar con Deleuze esta cadena argumental como un serio ataque a las certezas más acrisoladas del esencialismo. Tampoco lo es buscar en Nietzsche los ecos del espinocismo. Lo recalca Deleuze cuando se refiere a la *Ética*, donde no se juzgan las acciones en base a valores trascendentes, sino por los modos de existencia que las prácticas involucran. Hay ciertamente una diferencia ética, pero no es la que hay entre el Bien y el Mal. El espinocismo inspira la denuncia de los valores tristes o declinantes defendidos por aquellos cuya moral condena la potencia de actuar. La filosofía de la afirmación pura se nos presenta así como una afirmación de la libertad y de la dicha de la existencia. Es en ese sentido que dice Spinoza:

“Se deduce de aquí que el alma tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reduce su propia potencia de obrar y la del cuerpo.”²⁵⁹

Esto es, según Deleuze, el expresionismo en filosofía. Las tres grandes determinaciones -ser, conocer y producir- no son otra cosa que modos de la expresión. La fuerza de Spinoza a partir de ahí es inmensa, dada la cantidad de conceptos pregnantes que crea y reinventa, el nuevo orden que es capaz de imponer a las cosas y la cantidad de certezas que destruye.

“La expresión se instala en el corazón del individuo, en su cuerpo y en su alma, en sus pasiones y en sus acciones, en sus causas y en sus efectos. Y por “mónada” Leibniz, pero también por “modo” Spinoza no entienden nada sino al individuo como centro expresivo.”²⁶⁰

El programa espinociano

En 1980 Toni Negri ofrecía tres razones para estudiar a Spinoza. En primer lugar, Spinoza sería el fundador en la modernidad de una genuina filosofía de la inmanencia, entendiendo como inmanente al ser que no se da como orden previo a la praxis. En segundo lugar, Spinoza fundamenta un modelo democrático que, lejos de los apoyos mistificadores del idealismo, se articula desde el protagonismo efectivo de las masas. Finalmente, Spinoza supondría la inauguración de un “pensar de lo negativo” que ha de ser entendido como “de la liberación” en tanto que se pone sobre la mesa

una apuesta en favor de la transgresión de aquel orden socioeconómico no constituido libremente por la masa, lo que según Negri situaría a Spinoza como “anomalía”, es decir, como una filosofía opuesta al orden capitalista que emergía en el siglo XVII.

“Esta construcción spinozista de lo político constituye un momento fundamental del pensamiento moderno, y, si no consigue hacer madurar la función antagonista de la lucha de clases como fundación de la realidad, sin embargo conquista íntegros los presupuestos y plantea en el protagonismo de las masas el fundamento de la acción transformadora, a la vez social y política.”²⁶¹

Se desliza por los resquicios de esta declaración de principios el conocido interés político de Negri. Sin embargo el mismo Negri pretende ir más allá, no sólo del pensamiento burgués, sino también de la tradición socialista revolucionaria a la que en 1980 declaraba “estancada”. La gran multiplicidad que es el mundo no es explicable a la luz de ningún tipo de instancia formal-normativa, no es una cuestión “de derecho”, sino el resultado de un proceso inagotable de construcción donde la libertad actúa sin mediaciones.

¿Cómo se explica la presencia de alguien como Spinoza en plena efervescencia de lo que iba a terminar siendo la metafísica idealista? Hay que tener en cuenta lo peculiar de la formación del autor, el cual participaba de esa comunidad judía que tanto poder absorbió en Amsterdam. Ese vínculo se mezcla con otra fundamental: el espíritu humanista-renacentista, que estaba extendiéndose por todas las esferas culturales de la época, incluyéndose a la hebrea, cosa nada extraña si pensamos en ese “estar abierto al mundo” característico de la mentalidad judía y tan decisivo en la construcción de la sociedad de mercado. Esencial al pensamiento humanista es la concepción realista del ser que arrastra. Eso supone un primer socavamiento de las metafísicas de la trascendencia, lo que se debe leer en Spinoza como un “pensar productivo del ser” donde la consideración de la esencia es constructiva.

Se puede hablar entonces con propiedad de un “pensamiento constructivista”, el cual para Negri se nos ofrecería como alternativa a la doctrina burguesa, caracterizada por otorgar un papel esencial a la noción de crisis, que no es entendida en su acepción corriente, es decir, como coyuntural, sino más bien como constitutiva o permanente. Según Negri, esa conciencia -típicamente “predialéctica”- oculta la aviesa intención de asfixiar la pulsión revolucionaria, cosa que no sucede con los textos espinocianos, donde lo revolucionario no se somete a los límites de la noción de crisis. Esto tiene consecuencias políticas tangibles:

“...en Hobbes la libertad se inclina ante el poder; en Spinoza, el poder ante la libertad.”²⁶²

Ya sabemos lo que en el caso hobbesiano implica esa afirmación: el poder se legitima desde el mando ejercido sobre el mercado y articula mecanismos de sumisión. En el caso de Spinoza el problema de la libertad no es tan sencillo, pues lo que se plantea es cómo ésta se constituye. Cuando entendemos que el horizonte ontológico sobre el que se asienta la praxis es el de lo colectivo, entonces empezamos a movernos en el territorio propiamente espinociano.

La constitución de lo real: el problema ontológico

Antes hemos hablado de la vinculación hebrea de Spinoza. En el *Tratado breve* esto se debe leer como querencia panteísta, lo cual supone para Negri la continuidad de un proyecto a la vez immanentista y utopista que ya se había iniciado con Giordano Bruno. Entendiendo panteísmo como plenitud de ser, la filosofía de Spinoza ha de leerse como un proyecto de construcción del ser; dicho en el lenguaje de Negri: una filosofía de la praxis.

“La revolución y su borde son, por ello, en Spinoza, el terreno sobre el que se funda una extraordinaria operación de prefiguración del problema fundamental de la filosofía en los siglos sucesivos: la constitución de lo colectivo como praxis. Entonces sí, desde este punto de vista, la filosofía de Spinoza es una filosofía sin tiempo; ¡ Su tiempo es el futuro!”²⁶³

Dentro de esa filosofía que hemos llamado constructivista es esencial el concepto de potencia. En un orden conceptual muy cercano al de los pensadores británicos, Spinoza afirma la *potentia* en tanto que principio constructivo y, por consiguiente, piedra angular de su proyecto. Es ahí donde se cifra el carácter crítico de la teoría espinociana y su distancia respecto de la línea idealista. Tanto es así que Negri habla incluso de un radical anticartesianismo, negando el dualismo entre *res pensante* y *res extensa* y planteando la cuestión de la identidad de entendimiento y voluntad. La potencialidad crítica que respecto al idealismo contiene esta doctrina es enorme, desembocando en una teoría del conocimiento de corte nominalista. Se trata de negar toda la tradición de los “universales”, que en la línea de Guillermo de Ockam pasarían a ser considerados como *nomina*. En ese orden los principios del idealismo se desenmascararían como una hipóstasis de lo que sólo son nombres. Ese nominalismo es solidario en el programa espinociano de la visión materialista que se articula desde el concepto de potencia. Sólo desde la mediación de éste es posible la elaboración de un programa de racionalidad.

“Confrontados con la recta razón, los dos filones en torno a los que se establece la tradición de la teoría del conocimiento, el platónico y el aristotélico, no producen más que meros nombres. No es que estos nombres sean inútiles: lo son en la forma en que la tradición de la teoría del conocimiento los ha hipostatado; dejan de serlo en cuanto regresan a la función que se les reconoce: designar las cualidades de la esencia real, a su función de nombres comunes.”²⁶⁴

No quedaría apuntalada la cuestión de la constitución de lo real sin hacer alusión a otro factor especialmente jugoso para el debate filosófico actual: la imaginación. Poco tiene que ver con ese punto fijo e inamovible, ese comienzo prístino desde el que Descartes pretendía alumbrar su teoría gnoseológica. Se trata por contra de un planteamiento sumamente moderno, como nos recuerda Castoriadis cuando, en su estudio sobre la imaginación en Aristóteles y en Kant, denuncia la incapacidad de la tradición metafísica para reconocer el papel de la imaginación como fuente de creación:

“Un reconocimiento pleno de la imaginación radical sólo es posible si va acompañado por el descubrimiento de la otra dimensión de lo imaginario radical, la imaginación históricosocial, la sociedad instituyente, como fuente de creación ontológica que se despliega como historia.”²⁶⁵

¿Qué papel juega la imaginación en la constitución de lo real?

“Cuando el alma imagina lo que disminuye o reduce la potencia de obrar del Cuerpo, se esfuerza, en tanto que puede, en acordarse de cosas que excluyan la existencia de lo que ella imagina.”²⁶⁶

Por un lado, la imaginación es en Spinoza la culpable de la esclavitud y la superstición que aquejan al hombre; por otra es el único marco desde el que determinar al ser y también el único horizonte posible de liberación. Así, la ilusión cumple una función esencial siendo factible distinguir dentro de ella lo verdadero de lo falso, en lo que Negri quiere ver un antecedente del problema de la “falsa conciencia”. Lo realmente importante es que el planteamiento crítico espinociano está presentando su poder de alternativa sin caer en el peligro escéptico, ya que la potencia, desde la función imaginativa, es actividad constitutiva, es decir, efectivo poder ontológico.

El sujeto y la libertad

Mucho antes que Nietzsche ya hablaba Spinoza del hombre como potencia de apropiación; y lo hizo en unos términos sumamente originales para la época.

“De nuevo imaginación, pasión, apropiación: pero dispuestas para no caer en el círculo vicioso de la filosofía del siglo XVII, preparadas en cambio para dominar la intermediación y para constituir directamente la realidad del mundo.”²⁶⁷

Ya sabemos a lo que se refiere con lo del círculo vicioso. Las fuerzas que nombramos no reclaman ser redimidas pasando a formar parte de la trama general del ser tal y como sucede en el pensamiento burgués. Por eso tiene tanta importancia en la *Ética*²⁶⁸ el concepto de *appetitus*, que permite transvalorar la lógica del idealismo: no deseamos algo porque es bueno, sino que es bueno porque lo deseamos. Si el apetito es la esencia del hombre, entonces el mundo es proyecto, porvenir, ya que el apetito determina constitutivamente al mundo de una forma dinámica. El deseo siempre es una determinación a actuar.

Esta comprensión del hombre como apropiación desborda según Negri otras como la de Hobbes, en que se habla de individuo posesivo. Ciertamente, todo el pensamiento del XVII, no sólo Hobbes, habla de apropiación, pero el engarce que Spinoza efectúa de la apropiación con la imaginación y lo colectivo sí es novedoso y, sobre todo, rupturista. No falta en toda la filosofía del siglo XVII la búsqueda de una unificación política de las individualidades. Pero es que en ese planteamiento del problema se está funcionando ya desde una grieta entre lo individual y lo social que Spinoza no asume, ya que el proceso constitutivo es ya, desde el principio, internamente colectivo.

Negri cree estar llenándose de razones para declarar a Spinoza como “anomalía”. Imposible encontrar en su literatura algún tipo de síntesis trascendental que se oponga al empuje de lo múltiple. No hay sombra de proyecto preconstituido ni lógica de relaciones inamovible. Es por eso que la manera de los otros pensadores de atender al tema de la apropiación pasional del mundo no es eficaz. En Descartes, no tiene ninguna operatividad cara a la emancipación porque la apropiación

pasional queda relegada al reino mecánico. En Hobbes, el asunto es tratado de forma mucho más radical: las pasiones están presentes hasta el punto de convertirse en base desde la que se erige toda una metafísica. Sin embargo, tampoco aquí se plantea de verdad la relación entre pasión y constitución. En el fondo, el devenir de lo pasional sigue siendo un obstáculo. (Basta para darse cuenta de esto atender a la labor de legitimación del estado absolutista que Hobbes efectúa) No habrá de serlo nunca, al contrario, en Spinoza, que convierte el *appetitus* en *conatus* cuando se refiere a la voluntad. El *conatus* es la causalidad inmanente, acto continuo, emergencia permanentemente activa. Sólo desde ese concepto es posible hablar de subjetividad, que tampoco será, por supuesto, entidad ya dada y acabada de por sí. Por el contrario:

“...Es éste un horizonte colectivo y materialista: a la individualidad no se vuelve ni como principio ni como valor, se vuelve simplemente como a un elemento de la estructura del ser que se despliega continuamente hacia la sociabilidad y por medio de ella.”²⁶⁹

No se trata de definir negativamente al sujeto ni mucho menos de vaciar su contenido hasta rebajarlo a *flatus vocis*. Por contra se trata de afirmarlo como potencia constitutiva, como esencia activa y dinámica que, precisamente por ello, está en permanente tensión por definirse. Son insoslayables las implicaciones éticas que esta visión del sujeto vehicula. La ética es ciertamente proyecto, pero debe insertarse en la historia y en la política. Sólo en la medida en que la ontología se diluye en una ética capaz de involucrarse en lo político y lo histórico se convierte en ontología constitutiva, es decir, en genuina ontología espinociana. Ahí es donde Negri centra su convicción acerca de la naturaleza política de la metafísica espinociana.

La política, *potentia* contra *potestas*

Hasta hace unos veinte años, la visión que dominaba respecto a la preocupación política espinociana partía siempre de la ubicación del autor holandés en la tradición contractualista, cifrándose desde ahí su peculiaridad y, en especial, su distancia con Hobbes. La noción de *conatus* le vendría inspirada por el marco intelectual proporcionado por el paradigma mecanicista, que dominó el espíritu del saber en el siglo XVII, era de la “Nueva Ciencia”. Como en Hobbes, la pasión obligaría al hombre a pactar, es decir, nos veríamos forzados a abandonar el estado natural para evitar la destrucción a que nos llevaría la inviabilidad de nuestro conato. Siendo siervo de las pasiones, el hombre viviría en situación de *juris alterius* y no de *sui juris*. Así el advenimiento de la sociedad política no habría de acarrear la extinción de los derechos naturales sino su cumplimiento en forma colectiva. Al contrario que en Hobbes, el contrato social al que Spinoza se refiere es capaz de garantizar el derecho natural:

“Los hombres no pueden celebrar un pacto social que pudiera llevarles a perder derechos inalienables...”²⁷⁰

A partir de ahí ya no parecen caber las dudas: el modelo que domina la construcción de una teoría del estado en Spinoza es el democrático. Tal planteamiento se acerca en mucho al de Jean-Jacques Rousseau:

“No sería más razonable creer que los pueblos se pusieran primero bajo la férula de un amo absoluto, sin condiciones y para siempre, y que el primer deber de atender a la seguridad común que imaginaran unos hombres indómitos fuera el de precipitarse a la esclavitud.”²⁷¹

Pero la concepción del Estado de Naturaleza -sumamente optimista en muchos pasajes rousseauianos- difiere sustancialmente de uno a otro autor. Dice Rousseau:

“El ejemplo de los salvajes, que han sido hallados casi todos en ese punto, parece confirmar que el género humano estaba hecho para permanecer siempre en él, que tal estado es la verdadera juventud del mundo, y que todos los progresos ulteriores han sido en apariencia otros tantos pasos hacia la perfección del individuo, y en realidad hacia la decrepitud de la especie.”²⁷²

Hasta aquí, nada que no forme parte de una lectura tradicional respecto a Spinoza -y a Rousseau- como configurador de un modelo contractualista rival del de Hobbes. Y no es que tal visión resulte falsa, es que a fuerza de integrarnos en una lectura preprogramada de los textos, ésta termina resultando parcial e ideológica. En otras palabras, con lo que hemos explicado no libramos a Negri de su instalación en esa linealidad histórica a la cual Negri quiere enfrentarlo. Se trata, como veremos, de aprender a interpretar afirmaciones como la de la proposición LXXXIII de la *Ética*:

“El hombre dirigido por la Razón es más libre en la Ciudad, donde vive conforme al decreto común, que en la soledad, donde no obedece más que a sí mismo.”²⁷³

Negri demuestra que esta afirmación tan sencilla no es reductible a los parámetros del pensamiento burgués. En el siglo XVII, el capitalismo está desarrollándose entrando en mediación con el Estado absolutista. Es la burguesía la que dinamiza ese ordenamiento, ganándose como clase social un terreno propio e independiente hasta el punto de convertir su superación respecto del Estado como un factor de identificación. No es que se oponga al poder estatal, es que estará a favor o en contra del Estado según le convenga, en lo cual se vislumbran los términos de una desgarradura conocida en la historia con el nombre de liberalismo.

Intelectualmente, la conciencia burguesa se levanta desde una triada mítica: Hobbes-Rousseau-Hegel, a la cual, un tanto esquemáticamente, opondría Negri la de Spinoza-Maquiavelo-Marx.²⁷⁴

Hobbes explica la apropiación colectiva del mundo desde los mecanismos de la sumisión al soberano; Rousseau transfiere la autoridad a lo colectivo de forma torcida al reivindicar el concepto democrático mistificador de la voluntad general y santificar así jurídicamente la dictadura del capital; finalmente Hegel, desde la dialéctica, pretendería rescatar al sujeto de su alienación situándole como momento de un absoluto donde la libertad habría de alcanzar su apogeo. No vamos a entrar por supuesto en Maquiavelo y Marx, pero hay, según Negri, algo que los une a los tres: se niegan a subsumir el tema de la apropiación en el horizonte del interés privado que reclama el ciudadano burgués. Desde ahí se fractura la distinción sociedad civil-Estado que fundamenta ideológicamente las relaciones de producción propias del capitalismo.

“Spinoza es el lado claro y luminoso de la filosofía moderna. Es la negación de la mediación burguesa y de todas las ficciones lógicas, metafísicas y jurídicas que organizan su expansión. Es la tentativa de determinar la continuidad del proyecto revolucionario del humanismo.”²⁷⁵

Desde esta perspectiva, situar a Spinoza en las trincheras de la ideología parece osado. Ya sabemos que se le considera partícipe de la fundación de la teoría burguesa y su intuición esencial, el mercado, la más grande mistificación burguesa según Negri. Es cierto que la tradición panteísta de la que participa Spinoza, con esa idea de la multiplicidad productiva que se constituye en valor de totalidad, tiene algo que ver con toda la mistificación del trabajo y el valor sobre la que se basa la ideología del mercado. Ahora bien, convertir toda su ontología en dialéctica es una maniobra peligrosa, pues su concepción de lo real no se pliega a ese tipo de estrategias teóricas. Toda determinación abstracta o formalista le viene estrecha, pues la libertad de la *potentia*, con toda la carga de tensiones y antagonismos sociales que -siempre según Negri- arrastra, es irreductible al lenguaje de las mediaciones dialécticas.²⁷⁶

Resuelta esa cuestión, ya estamos en condiciones de completar la cadena explicativa que lleva a Toni Negri a declarar a Spinoza como “anomalía salvaje”. Ello debe llevarse a cabo desde la política, esa política que ya asomaba en la metafísica a través de la *Ética* o el *Tratado breve* y que además nos ha de permitir aclarar la idea del **poder constituyente**, que es en última instancia lo que nos mueve a incluir al Spinoza de Negri en nuestra investigación.²⁷⁷

Lo que de momento sabemos es que Spinoza debe ser reestudiado porque su filosofía “constructivista” ha de entenderse en tanto que alternativa a la doctrina burguesa. Al hilo de su inspiración panteísta, su visión radical del humanismo, su poco convencional contractualismo y la inevitable influencia mecanicista, nos encontramos una doctrina del ser que puede ser tranquilamente denominada “filosofía de la praxis”, siéndole esenciales nociones como la de potencia, el *conatus* o la imaginación constructiva. Hemos atisbado de qué manera la concepción espinociana de lo colectivo resulta irreductible, como la de Marx, al modelo ideológico burgués. Ahora es momento de aclarar el porqué, y esa noción sólo se puede acometer al hilo de la noción de poder constituyente, determinada en gran medida por su valor en tanto que desmitificación de otra noción, en este caso burguesa: la sociedad civil.

Lo social es constituido por las pasiones humanas; es el resultado de un proceso de apropiación que no acaba nunca.²⁷⁸ En palabras de Negri:

“El problema consiste entonces en que, a un nivel o a otro, la filosofía del XVII introduce el criterio de la mediación como fundamento de la definición misma de las pasiones. La ambigüedad, la fluctuación de las pasiones no constituyen un camino a recorrer, sino una dificultad por superar. Mientras reintroducían la temática materialista de las pasiones, las corrientes neoestoicas reinterpretaban la temática idealista del control de las pasiones.”²⁷⁹

Lo social es constituido por las pasiones humanas; es el resultado de un proceso de apropiación que no acaba nunca. En ese sentido, la asociación política, gobernada por leyes materiales, no puede ser reductible a la moral y a la razón. Puesto que de esas leyes no está libre el gobernante, por mucha que sea su sensatez, debemos aceptar que el proceso es material y colectivo, que en ningún caso se puede explicar la política como asunto de reyes magnánimos o ministros

corruptos. La explicación queda coja si no establecemos una oposición -potencia contra poder-fundamental para determinar la posición de Spinoza:

“Potencia como inherencia dinámica y constitutiva de lo singular y de la multiplicidad, de la inteligencia y del cuerpo, de la libertad y de la necesidad -potencia contra poder- allí donde el poder es un proyecto para subordinar a la multiplicidad, a la inteligencia, a la libertad, a la potencia.”²⁸⁰

La conexión del primero de los dos términos con el *ius* y la *libertas* es evidente, aunque sólo si se sitúa en el ámbito que le es propio: la *multitudo*. Sólo desde esta perspectiva pueden entenderse el derecho y el contrato, de igual manera que el delito no puede concebirse fuera del marco de un Estado constituido. No hay en consecuencia separación entre multitud y derecho civil; no hay un más allá trascendente en la normatividad jurídica. En otras palabras, no hay derecho natural. Por positivista que parezca esta doctrina, no es posible hablar de justicia e injusticia fuera del ordenamiento jurídico, no se puede pensar en la justicia como otra cosa que no sea constructo de una potencia. Y, por supuesto, si no hay derecho natural, tampoco hay genuino “contrato”, no al menos en el sentido de paso de lo individual a lo general que pretende la ideología burguesa. En Negri, el paso espinociano a lo político no es una transferencia de derechos, sino una constitución colectiva de los mismos. Tiranías al margen, el problema del poder y la soberanía remite necesariamente a la masa.

¿Por qué esto implica la negación de esa abstracción ideológica de la sociedad civil? Porque Spinoza no distingue entre el ejercicio del poder y su fundamento de legitimación. No hay, como en el pensamiento burgués, un referente puro como la sociedad civil sobre el que fundar el derecho:

“El Estado no es concebible sin la simultaneidad de lo social ni inversamente la sociedad civil. La ideología burguesa de la sociedad civil no es, pues, más que una ilusión.”²⁸¹

Esa negación comporta una afirmación que para Negri contiene una radical gestualidad moderna: lo político no es autónomo, es función de la hegemonía de las masas.

Las grietas de esta concepción asoman a primera vista. Ha conseguido convertir la filosofía política en teoría de las masas, pero su expectativa de un gobierno absoluto de la libertad, de una racionalidad material en la relación de las masas consigo mismas, se bloquea ante la realidad del ejercicio efectivo del poder y la imposibilidad, en pleno siglo XVII, de plantear una teoría madura de la praxis revolucionaria.

Nos conformaremos como Negri con reconocer el valor de “anomalía” que tiene toda esta filosofía de lo constitutivo, irreductible a racionalismos, empirismos o contractualismos porque no acepta ninguna instancia trascendente desde la que normativizar lo social y, sobre todo, porque niega el dualismo de lo individual y lo colectivo que permitió a la burguesía presentarse como referente de mediación salvadora en un contexto de crisis. Eso no quiere decir que la literatura espinociana no nos sirva a la hora de rearmarnos en la búsqueda de claves emancipatorias. Si el ser es fuerza productiva y la ética es voluntad, entonces el problema del poder se lee desde las claves de la apropiación del mundo y de la producción del sentido. Si para Negri Spinoza ve las expectativas de liberación en la fuerza productiva no es porque santifique la instancia clave del capitalismo: el mercado. De Hobbes y Rousseau a Kant y Hegel todas las filosofías burguesas han articulado

conceptualmente ese dualismo entre el interés egoísta y la totalidad mística que de ninguna manera encontramos en Spinoza.

Que de ahí podamos extraer una conclusión de signo revolucionaria como Negri ya es otra cuestión. Negri cree que Spinoza está apuntando a la concepción del ser como riqueza inagotable y a una concepción materialista de la fuerza productiva porque ya insinúa en pleno XVII que ésta debe dominar a las relaciones de producción. Si la fuerza productiva es inmediatamente constitutiva, entonces no es posible hablar del ser en términos que no sean los de la producción. Con ello, Negri cree ver en Spinoza un ensalzar la potencia frente al poder. La potencia -al constituirse colectivamente- es lo que se opone al poder- que no es sino contingencia, superstición y organización del miedo. En las épocas de crisis, cree Negri, esta distancia entre la relación de producción y la fuerza productiva, es decir, entre capitalista y proletario o, lo que es lo mismo, entre poder y potencia, alcanzarían su punto de máximo antagonismo y desencadenarían el proceso revolucionario.

En conclusión, ¿podemos hablar de la obra de Spinoza como “teoría del poder”? Sí, si habláramos de “teoría de la potencia”. Cuando Spinoza habla de poder se está refiriendo a lo que nosotros convencionalmente denominamos “poder establecido”. (Era hijo de su tiempo y todavía no podía desembarazarse de la idea de poder como “instancia”, es decir, todavía no podía descentralizar el poder y asumirlo, como Foucault, ent tanto que “microfísica” o fuerza que se extiende en todas direcciones desde ningún lugar concreto). En este pasaje, Negri explica con claridad la espinociana relación entre la potencia y la justicia:

“Lo justo es un proceso que la potencia constituye. Las leyes, cada definición de delito, de lo legal y lo ilegal, son filtros formales de una progresión material y colectiva de lo humano.”²⁸²

Ese poder, traducible como modelo de relaciones de producción sobreestructuralmente reforzado, es el enemigo a batir por la potencia, es decir, por la praxis colectiva, capaz -y en esto sí es radicalmente moderno- de construir la subjetividad. Esto es fundamental, pues nos permite terminar de entender porque en el Spinoza de Negri el ser es potencia constituyente por parte de la masa; o lo que es lo mismo entender por qué el ser tiene una historia política.

“La destrucción de toda autonomía de lo político y la afirmación de la hegemonía y de la autonomía de las necesidades colectivas de las masas: en esto consiste la extraordinaria modernidad de Spinoza: su constitución política de lo real.”²⁸³

Que de ahí se pueda o no pasar a una refundación de la teoría socialista es algo que al Negri de 1980, encarcelado por presunta pertenencia a las Brigadas Rojas, interesa más que a nosotros. No obstante, hemos captado el mensaje respecto a la significación de Spinoza en la historia de la filosofía:

“Lo político en Spinoza, como función de alternativa metafísica, es una verdadera y propia antítesis histórica del desarrollo del modo de producción capitalista. El hecho de que la apropiación sea aquí una clave constitutiva, y no la base de legitimación de una norma de dominio, demuestra y prefigura la relación real que se constituye en los siglos de la historia europea entre experiencia teórica del humanismo y concretas experiencias de liberación.”²⁸⁴

III MICHEL FOUCAULT, UNA ANALÍTICA DEL PODER

Una identidad filosófica

a. El Hegel de Kojève y la escuela epistemológica.

Vincent Descombes definió en su momento la filosofía francesa de los últimos cuarenta años como la historia de una problemática: la de “lo Mismo y lo Otro”. Dice, refiriéndose a Alexandre Kojève y la difusión en los años treinta del hegelianismo en Francia:

“...la diferencia, aunque sea una forma de la nada -ya que diferir de algo es *no ser* como ese algo- forma parte de lo que es; es necesario que sea así, pues lo que no forma parte de lo que es (del *ens*) se reduce a lo que no es, es decir, a la nada. Así, es inevitable una cierta inclusión (que está por definir) de la nada en el ente, si queremos que haya una diferencia entre ambos.”²⁸⁵

Ha sido costumbre “nacional” llevar esta problemática hacia trasuntos como el del salvaje o el del “amo y el esclavo”, pero su origen se localiza nítidamente en la dialéctica hegeliana y, más concretamente, en el curso que Alexandre Kojève impartió en los años treinta sobre la *Fenomenología del espíritu*.²⁸⁶ Hasta entonces, el bergsonismo y el neokantismo se repartían el poder académico; desde Kojève, todo lo que no tuviera pinta de haber pasado por el tamiz dialéctico resultaba despreciable. Se habla de una verdadera revolución intelectual, una “hegeliada”. Pese a que ahora podamos acusar al hegelianismo de aceptar la alteridad y la particularidad sólo con la condición de terminar subsumiéndolas en la “tiranía del concepto”, debemos entender que en aquel momento “dialéctica” significó liberación de esquemas de pensamiento arcaicos que amenazaban con esclerotizar la actividad filosófica. En similar sentido a Descombes se pronuncia Sergio Sevilla respecto a la importancia de la irrupción de la dialéctica en la historia de la filosofía contemporánea:

“Es la dialéctica que descubre la *Fenomenología del Espíritu* y cuyas leyes formula la *Ciencia de la lógica*. Dicho a grandes rasgos, lo que allí Hegel descubre es la imposibilidad de pensar los procesos formativos (la maduración biológica o el proceso de aprendizaje, que desempeñan su papel como modelo de vida del Espíritu), bajo las categorías propias de una lógica de la identidad; el precedente de la lógica y la ontología de Leibniz, completamente construidas bajo el imperio del principio de identidad no dan cuenta, para Hegel, de los procesos formativos, individuales e históricos, en los que la interacción sistémica de elementos diferentes y los conflictos, rupturas y transformaciones sólo pueden ser pensados si damos un papel productivo a la negatividad, que no funciona como mera ausencia de positividad.”²⁸⁷

Podemos decir que la lectura kojéviana del hegelianismo -o más adelante la de Jean Hyppolite, que realiza la primera traducción al francés de la *Fenomenología*²⁸⁸- condiciona decisivamente todo el pensamiento francés posterior. Y Foucault no va a quedarse fuera de ese denso caldo de cultivo, pero por delante van los “humanismos” de Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty, el nuevo modelo de historia de las ciencias de la escuela epistemologista de Cavailles o la reacción estructuralista iniciada por Claude Lévi-Strauss, sin olvidarnos de anomalías

más o menos salvajes como Georges Bataille, Alexandre Koyré o Pierre Klossowski.

Acaso lo más característico del “Hegel a la francesa” que elabora Kojeve, sobre todo para aquellos que como Foucault entendieron a Nietzsche después de formarse en Hegel, es lo que Descombes ha llamado la “concepción terrorista de la historia”. Parece que Kojeve se sentía más interesado por el Hegel de la sangre, el conflicto y el sacrificio que por el de la reconciliación y la pacificación del mundo. La mordiente de una visión de este tipo reside en la sospecha que permite alzar sobre las promesas del idealismo. Esa “cultura del desgarramiento”, ese espíritu trágico de pasión inútil y de sometimiento sangriento de lo particular a lo general...demasiados motivos para que a nadie se le ocurra -con más o menos acierto- volcar la *Fenomenología* hacia Nietzsche. Y es que se respira en la concepción kojeviana un querer ponerse más allá del bien y del mal, como si toda mirada a la historia hubiera de vivir atravesada por la intuición de que es la lucha y no “la razón” lo que verdaderamente mueve el mundo. Por otra parte, también puede entenderse lo del “terrorismo histórico” como una forma contundente de abandono del kantismo. Desde aquella denominación pragmática que Kojeve establece para la verdad, donde lo verdadero sería el resultado -algo así como una “filosofía de los hechos consumados”- se está rompiendo con la voluntad de estructurar al ser en un orden estático y concluso de categorías. Así, no hay una verdad siempre a la espera de ser descubierta, pues es la acción la que genera criterios de discernimiento. En otras palabras, los criterios de verdad son inmanentes a la historia, son los vencedores los que la escriben, de ahí que cualquier “error” pueda devenir “verdadero”, es decir, que cualquier ficción o metáfora pueda tener efectos de verdad si la acción así lo decide.

Dentro de todo ese marasmo filosófico va concretándose una línea de pensamiento muy estrictamente francesa y que incide directamente en la formación intelectual de Foucault: los “epistemologistas”. Siguiendo la catalogación de influencias que el propio Foucault explicitó, esta escuela sería el segundo de “los tres grandes linajes” dentro de los cuales inscribiría su propia obra. El primero, que no trataremos aquí por ser el más difuso, correspondería a la familia de escritores que se encargó de arrancar al sujeto de sí mismo, conduciendolo hacia su disolución. Como explica Roger Chartier:

“En la experiencia del límite -al tiempo existencial y de escritura- Blanchot, Bataille y Klossowski operan una *des-subjetivización* fundamental.”²⁸⁹

No sería arriesgado incluir en este linaje a otros escritores tan importantes como Artaud o Breton, pero de todos ellos el más decisivo es sin duda Georges Bataille. La importancia de este autor en la vida de Foucault es definitiva. Primero, porque como creador de la revista *Critique*²⁹⁰, publicó y dio conocer los primeros escritos de nuestro autor -algo que por cierto hizo también con Blanchot, Barthes o Derrida, lo que da idea de la vinculación de nuestro tema con esa mítica publicación-. En segundo lugar, tuvo intervenciones tan “prefoucaultianas” como reivindicar a Nietzsche, leer a Hegel desde las lecciones de A.Kojeve para más tarde desenterrar toda la bajeza e indomable heterogeneidad que el monstruo dialéctico oculta, reestudiar el pensamiento salvaje para interpretar instituciones como el sacrificio más allá de nuestra instancia rey, el valor de cambio...

Reclama el propio Foucault la significación de Bataille en tanto que pulverizador del

tradicional lenguaje filosófico, empresa llevada a cabo desde la convicción de que el sujeto parlante no sale al encuentro de una tranquila subjetividad que se habría ido haciendo inquebrantable desde Sócrates, sino de su propia finitud. Dice Foucault:

“Bataille es uno de los escritores más importantes de su siglo: la *Historia del ojo*, *Madame Edwarda...*, rompieron el hilo de los relatos para contar lo que nunca había sido contado; la *Summe athéologique* (Suma ateológica) hizo entrar el pensamiento en el juego -juego peligroso- del límite, de lo extremo, de la cima, de lo transgresivo. El *erotismo* hizo que Sade se nos volviera más próximo y más difícil. Si estamos donde estamos, en buena medida se lo debemos a Bataille... pero lo que nos queda por hacer, por pensar y por decir, sin duda se lo seguimos debiendo aún, y se lo deberemos durante mucho tiempo todavía...”²⁹¹

Pero puestos a hablar de una “escuela para Foucault”, debemos referirnos, mucho antes que al estructuralismo, a los epistemologistas franceses. No se les llama de esa manera sólo por dedicarse a la epistemología -en tal caso serían epistemólogos sin más- sino sobre todo por haber convertido la mirada epistemológica en programa para descifrar la lógica de la historia del pensamiento. Así, se es epistemologista porque no se hace simple teoría del conocimiento, ya que no se da por supuesto que sabemos qué cosa es el saber, qué los conceptos, cuál es la línea de demarcación entre los conocimientos posibles y los ilusorios... Encabezada por Cavailles y Bachelard, se la ha llamado también “Escuela del Concepto”, siendo una de sus mayores leyendas el enfrentamiento con la “Escuela de la Conciencia”, cuyos principales representantes en Francia serían Sartre y Merleau-Ponty. Lo que más nos interesa de su trabajo es su programa de renovación de la historia de las ciencias, con esa tendencia característica a concentrarse sobre las rupturas y los cortes epistemológicos por un lado, y sobre los desplazamientos de sentido y la transformación histórica de los conceptos por el otro. Seguramente algunos no se habrían llevado un impacto tan fuerte con la irrupción de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn, si anteriormente hubieran leído a estos autores. De igual manera, nos sería muy difícil hablar de “arqueologías del saber” sin reconocerlos a ellos como padres.

Por concretar más, el proyecto que “hace escuela” consiste en la reproblematicación del estatuto epistemológico de las ciencias, lo cual supone estudiar su historia, pero no como un inventariar las conquistas de las distintas disciplinas a la luz de un discurso fundamentador amparado en criterios trascendentales. Por el contrario, se entiende que cada ciencia es un proceso de construcción de verdad y de asentamiento de ejercicios de poder.

La importancia de Jean Cavailles en la escuela es inmensa.²⁹² Tuvo el valor de presentar su programa como alternativo a la epistemología kantiana, asegurando que el proyecto trascendental fracasaba porque, al habitar en un esquema típicamente “de conciencia, no vio que la experiencia es lo bastante heterogénea al concepto como para dejarse someter tranquilamente a él. El gran problema de los apriorismos kantianos residía en que ni siquiera algo que a Kant le parecía “tan puro” como la intuición formal del espacio se libraba de un status modificable y cultural. La razón es, según Cavailles, que el proceso de construcción y desarrollo de los discursos científicos es abierto, de manera que su contenido, las teorías y, sobre todo, los conceptos, viven sometidos a continuas rupturas, transformaciones y desplazamientos. Desde ahí, cualquier hipótesis de linealidad histórica es peligrosa: las ideas no sufren reajustes por el hecho de que cada vez concuerden mejor con la experiencia. Son precisamente ese tipo de prejuicios los que hay que evitar, y es preciso hacerlo desde la premisa de que no puede obviarse el problema de la construcción del sentido.

No es extraño que se hable de Cavailles como de una “bestia negra” para la fenomenología -escuela de pensamiento enormemente influyente en Francia- ya que, según este autor, Husserl siempre se mantuvo dentro del esquema de la conciencia. Al igual que Heidegger, descubría en la fenomenología un intento sólo superficialmente serio de analizar actos constitutivos sin interrogar a la entidad lógica misma, sin empezar por cuestionar la identidad del espacio lógico. Puestos a dejar de pensar en términos de conciencia productora se precisa una historia de las ciencias que sustituya el protagonismo del sujeto por el del concepto. Eso suponía un proyecto de reconstrucción de la materialidad histórica de los procesos de constitución de los discursos, pero Cavailles no pudo concluirlo porque le fusilaron los nazis.

Gaston Bachelard es el autor más prolífico y leído de la escuela del concepto.²⁹³ Vivió obsesionado con elaborar una “epistemología no cartesiana”, la cual nacería del acceso “arqueológico” a los fenómenos de ruptura que muestran cómo la verdad sufre sus propios procesos de constitución y es sometida a todo tipo de saqueos y desplazamientos. Es esencial en Bachelard la crítica a dos nociones clave: la de identidad y la del hecho puro. El concepto sería el resultado alternativo a esas dos nociones. Según Bachelard, el concepto vive instalado en un sistema de relaciones que lo construyen y le hacen desplazarse y desgarrarse hasta el punto de que es su “diferir” mismo lo que le hace ser. Mucho de todo esto hay en el programa de esa “filosofía del no” que proclamaba en los años cuarenta:

“Por lo tanto, una tesis como la nuestra, que plantea el conocimiento como una evolución del espíritu, que acepta variaciones respecto a la unidad y perennidad del *yo pienso* debe turbar al filósofo.

Y, sin embargo, debemos llegar a esa conclusión si queremos definir la filosofía del conocimiento científico como una *filosofía abierta*, como la conciencia de un espíritu que se funda trabajando sobre lo desconocido, buscando en lo real aquello que contradice conocimientos anteriores. Es necesario ante todo tomar conciencia del hecho de que la experiencia nueva dice *no* a la experiencia anterior, sin lo cual no se trata evidentemente de una experiencia nueva.”²⁹⁴

En esa misma línea, es fácil entender que los procedimientos de objetivación son en Bachelard resultado de procesos epistemológicos:

“Y dígase lo que se quiera, en la vida científica los problemas no se plantean por sí mismos. Es precisamente este *sentido del problema* el que indica el verdadero espíritu científico. Para un espíritu científico todo conocimiento es una respuesta a una pregunta. Si no hubo pregunta, no puede haber conocimiento científico. Nada es espontáneo. Nada está dado. Todo se construye.”²⁹⁵

Desde esa convicción, decisiva en la formación filosófica de Foucault, no es extraño que cierta tradición marxista francesa haya acusado de idealista a Bachelard y le culpabilice del ramalazo igualmente idealista de algunas escuelas francesas posteriores, como por ejemplo el estructuralismo. (Es en ese sentido interesante la crítica formulada en *Bachelard o el Nuevo Idealismo Epistemológico*²⁹⁶ por el marxista Michel Vadée, quien se sirvió del estudio del maestro epistemologista para desacreditar a su enemigo Althusser.)

Después de todo, y pese a la superior fama como “autores” de Cavailles y, sobre todo, de Bachelard, acaso sea Georges Canguilhem nuestra figura clave. Y ello por tres razones: mantuvo

encendida la polémica con “los humanismos” y, más en concreto, con Sartre; fijó la idea de “concepto”, punto arquimédico desde el que se identifica a la escuela fundada por Cavailles; finalmente, pasa por ser el maestro de Foucault, lo cual no es totalmente cierto, si bien sí es su conexión más directa con la escuela epistemologista.

La obra clave del *Cang*, como se le llamaba en los círculos estudiantiles, es *Lo normal y lo patológico*.²⁹⁷ A partir de su lectura, como explica Didier Eribon, biógrafo de Foucault, forjaron sus armas contra el existencialismo y el humanismo muchos universitarios. La importancia de la obra radica en que supone la reunión de la inspiración nietzschiana con la hasta entonces divergente tradición de la historia de las ciencias. Canguilhem parte de la base de que el desarrollo científico está sujeto a cierta normatividad interior, lo cual conlleva reconocer una racionalidad histórica pero no “fundacional”. En realidad, es cada ciencia la que va produciendo sus propias reglas de verdad, lo que nos conduce a olvidar la obsesión por hallar la estructura lógico-trascendental del conocimiento, ya que son las propias “prácticas científicas” las que determinan el estatuto general del sistema. Para aplicar esta intuición de aire kojéviano a la historia de las ciencias y hacerlo en un sentido escasamente hegeliano es esencial reconfigurar “el concepto”, labor más sistemática en Canguilhem que en Cavailles o Bachelard y que parece preludear a Kuhn y a los estructuralistas. Canguilhem cree que el concepto no es autotransparente en el sentido de ahistoricidad en que puede entenderse el término: resulta o no coherente dentro de un sistema que diseña estrategias de exclusión y que tiene su tiempo de composición y extinción, en todo lo cual se está reconociendo implícitamente la impropiedad de desplazar tranquilamente un mismo gesto intelectual de un marco histórico-cultural a otro.

La influencia ejercida por Canguilhem sobre Foucault es significativa²⁹⁸. Si en *Las palabras y las cosas* habla tanto de “las historias de las ideas”, de las cuales por cierto desmarca tajantemente su línea de investigación, es porque Canguilhem ya había denunciado esa lógica que hace historia a la vez que disfraza las condiciones en las que se desarrollan los juegos de verdad. No se trata evidentemente de abocarse al relativismo, ni siquiera de abandonar la hipótesis referente a la existencia de espacios de integración: los hay, pero en tanto que redes o conjuntos de relaciones y valores que se van elaborando epocalmente, no desde luego en el sentido trascendental y ahistórico del idealismo. ¿No estamos prefigurando la foucaultiana noción de *episteme*? Al nivel de los discursos se va hilando una red de relaciones, una estructura que mantiene abierto el juego de las conceptualizaciones y pone al experto en posición de decir no o decir sí. No hay duda: la tradición epistemologista tiene en Michel Foucault a su heredero.²⁹⁹

b. Foucault y la *koiné* estructuralista.³⁰⁰

Foucault solía ofenderse, sobre todo a partir de los setenta, cuando se le llamaba estructuralista o postestructuralista. Sin embargo los vínculos son difícilmente cuestionables. No hay más que ver como queda la cuestión del sujeto después de la tormenta estructuralista. Cuando Foucault se atrevió a decir que “el hombre” tenía una historia y que ya tocaba a su fin, Claude Lévi-Strauss ya había determinado al sujeto en función de sistemas simbólicos como por ejemplo los del parentesco, Jacques Lacan había fracturado el yo en el sentido freudiano y Roland Barthes hacía

estallar la noción de autor. En realidad, hay una tendencia que se mantiene en todos: la de sacar al sujeto del redil de “la conciencia” para marcar su sometimiento a los sistemas de signos. De ahí resulta que, como dice Vincent Descombes...

“...las deconstrucciones han ocupado el lugar de las descripciones.”³⁰¹

Que luego se hable o no del “inconsciente estructural” -Foucault nunca lo hizo- ya es una cuestión de mayor o menor militancia, pero resulta evidente que el estructuralismo es algo más que Levi-Strauss, Lacan, Barthes y Althusser.³⁰² Además, el propio Foucault sí que practicó algo tan estructuralista como la “arqueología del saber.”³⁰³ Eliminada la noción de sujeto como unidad intencional desde la que se puede agotar la explicación de la obra, el arqueólogo rastrea sistemas de dispersión identificando todos esos juegos de diferencias que arruinan la vieja concepción de un ser desde el que se organiza la diversidad. Por no abandonar la línea epistemologista, se trata ni más ni menos que de repensar la naturaleza de nuestra representación de la verdad.

Además no es posible olvidarse a la hora de establecer los lazos de Foucault con el estructuralismo de todo lo que el movimiento iniciado por Levi-Strauss tiene de “revuelta antihumanista”. Ese atender al “Otro”, sea este presentado como el Salvaje, el Inconsciente o la Sinrazón, siempre manifiesta una voluntad de “salida a lo heterogéneo” que poco tiene que ver en su radicalidad con las maniobras del hegelianismo. Desde la dialéctica, lo otro está condenado a ser finalmente subsumido en el movimiento de lo mismo; en los estructuralistas, volverse hacia lo otro sirve para cuestionar las claves de ese movimiento. A partir de *El pensamiento salvaje*, de Levi-Strauss, queda bajo sospecha toda la ideología contenida en la jerga de la historia, el sujeto, la identidad o la universalidad.³⁰⁴

Mucho tiene que ver sin duda en la génesis del movimiento estructuralista la influencia de la semiología saussuriana. Ferdinand de Saussure entendió ya en su momento que toda esfera cultural era un sistema de signos.³⁰⁵ Lejos de metodologías lingüísticas como, por ejemplo, la comparativista, donde se analizaban los vocablos desde el esquema del “origen y transformaciones”, Saussure se impuso la tarea de estudiar la lengua de forma sincrónica, como estructura, de ahí que después se acusara al estructuralismo de ser un movimiento enemigo de la historia. Nociones tan de la *koiné* estructuralista como la de “discurso” nacen precisamente de la lingüística de Saussure. Es precisamente él el primero en hacernos ver que es el discurso, construido dentro de un orden que se rige por las reglas de algún código, el que origina el sentido.

Ha sido la hermenéutica de inspiración heideggeriana, encarnada en Jacques Derrida,³⁰⁶ la que en el horizonte denominado postestructuralista ha desarrollado de forma más sistemática las intuiciones saussurianas. Desde el concepto de *differance*, se nos abre a la creencia en la inagotabilidad de la interpretación, pero en un sentido no logocentrista que se autoafirma en su radicalidad frente a otras hermenéuticas como la de Hans Georg Gadamer o Jürgen Habermas. Así, el texto no es sólo polisémico en el sentido de “obra abierta” que plantea Umberto Eco³⁰⁷, sino en el de su diseminación originaria, en ese diferir que le es constitutivo. Sin violentar el texto, respetando su economía interna en el sentido saussuriano, la deconstrucción lo hace deslizarse hacia un punto de no pertinencia.³⁰⁸ Dice Derrida:

“Deconstruir la filosofía sería así pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte”³⁰⁹

Pues bien, si es posible hablar con propiedad de un discurso, una *koiné* e incluso un método estructuralista, es necesario hacerlo refiriéndonos a cuatro figuras clave: Levi-Strauss, Lacan, Barthes y Althusser. Los demás, o son considerados menos relevantes, por ejemplo Michel Serres, o -como Foucault, Deleuze, Derrida o incluso Baudrillard-, gravitan en torno a la escuela sin instalarse de lleno en ella.

Claude Levi-Strauss nos importa por dos razones: haber sostenido como Canguilhem la polémica con el humanismo sartreano por una parte y, por la otra, haber tirado de Saussure para hacer afirmarse al significante y hacer estallar la noción tradicional de sentido. Desde sus estudios de antropología estructural habría desenmascarado la “muerte del sentido”, que caería de alguna manera seducido por la diferencia.

En una línea semejante, pero dentro de la órbita de la psiquiatría, emergió la figura de Jacques Lacan, responsable de actualizar el modelo psicoanalítico sometiendo al filtro saussuriano. Si se habla no obstante de Lacan en las biografías de Foucault es normalmente para ubicar un punto de ruptura. Basta leer unas páginas de *La voluntad de saber* para darse cuenta de que, para Foucault, el esfuerzo represor heredado del “victorianismo” forma parte del mismo dispositivo de poder que los discursos sobre la liberación de la libido característicos del freudomarxismo.

En cuanto a Roland Barthes, fue capaz desde el ámbito de la crítica literaria de plantear la muerte del autor.³¹⁰ Su recomendación de estudiar textos y no autores supone el olvido de la unidad intencional del autor como código de autointeligibilidad en favor de la apertura de un espacio multidimensional donde escrituras de distinta procedencia confluyen. Según Barthes, la aceptación acrítica de marcos conceptuales familiares como si fueran naturales debe dejar paso a un proyecto de construcción de la inteligibilidad del presente, lo cual no tiene nada que ver con intentar descubrir el “significado oculto” de una obra. En obras como *Sade, Fourier, Loyola*³¹¹ se emplea lo que podríamos denominar un método estructural de crítica. La idea de Barthes es encontrar la “gramática de autor”, es decir, los elementos y reglas de combinación propias de escrituras capaces de generar sistemas que puedan a su vez crear sistemas de significación. En suma, no se trata de mostrar la “realidad de las cosas”, sino el procedimiento de producción del significado.³¹²

Finalmente, debemos referirnos a la figura de Louis Althusser, quien se formó como Foucault en la escuela epistemologista, guardando además una estrecha relación personal con él durante décadas. Ciertamente, Foucault terminó desmarcándose del marxismo, cosa que Althusser no hizo nunca. La importancia del proyecto althusseriano reside en haber pretendido transformar la gnoseología materialista incorporándole las tesis epistemologistas de Bachelard, que habrían de rearmarla científicamente, pensó Althusser, para poder desembarazarse de los “mitos hegelianos” del Marx de los *Manuscritos*, ése que tematizaba la alienación, la reificación y el fetichismo.³¹³

c. Michel Foucault y la filosofía.

Una vez hemos especificado las líneas de pensamiento desde la que se deja leer la intervención de Foucault en la escena intelectual llega el momento de determinar su identidad filosófica. Podríamos decir forzando un poco las cosas que Foucault es el estructuralista que, siguiendo como Althusser la línea de los epistemólogos, terminaría orientando su obra de madurez mucho más hacia el horizonte de la genealogía nietzschiana que hacia la tradición marxista. A partir de ahí, junto a los epistemólogos y estructuralistas, nos encontramos planeando sobre Foucault la sombra de la psiquiatría de Biswanger, la mitología de Dumezil, el maoísmo del 68, el estudio de la locura en Artaud, Rimbaud o Bataille, las reinterpretaciones del lenguaje literario en Raymond Roussel o en Robbe-Grillet, el hegelianismo de Hyppolite...³¹⁴

¿Estructuralista? Desde luego que sí, dado que -como explica uno de sus biógrafos, Didier Eribon- Foucault se instala de lleno en la “galaxia de Levi-Strauss” a partir de *Las palabras y las cosas*. Y es que Foucault es el primero en reconocer el mérito del estructuralismo en tanto que método innovador y fecundo de estudio en los ámbitos de antropología, lingüística y mitología; así como por haberse propuesto la tarea de diagnosticar el presente explicándolo como un conjunto de relaciones práctico-teóricas que articulan la sociedad. Otra cosa es que consideráramos caprichosa la obsesión de Foucault de no ser etiquetado como estructuralista. Cuando Levi-Strauss y los estructuralistas “escolares” hablan del “inconsciente estructural”, matriz desde la que se tejería la red que conforma lo social, Foucault detecta el error de confundir la atención al sistema con la negación del acontecimiento. Ese trascendentalismo que lleva a Levi-Strauss a buscar leyes formales, más allá del influjo de la historia, es lo que parece forzar a Foucault a salir a un “afuera” del movimiento. Para él no hay una instancia soberana que, silenciosa o silenciada, se prepara para salirnos al encuentro y revelarnos la gran verdad de las cosas; no hay un origen puro ni una “palabra única” a la espera de ser descubierta por un hermeneuta avisado. Uno de los pensadores más cercanos a Foucault -Paul Veyne- sigue la senda trazada por aquel cuando en ciertas entrevistas aclaraba que nadie era menos estructuralista que él “si estructuralismo es igual a negación del acontecimiento”. Dice Veyne:

“La intuición inicial de Foucault no es la estructura, ni el corte, ni el discurso: es la *rareza*, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye; porque lo que es podría ser distinto; los hechos humanos son arbitrarios...”³¹⁵

En esa misma dirección, la de marcar distancias entre Foucault y el estructuralismo, dice otro de sus admiradores, Maurice Blanchot:

“La más simple (por decirlo así) es que todavía presente en el estructuralismo un resabio de trascendentalismo, pues qué otra cosa significan esas leyes *formales* que regulan toda ciencia, permaneciendo ajenas a las vicisitudes de la historia de la que sin embargo dependen tanto su aparición como su desaparición.”³¹⁶

Sabemos de otros etiquetajes que tienen que ver también con esas distancias. Etienne Balibar por ejemplo, afirma que Foucault se acomodaría más en el *status* de “nominalista” que en el de estructuralista. Dice Balibar:

“Este término tiene un doble beneficio, pues practicar un nominalismo histórico es no sólo disolver idealidades tales como “el sexo”, “la razón”, “el poder” o la contradicción sino que el también *prohibirse* pasar de los cuerpos a la

idealidad de la vida, cuando otros autores no cesan de volver a pasar de la materialidad de las relaciones sociales a la idealidad de la dialéctica.”³¹⁷

Como vemos, la declaración de Foucault como nominalista sirve en Balibar para alejarlo casi más del marxismo que del estructuralismo. En definitiva, más importante que recalcar la identidad de Foucault como pensador independiente frente a tal o cual escuela, la cuestión es enfrentarlo a cualquier forma de “sustancialismo”. En ese sentido habla Paul Veyne:

“Historia y verdad. Todo eso tenía que venirse abajo un día u otro. La historia se convierte en historia de lo que los hombres han llamado verdades y de sus luchas en torno a esas verdades. (...) El referente no tiene vocación de convertirse en tal o cual rostro, siempre el mismo, de transformarse en tal objetivación, ya se trate de estado, locura o religión; es la famosa teoría de las discontinuidades: no existe “una locura a lo largo de los tiempos”, como tampoco una religión o una medicina a lo largo de los tiempos.”³¹⁸

En los textos foucaultianos puede apreciarse todo esto cuando en la genealogía maneja una concepción del poder en términos de pura relación y no en tanto que producto de una emanación de soberanía. Se trata de ir más allá de un “pensar del objeto”, lo que supone estudiar los problemas a través de las prácticas y los discursos. Así, las formaciones discursivas han de tomarse como “ya dadas”, puesto que el discurso es ya una práctica, un “hacer algo”. Desde esta perspectiva, arqueología y genealogía suponen una apuesta por lo performativo.

Otra forma de identificar a Foucault es la de Gilles Deleuze, quien define a su amigo como “un nuevo archivista” desde *La arqueología del saber* y como “un nuevo cartógrafo” desde *Vigilar y castigar*.³¹⁹ Sabemos que, para Deleuze, la noción de “enunciado” es la que verdaderamente esencializa a Foucault en la historia del pensamiento contemporáneo. Lo importante del enunciado es que no remite a un sujeto que lo pronuncia, ya que para cada enunciado existen variables emplazamientos de sujeto, de igual manera que no hay un *zeitgeist* que lo conserve y recupere a través del tiempo. Tampoco se trata de un “análisis del contexto” dentro del cual las proposiciones son enunciadas, ya que el contexto varía también dependiendo de la formación discursiva en que nos aparezca el enunciado. Se trata de un estudio claramente “archivístico”. Reglas de internamiento de los manicomios o las prisiones, reglamentos disciplinarios del ejército o la escuela, encuestas para la localización de infectados por la peste...son objeto de dicho estudio y tienen valor por la función que ejercen dentro de un conjunto. Cuando, por ejemplo, las frases que se intercambian en una relación de poder como la del confesionario son sometidas a la regla de un “se habla”, entonces tenemos el enunciado.

Este asunto en el que tanto se detiene Deleuze tiene también su importancia por otra razón: marca las distancias con el “reduccionismo lingüístico” que parece aquejar a la hermenéutica derridiana.

“Pero nunca dice (Foucault) que lo no discursivo sea reducible a un enunciado, y sea un residuo o una ilusión.”³²⁰

Y es que Foucault nunca dejó de tener clara la diferencia entre visible y enunciable. Ciertamente, subrayó la primacía de los enunciados sobre las percepciones, pero no por ello negaba la irreducibilidad de lo visible. Influido por *Historia del ojo*, de Georges Bataille,³²¹ no aceptó nunca a reducir la mirada a “epifenómeno discursivo”. Sabía que nada existía verdaderamente antes

del saber, que no hay “experiencia salvaje” tal y como todavía parece pensar en *Historia de la locura*, pero también nos hizo entender que el dispositivo del saber se articulaba en múltiples combinaciones de lo decible y lo enunciable.³²²

Puestos a diseñar una identidad intelectual, nos interesa ubicarle siquiera sucintamente por sus referentes de hostilidad. Estableceremos muy en general cuatro posiciones filosóficas desde las que entendemos que se ha atacado con cierta seriedad su discurso, especialmente en lo referente a su proyecto de genealogía del poder.

El primero de ellos es el “humanismo marxista”. Como dice Paul Veyne, sabemos que Foucault no es marxista porque, de entrada, su filosofía no se parece a la de Marx. No hay un primer motor ni una instancia dominante, se trata más bien de un “pensamiento descentrado”. Quizá fuera rentable para los marxistas plantearse si pueden realmente aprender algo de Foucault, especialmente aquellos que, escuchando los ecos del discurso althusseriano, han roto con las versiones más humanistas, por ejemplo las representadas por el existencialismo sartreano o cierto freudomarxismo como el de Marcuse. El problema del marxismo desde Foucault no es otro que la disociación entre la práctica y la conciencia, gesto que se concreta en dos conceptos que, desde Foucault, podrían haberse desfondado en el sentido en el que los marxistas los han entendido: el de ideología y el de poder.

Respecto al primero de esos dos conceptos, contiene demasiada carga idealista y teleológica para un universo teórico como el foucaultiano, pues la pretensión de denunciar la “falsa conciencia” parece reclamar la posesión de un criterio trascendental de discernimiento. En cuanto al segundo, no es tanto abolir una noción como transformar su sentido. Es precisamente Foucault quien denuncia la “concepción soberanista del poder”, de la cual el marxismo no está exento. Para Foucault, una práctica es un ejercicio de poder que hace entrar en juego procedimientos de distinción entre lo verdadero y lo falso. Tal concepción no hubiera podido ser alumbrada por el marxismo porque sigue atrapado en una visión desde la cual no hay más remedio que transitar entre la omnipotencia del gobernante y la impotencia del súbdito. A la base, no sólo aquella “metafísica de la representación” que denunciaba Heidegger, sino también la lógica propia del pensamiento dialéctico, donde la oposición en la relación de fuerzas no es, como en Foucault, una “configuración específica”, sino el motor de todo el sistema. Dice Foucault:

“El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes.”³²³

En esa misma línea:

“Habría que evitar un esquematismo -esquematismo que por otra parte no está en el mismo Marx- que consiste en localizar el poder en el aparato del Estado y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, el poder en su ejercicio va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden.”³²⁴

En este famoso aserto se aprecia entre otras cosas el desánimo de un combatiente social por la evidente quiebra del marxismo como discurso explicativo de los nuevos sistemas de dominación.

Vigilar y castigar habría abierto una senda nueva al arruinar la concepción liberal respecto a la humanización de los modernos sistemas de encierro y represión, pero también a la concepción marxista según la cual todos estos sistemas punitivos son formaciones secundarias respecto de las relaciones de producción. Categorías como las de alienación o explotación, tal y como se universalizan en el discurso materialista, son insuficientes para leer un discurso como el realizado por Foucault respecto al *Panóptico* de Bentham. Pero ese problema que localizamos en el marxismo arrastra orígenes remotos en la historia del pensamiento:

“Entre Hesíodo y Platón se establece cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, pues en lo sucesivo el discurso verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado. (...) Todo ocurre como si, a partir de la gran separación platónica, la voluntad de saber tuviera su propia historia, que no es la de las verdades coactivas: historia de los planes de objetos por conocer, historia de las funciones y posiciones del sujeto conocedor, historia de las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento.”³²⁵

Un referente enemigo imposible de obviar es Jürgen Habermas. No se debe confundir esta controversia, popularísima en los foros universitarios de debate en las dos últimas décadas, con la que a veces quiere verse entre Foucault y la Escuela de Frankfurt. Ya hemos hablado varias veces de la posibilidad de encontrar en Adorno a un precursor del postestructuralismo, aunque tampoco parece que Foucault se interesara nunca excesivamente en leerle, seguramente porque por influencias “de escuela” le ubicaba de entrada en el “paradigma de la conciencia”. La precisión sirve no obstante para dejar claro que el conflicto no es tanto con los frankfurtianos en general -y menos con aquellos que terminaron situándose vía Nietzsche en la línea del “pensamiento trágico”- sino con Habermas en particular y, por ende, con Apel. Como tan a menudo se recuerda, Habermas llamó “nuevos conservadores” a Foucault y otros pensadores franceses en *El discurso filosófico de la modernidad*. Podemos referirnos a un artículo posterior en el que, en respuesta a algunas críticas, aclara su posición en este asunto:

“El logro más importante de tal enfoque es la posibilidad de clarificar un concepto de racionalidad comunicativa que escape a las trampas del logocentrismo occidental. En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón, bien a través de Heidegger hasta Derrida, o a través de Bataille hasta Foucault, y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra *ya* contenido en la práctica cotidiana de la comunicación.”³²⁶

La hipótesis es que tales pensadores -y concretamente Foucault- se habrían lanzado por el camino erróneo a la crítica de la razón instrumental al servirse de una noción de carácter “evocativo” como es la de poder. El estatuto de tal noción, siempre según Habermas, podría asimilarse al del *Sein* heideggeriano, de manera que sólo podemos hacernos idea de él en tanto que “paradoja”. Algo ganan en profundidad los ataques habermasianos cuando, a partir de *Teoría de la acción comunicativa*, decide salir del paradigma de la conciencia y asumir que nos hallamos en la “era del lenguaje”, lo cual supone que seguir defendiendo la racionalidad implica insertarla en un modelo lingüístico. Desde ese momento, se habla de las “éticas dialógicas” y se relaciona la concepción de un proyecto emancipatorio con la posibilidad de una “situación ideal del habla”.

No podíamos ignorar por completo esta fecunda polémica que seguramente podría ser objeto de tesis bastante más extensas que ésta, pero nos resulta imposible adentrarnos en ella. Hemos preferido por diferentes razones asistir a una controversia semejante indagando en la acusación de

“relativismo” que le hizo Hillary Putnam a nuestro autor, cuestión que tematizaremos en el próximo apartado. No obstante, debemos constatar nuestra impresión de que, en este asunto, Foucault ha tendido a seguir la tradición de sus maestros epistemologistas. Por articular el símil, diríamos que tiene contra Habermas y Apel lo mismo que Canguilhem tenía contra Sartre o Merleau-Ponty, es decir, aquellos serían continuadores de la “escuela de la conciencia” mientras que él continuaría en la senda de la “escuela del concepto”. De alguna manera, Foucault ve a Habermas inmerso en esa tradición esencialista que lee al sujeto centrándolo en el conocimiento, entendiendo conocimiento en sentido de *theorein*. No obstante, puede ser interesante traer a colación una de las últimas declaraciones realizadas respecto al tema por Foucault, quien localiza en un punto nada difuso ni revulsivo su choque con el pensador alemán:

“Estoy interesado en lo que hace Habermas, y sé muy bien que no está muy de acuerdo con lo que yo hago -me parece que yo estoy más cerca de lo que él dice-, aunque existe algo que no veo claro: es el lugar tan importante que concede a las relaciones de comunicación y, sobre todo, la función que yo llamaría *utópica*. La idea de que podría darse una situación de comunicación que fuese tal que los juegos de verdad pudiesen circular en ella sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, parece pertenecer al orden de la utopía. Y ello significa no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo, algo de lo que es necesario liberarse. Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación.”³²⁷

Otra línea de divergencia interesante es la planteada por Richard Rorty, de la que también hemos hablado en algún momento. Según este autor, Foucault es incapaz de establecer una teoría que no aboque a la desesperación. No sabiendo reconocer las ganancias en cuanto a libertad que supone la interiorización de las categorías de lo subjetivo como característica determinante de la modernidad, Foucault se convertiría en una especie de anarquista para el que todas las instituciones serían injustificables. Consecuencia de todo ello sería la imposibilidad de establecer un puente entre el Foucault teórico y el que encabezaba determinados movimientos sociales:

“Foucault parece escribir desde un punto de vista que está a años luz de los problemas de la sociedad contemporánea. Los esfuerzos personales que ha realizado para lograr una reforma social (por ejemplo, de las prisiones) parecen no tener ninguna conexión con su presentación de cómo se relaciona el enfoque “humano” de la reforma penal con las necesidades del estado moderno.”³²⁸

Ese problema sería consecuencia de otro más profundo que Rorty expone para marcar las distancias entre Habermas y nuestro autor:

“Habermas quisiera fundar la obligación moral y, por lo tanto, las instituciones sociales sobre algo que sea universalmente humano. Inversamente, Foucault a causa de su antiplatonismo radical, nietzschano, de la ausencia de todo elemento susceptible de servir como fundamento infiere la no necesidad de las instituciones sociales y, por lo tanto, el anarquismo. Por mi parte prefiero hacer un compromiso entre Foucault y sus detractores liberales y decir que Nietzsche y Foucault tienen razón contra Platón, pero que en ese antiplatonismo no hay nada que pueda probar que las sociedades liberales son malas.”³²⁹

Sin embargo, Rorty no derivaría de ahí la acusación de relativismo que sí aplican otros autores como Putnam a Foucault:

“A diferencia de Habermas, no creo que Foucault tenga que responder a la acusación de “relativismo”. Foucault no tiene por qué responder a preguntas socráticas como: “¿Por qué hay que resistir a la dominación? Si uno está dispuesto, como Dewey y Foucault, a abandonar la esperanza del universalismo, entonces también se puede dejar a un lado el miedo del relativismo.”³³⁰

En una línea muy distinta a la del marxismo humanista, las éticas del diálogo o el pragmatismo liberal, nos encontramos la línea de controversia con Foucault que estamos intentando articular desde el comienzo de esta investigación. Nos referimos -dotemosles de una etiqueta más o menos vendible- a la “sociología postmoderna”. La cuestión clave está en que a Foucault, desde esa órbita, se le reconoce haber sido capaz de alumbrar un modelo de “pensamiento descentrado”. No supo, sin embargo, dar cuenta de todas las experiencias nuevas que, según autores como Gianni Vattimo, están conduciendo a una “destotalización del mundo”. Foucault trabajó con encarnizada minuciosidad el tema de la constitución del sí mismo, pero lo hizo sin tener en cuenta el mundo de las comunicaciones en la era de la electrónica. Desde Barthes, los postmodernos saben que el sujeto ha estallado en una multiplicidad de autoconstrucciones, pudiendo así gozar de una caricaturesca oferta de *Weltanschauungen*. Foucault habría sabido captar según estos autores el desplazamiento hacia el lenguaje sin caer en el totalitarismo de los estructuralistas, pero no ha sido capaz de hacer entrar en ese juego un factor tan decisivo como es el de la información. El valor revolucionario que se le da a la electrónica no parece haber sido atisbado a tiempo por Foucault. Dice Mark Poster:

“...En sus últimos años, Foucault trabajaba sobre la cuestión de la constitución del sujeto; hay que incluir el modo de información en su proyecto.”³³¹

Volveremos a esta última línea de controversia que, de momento, no hemos hecho sino presentar y que, de alguna manera, enmarca el asunto en el que pretendemos hacer desembocar esta investigación.

Foucault, teórico crítico

En un artículo de 1981 titulado *Foucault, Michel*, el propio Foucault y su amigo F.Ewald se ocultan tras el seudónimo de Maurice Florence para realizar su personal evaluación sobre el lugar del filósofo en la historia del pensamiento contemporáneo, lo cual nos interesa particularmente porque sitúa la analítica del poder por su significación en la obra global del autor. Por sorprendente que parezca, Foucault se sitúa a sí mismo en la tradición filosófica kantiana, entendiendo por tal a la tradición crítica.

“Si Foucault está realmente ubicado en el hogar de la práctica filosófica, es dentro de la tradición *crítica* de Kant y su obra bien podría llamarse una *historia crítica del Pensamiento*. Esto no significa una historia de las ideas que sería al mismo tiempo un análisis de los errores registrados después del hecho, o un desciframiento de los malentendidos, a los que estamos vinculados y bajo los que hoy pensamos que se podría todavía depender.”³³²

Florence-Foucault entiende por pensamiento crítico aquel que es capaz de desentrañar el

proceso de subjetivación.

“...una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones bajo las cuales ciertas relaciones entre el sujeto y el objeto se modifican hasta el punto de que éstas son constitutivas de un posible conocimiento (*savoir*). No se trata de definir las condiciones formales de una relación con los objetos, ni tampoco de determinar las condiciones empíricas que en un momento dado podrían haber permitido al sujeto en general llegar a ser consciente de un objeto dado en la realidad. El caso es determinar qué debe ser el sujeto, qué condición le es impuesta, qué status va a tener y qué posición ha de ocupar en la realidad o en la imaginación, a fin de llegar a ser el sujeto legítimo de un tipo u otro de conocimiento. En suma: se trata de determinar su modo de subjetivación.”³³³

Uno de los trabajos en que Foucault clarifica de manera más directa su programa dentro de la tradición filosófica es *Was ist Aufklärung*, donde acota el sentido de su inclusión en la tradición crítica al definirlo como “ontología del nosotros mismos”. En ese artículo, Foucault arranca del famoso artículo que bajo el mismo título escribió dos siglos antes Emmanuel Kant, abriendo con ello “un nuevo *ethos*”. El sentido de esa pregunta atraviesa, según Foucault, toda la modernidad filosófica.

“Desde Hegel pasando por Nietzsche o desde Max Weber a Horkheimer o Habermas, apenas ha existido una filosofía que no se haya confrontado directa o indirectamente con esta pregunta: ¿qué es, por tanto, este acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado, al menos en parte, lo que hoy somos, lo que pensamos, lo que hacemos? (...) ¿Qué es la filosofía moderna? Acaso podemos responder a modo de un eco: la filosofía moderna es la filosofía que intenta responder desde hace dos siglos a la pregunta tan imprudentemente planteada: *Was ist Aufklärung*?”³³⁴

¿Qué es la Ilustración? En ese Kant del que Foucault se apropia no sería una “Época” sino un *ethos*, una actitud de atrevimiento, de querer salir de la inmadurez que nos empujaba a aceptar la autoridad de otros en dominios donde es la razón -mi propia razón- la que debe decidir. No es difícil imaginar a quien se refiere Kant cuando habla de otros: disciplina militar, poder político y autoridad religiosa nos mantienen -sumerjámonos en la terminología kantiana- en situación de heterónomos morales. Abandonando esos lastres, cada individuo descubre que en alguna medida es responsable del proceso general; por eso cambia la visión de la historia, que empieza a convertirse antes que nada en una reflexión sobre el “hoy”.

¿Y en qué consiste ese *ethos* de la modernidad? Para explicarlo, Foucault recurre a Baudelaire, quien describiría lo moderno como lo transitorio o efímero. Dice Foucault:

“Lo moderno se diferencia de la moda -que no hace más que seguir el paso del tiempo- en ser la actitud que posibilita capturar “lo heroico” del momento presente. La modernidad no es un fenómeno sensible al olfatear el momento fugaz. Es la voluntad de *heroificar* el presente.”³³⁵

Esa heroificación del presente arrastra un *ethos* ascético que en Baudelaire se identifica como *dandismo*, lo que a nuestro entender enlaza directamente con esa *epimeleia* (“cuidado de sí”) inspirada en los griegos y que atraviesa los escritos del Foucault de la “hermenéutica del sujeto”.

“... la ascesis del *dandy*, que hace una obra de arte de su cuerpo, su comportamiento, sus sentimientos, pasiones, de su existencia. El hombre moderno no es para Baudelaire el que se dirige al descubrimiento de sí mismo, de sus misterios y de su verdad oculta, sino el que intenta inventarse a sí mismo.”³³⁶

Una vez elucidada desde esas dos experiencias tan heterogéneas la novedad de lo moderno, corresponde a Foucault especificar su lugar dentro de esa trayectoria histórica iniciada con la

pregunta kantiana.

“Pero si la pregunta kantiana era la de saber qué límites el conocimiento no debía rebasar, me parece que la pregunta crítica hoy ha de ser desplazada de manera afirmativa: ¿Qué lugar ocupa en lo que se nos da como universal, necesario y obligatorio, lo que es singular, contingente y producto de limitaciones arbitrarias? En resumen: trata de transformar la crítica ejercida en la forma de una limitación necesaria en la forma de una posible transgresión.”³³⁷

En sentido todavía más específico, la “transgresión” se lee en Foucault como proyecto ya muy alejado de la órbita delimitada por el kantismo:

“...la crítica no ha de ser ejercitada ya más tiempo como búsqueda de estructuras formales con validez universal, sino más bien como investigación histórica de los acontecimientos que nos han conducido a constituirnos y reconocernos como sujetos de lo que hacemos, decimos y pensamos. La crítica no es en este sentido trascendental y no tiene como meta hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su metodología.”³³⁸

El proyecto es ambicioso, pero su alcance no es global ni radical; no se trata de articular un programa general de una sociedad distinta tal y como han hecho -normalmente con funestas consecuencias- otros autores. Sin duda, eludir ciertos riesgos comporta encontrarse con otros nuevos, pero el autor esa dispuesto a arrostrarlos porque es consciente de ellos:

“...en el caso de que uno se limite a investigaciones siempre parciales y locales, ¿no se corre entonces el peligro de dejarse determinar por estructuras más generales de las que no somos conscientes y que no podemos llegar a dominar? Ante esto dos respuestas: es cierto que tenemos que abandonar la esperanza de alcanzar un acceso a un conocimiento completo y definitivo de lo que constituyen nuestros límites históricos. (...) Pero esto no significa que ese trabajo tenga que transcurrir en el desorden y en el azar.”³³⁹

“No sé si llegaremos alguna vez a ser maduros”, concluye Foucault con un escepticismo muy poco dieciochesco, pero es que ya han pasado dos siglos desde que Kant afirmara que “el hombre va hacia mejor”. Diferentes procesos de normalización, tecnologías del sujeto y disciplinas de todo tipo van aumentando a tanta velocidad como aumentan las capacidades.

“Muchas cosas de nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho maduros y que aún no lo somos.”³⁴⁰

Ante esa amarga constatación, cabe una pregunta a modo de proyecto filosófico:

“...¿cómo puede desconcertarse el aumento de las relaciones de poder?”³⁴¹

Como podemos ver, este artículo clarifica el lugar que Foucault se atribuye en la tradición filosófica. El otro artículo que anteriormente citábamos -el que escribe en colaboración con F.Ewald bajo el seudónimo de M.Florence- camina en la misma línea, pero especificando más la dirección y el contenido de sus trabajos. Una vez Foucault deja claro su kantismo en tanto que investigador de los modos de subjetivación., necesita describir sus procedimientos, un motivo de disertación del cual se ocupó muchas veces en sus últimos años. Partimos de la base de que ciertas condiciones dentro de las cuales se mueven las relaciones entre sujetos y objetos van formandose o modificandose en la historia, y es a eso a lo que hay que atender. No se trata de establecer condiciones formales de relación con el objeto -Foucault no es Kant- ni tampoco condiciones empíricas desde las que se hace posible al sujeto hallarse consciente de lo real. Se trata más bien de

determinar qué es el sujeto, cuál es su estatuto y cómo llega a legitimarse su posición respecto de un conocimiento posible. Eso vale igualmente para el objeto, es decir, también es pertinente desentrañar el modo de objetivación, lo que supone determinar bajo qué condiciones algo se constituye en objeto de conocimiento. A ese desarrollo mutuamente implicado lo enmarca Florence bajo el nombre de “juegos de verdad”, lo cual supone para el investigador un desafío nuevo: no descubrir las cosas verdaderas, sino las reglas desde las cuales se gestiona la posibilidad de que el sujeto diga lo verdadero y lo falso. Así, la historia crítica no consistiría en narrar los procesos de adquisición y ocultación de la verdad, sino la emergencia de los juegos de verdad, que es muy distinto.

Para terminar de focalizar el ámbito de investigación, Foucault hubo de centrarse en un tipo especial de juego de verdad, aquel en que el sujeto mismo se propone como objeto de conocimiento. Es en ese momento clave de la modernidad en que irrumpen las “ciencias humanas” cuando se ventila más que nunca la cuestión del sujeto, que pugna entonces por dotarse de un estatuto científico. El desarrollo general de esta problemática lo acomete en *Las palabras y las cosas*, particularizando en el loco y la psiquiatría con *Historia de la locura*, en el enfermo y la medicina con *El nacimiento de la clínica* y en el delincuente y el sistema penal con *Vigilar y castigar*.

A partir de ahí, Florence -o Ewald y Foucault- establece la necesidad de observar aquellos dominios en que el sujeto es incitado a convertirse en objeto para sí mismo, a observarse y reconocerse como objeto de conocimiento posible. El lugar privilegiado de ese juego de verdad sería el sexo:

“La temática del sexo y la sexualidad, sin duda, le parecía a Michel Foucault constituir no sólo un posible ejemplo, sino, al menos, un caso bastante privilegiado: es un hecho que, en relación a la sexualidad, a través de la era cristiana y quizá antes, todos los individuos han sido invitados a reconocerse a sí mismos como sujetos de placer, deseo, lujuria y tentación.”³⁴²

Son -como es evidente- aspectos complementarios de una labor general de investigación. Las distintas partes se unen por muchas cosas, pero entre otras por asumir ciertas opciones metodológicas. Florence las resume en tres.

1. Escepticismo hacia los universales antropológicos. “Locura”, “delincuencia” o “sexualidad” no son simples quimeras inventadas por algún “quiere” sospechoso, desde luego. Tampoco es tan simple como que su contenido varíe con los contextos espacio-temporales. Se trata más bien de resistirse a un uso “natural” de tales conceptos porque precisamente se intenta interrogarse con respecto a ellos.

2. Desplazamiento de la cuestión del sujeto constituyente. Foucault, partiendo de los efectos de su primer principio metodológico, entiende que no es lícito partir de esos universales de la tradición humanística a los que se suele tomar como verdad intemporal e inmediata del sujeto. Resulta entonces sumamente ingenuo interpretar que porque se proyecte sacar a la luz los procesos por los cuales sujeto y objeto se forman y transforman en su mutua relación, estamos comportándonos como si el sujeto no existiera, le negamos sus derechos o nos reclusamos en el dogmatismo de una pura objetividad.

3. Estudio de las “prácticas”. Se trata de investigar a la luz de una pregunta del tipo ¿qué se hacía? La actitud convencional, si queremos saber algo sobre, por ejemplo, las instituciones psiquiátricas, sería estudiar las representaciones que del asunto se hacía cierta gente en la época, los conocimientos de que se disponía y lo que de ello nos ha llegado. Foucault, por el contrario, se pregunta cosas como “¿qué se hacía con pacientes mentales, criminales o enfermos?” Tales prácticas, tengámoslo presente, involucran simultáneamente modos de actuar y pensar, de ahí que sólo desde Foucault hablamos por ejemplo de “prácticas no discursivas”.

El proyecto genealógico

Se ha convertido en recurrente la práctica de referirse a la obra de Foucault desde una clasificación cronológica que abarcaría tres fases: la arqueología del saber, la genealogía del poder y la hermenéutica del sujeto. Pero cuando se lee al Foucault de los últimos escritos se cae en la cuenta de que la cosa no es sencilla. En la medida en que sepamos por qué Foucault trabajaba en tal momento sobre tal cosa, nos será más fácil entender el lugar de lo que denominamos “analítica del poder” dentro de su obra.

Partimos de la definición de genealogía -siempre al dictado del propio Foucault- como forma de historia que rastrea los procesos de constitución de los saberes, los sujetos y los objetos sin echar mano de un sujeto entendido en sentido kantiano, es decir, trascendente respecto de los hechos, ni en sentido hegeliano, es decir, dotado de una identidad vacía que se va realizando en la historia. A partir de ahí, es preciso contemplar la evolución que el concepto de poder sufre en la obra foucaultiana. Podemos hablar entonces de dos épocas: una primera en que el poder es contemplado a la luz de una interpretación jurídica y negativa, de manera que su función es prohibir y excluir, y una segunda donde el poder más bien “produce”, es decir, que más que reprimir los efectos de una subjetividad que sería anterior a él, lo que hace es definir campos de posibilidad, establecer lo decible, en definitiva, producir subjetividades. El ejemplo más claro de la primera visión sería *Historia de la locura*, donde todavía se presupone la existencia de un lenguaje de la sinrazón, oscuro, salvaje y fascinante, que el poder intentaría silenciar a través del gran encierro. También se suele situar en esta línea a *El orden del discurso*. Son clave para la segunda mirada *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*.

En principio, es este criterio -el que marca la evolución del concepto de poder- el que más nos interesa, pero no es el único. Siguiendo la clasificación que nos ofrece Roger Chartier, podemos efectuar una segunda clasificación dependiendo del tipo de prácticas que se problematizan. Así, hablaríamos de prácticas sociales y médicas para *Historia de la locura* y *Nacimiento de la clínica*, prácticas discursivas para *Las palabras y las cosas*, prácticas punitivas para *Vigilar y castigar* y prácticas de sí para los tres tomos de *Historia de la sexualidad*.³⁴³

Si el anterior criterio nos vale como ejemplo, el tercero redobla su valor último porque es

el criterio desde el que el Foucault de los últimos años clasifica su propia obra. Si en esa época, su principal preocupación sería la constitución de lo verdadero, sería a la luz de esa cuestión que organizaría su propia obra en tres épocas:

1. Ontología del presente por nuestra relación con la verdad en lo que nos convierte en sujetos de conocimiento.
2. Ontología del presente en nuestras relaciones con el poder, entendido éste como lo que nos convierte en sujetos por nuestras actuaciones sobre los demás y de los demás sobre nosotros.
3. Ontología del presente por las relaciones con la moral que nos convierte en sujetos éticos.

Desde esta última perspectiva, diríamos que *El nacimiento de la clínica* y *La arqueología del saber* trabajarían en la primera línea -la de la verdad-, *Vigilar y castigar* en la segunda -el poder- y la *Historia de la sexualidad* en la tercera -la de la moral. Se admite -el propio Foucault también lo hace- que los tres órdenes están presentes difusamente en *Historia de la locura*. En palabras de Roger Chartier:

“Las tres ontologías históricas que distingue están, en efecto, definidas por aquello con lo que la verdad mantiene una relación: el conocimiento, el poder y la ética.”³⁴⁴

Refirámonos pues a la segunda de las genealogías históricas. ¿Cómo se plantea Foucault el análisis de las relaciones de poder? Sabemos que el tema aparece siempre que nos hallamos metidos de lleno en el estudio de los modos en que el sujeto se objetiva:

“No se trata, obviamente, de interrogar al *poder* desde su propio origen, sus principios o sus límites legítimos, sino de estudiar los mecanismos y las técnicas que son utilizados en los diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los individuos...”³⁴⁵

Vemos que del poder sólo se habla de forma entrecomillada. El poder son una serie de relaciones mediante las cuales los individuos se “gobiernan” unos a otros. No es que el abuso de poder haya convertido en locos o criminales a los que no lo eran, sino que las formas de “gobernar” individuos han determinado modos de objetivación del sujeto. Así, por ejemplo, la sexualidad es un modo de experiencia histórica en que el sujeto va convirtiéndose en objeto para sí y para los otros a través de ciertos procedimientos de “gobierno”.

Antes de otorgarle su dimensión a la genealogía es preciso recordar que en ningún caso se debe pensar en ella como en una exaltación del poder, sino más bien lo contrario, dependiendo siempre del sentido en que hablemos de poder, cuya diferenciación en potencia y dominio quedó ya suficientemente explicada en el apartado sobre Spinoza, lo que aplicado por extensión a la filosofía de Foucault le roba mordiente a muchas acusaciones. De forma más o menos implícita, el poder aparece ya problematizado en las primeras obras, donde el método arqueológico se erige en máquina crítica capaz de poner en relación ciertas relaciones de poder. Sobre esa base trabaja la genealogía, aunque ésta sería además capaz de proporcionar materiales de lucha, rompiendo evidencias y señalando localizaciones estratégicas. Pero hay diferencias más profundas, aunque pocos se atreven a decir -nosotros consideramos desacertada tal pretensión- que el tránsito del primer al segundo Foucault se gestione desde la ruptura. Si la arqueología se dedicó a subrayar el lugar ocupado por las proposiciones en el seno de las formaciones discursivas, a partir de *El orden del discurso* se hace

necesario dejar aparecer nuevos niveles de inteligibilidad. Es entonces cuando Foucault nos descubre que en el discurso se dan prácticas no discursivas que entran a formar parte en el juego de su elaboración. La “ontología del presente” supone asistir a esos entrecruzamientos de poder y saber en que se modelan cosas como la identidad, lo cual no habría sido posible sin dar paso a la genealogía, aunque también la arqueología desempeñe un papel decisivo en el plan general.

Una vez entramos ya de lleno en el orden de la genealogía nos preguntamos: ¿por qué es tan importante *El orden del discurso*, esa conferencia con la que Foucault homenajeó a Jean Hyppolite al sucederle en el *College de France* en 1970? Es a partir de ahí que Foucault abre el camino a una reconstrucción de la noción de poder. Hasta entonces, el propio Foucault había vivido preso de la “concepción soberanista” del poder. Creemos que el poder se dedica a prohibir, a decir no, a excluir, rechazar, silenciar, ocultar... Esto es lo que nos ha enseñado la tradición y lo que ahora Foucault se propone con todas sus fuerzas rechazar. Empieza a dinamitar esa concepción cuando descubre que el poder puede manifestarse de forma “positiva”, es decir, dejando hablar a los sujetos, creando incluso los conductos adecuados para que los discursos proliferen.

“La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas.”³⁴⁶

Esa intuición habrá de ser decisiva para desactivar el viejo principio por el cual el saber se ha creído históricamente independiente del poder, un prejuicio que, en última instancia, le constituye:

“Todo ocurre como si, a partir de la gran separación platónica, la voluntad de saber tuviera su propia historia, que no es la de las verdades coactivas: historia de los planes de objetos por conocer, historia de las funciones y posiciones del sujeto conocedor, historia de las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento.”³⁴⁷

Aquí Foucault está apropiándose de una intuición nietzschana crucial: el conocimiento es una relación estratégica, un “efecto de batalla”; el saber forma sus dominios a partir de ciertas relaciones de fuerza. Acceder a tal certeza sirve, además de para quitarse de encima ciertas ingenuidades, para saber la naturaleza de aquello a partir de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y gestionan los juegos de verdad. Es lo que con gran precisión se explica en *Vigilar y castigar* cuando se descubren formas de asedio disciplinario sobre los cuerpos orientadas desde ciertas configuraciones de poder-saber.

“El poder disciplinario, en efecto, es un poder que, en lugar de sacar y de retirar, tiene como función principal la de *enderezar conductas*; o sin duda, de hacer esto para retirar mejor y sacar más. No encadena las fuerzas para reducirlas; lo hace de manera que a la vez pueda multiplicarlas y usarlas. (...) La disciplina “fabrica” individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio. No es un poder triunfante que a partir de su propio exceso pueda fiarse en su superpotencia; es un poder modesto, suspicaz, que funciona según el modelo de una economía calculada pero permanente.”³⁴⁸

Así, Foucault lee la nietzschana genealogía de la moral como “historia política de los cuerpos”. Una conclusión esencial que extrae de su investigación, cuando dice cosas como aquello de que “un ejército de técnicos ha venido a relevar al verdugo”, es que los procedimientos punitivos han sido sustituidos por procedimientos disciplinarios. No es casualidad que se hable de una “humanización de la justicia”: el hombre nace como objeto de estudio con valor científico

justamente por esas fechas. El poder ya no sólo sirve para vigilar y castigar, se hace más fuerte que nunca porque ahora es capaz de constituir un saber sobre aquellos a los que vigila. Como afirma, Ángel Gabilondo, uno de los más rigurosos exégetas españoles de Foucault:

“El espacio *vigilado* lo es también de trabajo, de instrucción, de ocio, de afectos. No sólo observa, sino que provoca: surte efectos.”³⁴⁹

En palabras de Foucault:

“Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir, por lo tanto, un desplazamiento de su punto de aplicación, y a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo un nuevo régimen de la verdad y una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal. Un saber, unas técnicas, unos discursos “científicos” se forman y se entrelazan con la práctica del poder de castigar.”³⁵⁰

La nueva mirada del poder ya no es excluidora, sino normalizadora. El cuerpo se hace económicamente útil cuando ya ha sido convenientemente “secuestrado”. En ese sentido, la función social de las prisiones va mucho más allá de los límites que convencionalmente les asignamos:

“Con esta nueva economía del poder, el sistema carcelario que es su instrumento de base ha hecho valer una nueva forma de “ley”: un conjunto mixto de legalidad y de naturaleza, de prescripción y de constitución, la norma. De ahí una serie entera de efectos: la dislocación interna del poder judicial o al menos de su funcionamiento; cada vez más una dificultad de juzgar, y como una vergüenza en condenar; un furioso deseo en los jueces de aquilatar, de apreciar, de diagnosticar, de reconocer lo normal y lo anormal; y el honor reivindicado de curar o de readaptar. De esto, es inútil hacer crédito a la conciencia buena o mal de los jueces ni aún a su inconsciente.(...) La red carcelaria, bajo sus formas compactas o diseminadas, con sus sistemas de inserción, de distribución, de vigilancia, de observación, ha sido el gran soporte, en la sociedad moderna, del poder normalizador.”³⁵¹

Más adelante habremos de analizar más minuciosamente las implicaciones que esta novedosa concepción del poder puede arrastrar. Siguiendo el análisis que en España realizó Ángel Gabilondo, debemos considerar dos aspectos en esa nueva concepción: la quiebra de toda una serie de “postulados” involucrados en la noción tradicional y el diseño de lo que Foucault denomina una “historia política de los cuerpos”.

Cinco son los postulados que entrarían en quiebra según Gabilondo:

1. Postulado de la propiedad. No es exacto decir que un grupo se ha “apropiado” del poder. El poder no es propiedad sino estrategia y se ejerce más que se posee. Por eso afirma Foucault que es preciso abandonar ideas como la de que el poder se manifiesta sistemáticamente como coerción o la de que actúa de forma centralizada. El poder se ventila en múltiples puntos de enfrentamiento, es una microfísica, aunque termine cristalizando en el dibujo general de las leyes, el Estado y las hegemonías sociales.

2. Postulado de la localización. Se cree que el poder se centraliza en un aparato de Estado, de manera que al margen sólo quedan poderes privados en situación de dispersión. Por eso Foucault subraya tantas veces que es imposible transformar la sociedad si no se acude a todos esos mecanismos minuciosos y cotidianos que actúan al lado de los aparatos de Estado.

3. Postulado de la subordinación. El esquema típico que relaciona un modelo político con

un sistema de producción que le daría lugar desde la base es equívoco porque sitúa al poder como fenómenos de sobreestructura, cuando los mecanismos de poder mismos se hallan ya inmiscuidos en los sistemas de producción.

4. Postulado del modo de acción. El poder parece actuar siempre de forma represiva e ideológica, es como si siempre actuara negativamente. Foucault niega esa premisa porque entiende que es el poder mismo el que produce lo real, es decir, que no es sino el poder el que genera espacios de objetividad desde los que resulta posible imputar a un enunciado la condición de “ideológico”.

5. Postulado de la legalidad. Se dice que el poder se expresa en forma de ley, cierto “estado de paz” que se impone a las fuerzas en conflicto y que determina la exclusión de las acciones que no se le someten, es decir, de la ilegalidad. Y, sin embargo, Foucault nos ha sacado del sueño ingenuo de que las leyes han sido hechas para ser respetadas y los tribunales y la policía para hacerlas cumplir. Los “ilegalismos” no son un accidente, una perturbación en el orden social, es un elemento positivo de funcionamiento que está previsto dentro de la estrategia general de la sociedad. El objetivo de la ley no es impedir ciertos tipos de comportamiento, sino diferenciar maneras de actuar; por eso la ley acondiciona espacios dentro de los cuales puede ser violada o incluso ignorada. Es en ese sentido que Foucault se refiere al delincuente como un “producto”, una figura cuya función es conjurar el peligro de los ilegalismos:

“Al hormigueo impreciso de una población que practica un ilegalismo ocasional, susceptible siempre de propagarse, le sustituye un grupo relativamente restringido y cerrado de individuos sobre los cuales es posible efectuar una vigilancia constante.”³⁵²

En ese sentido:

“Ahora bien, este ilegalismo concentrado, controlado y desarmado es directamente útil. Puede serlo con relación a otros ilegalismos: aislado junto a ellos, replegado sobre sus propias organizaciones internas, concentrado en una criminalidad violenta cuyas primeras víctimas suelen ser las clases pobres, cercado por todas partes por la policía, expuesto a largas penas de prisión, y después a una vida definitivamente “especializada”, la delincuencia, ese mundo distinto, peligroso y a menudo hostil, bloquea o al menos mantiene a un nivel bastante bajo las prácticas ilegalistas corrientes (pequeños robos, pequeñas violencias, rechazos o rodeos cotidianos de la ley), y les impide desembocar en formas amplias y manifiestas, algo así como si el efecto de ejemplo que en otro tiempo se le pedía a la resonancia de los suplicios se buscara ahora menos en el rigor de los castigos que en la existencia visible, marcada, de la propia delincuencia. Al diferenciarse de los otros ilegalismos populares, la delincuencia pesa sobre ellos.”³⁵³

¿Por qué a partir de la ruptura con estos postulados la necesidad de confeccionar una “**historia política de los cuerpos**”?³⁵⁴ Habría que preguntar primero qué cosa es el saber. Dice Foucault que el saber configura espacios de verbalización y localización. Por eso, porque no ha sido hecho para el conocimiento, sino para “hacer tajos”, es ante todo “saber-poder”. Esto se explica muy bien en *La voluntad de saber*, cuando nos enseña que el sexo ha sido el lugar privilegiado en el que se podía leer nuestra verdad profunda, de ahí que la cosa no fuera tan simple como prohibirlo y condenarlo:

“...el poder habla a la sexualidad y de la sexualidad; no es marca o símbolo, es objeto y blanco. Y lo que determina su importancia es menos su rareza o su precariedad que su insistencia, su presencia insidiosa, el hecho de que en todas partes sea a la vez encendida y temida. El poder la dibuja, la suscita y utiliza como el sentido proliferante que siempre hay que mantener bajo control para que no escape; es un *efecto con valor de sentido*.”³⁵⁵

La cuestión no es que el sexo no haya sido reprimido, pues eso supondría negar una evidencia. Sin embargo, el sexo es algo más que una fuerza “a liberar”: el sexo es un dispositivo, un gran mecanismo dentro del cual los elementos de rechazo, desprecio o prohibición juegan un papel táctico dentro de un plan general que se articula en base a técnicas de poder y de saber.

Si esto es así, la genealogía del sexo habrá de partir del axioma de que éste marca un carácter no inhibitor sino constitutivo, en tanto en cuanto desarrolla toda una serie de técnicas e incitaciones para la construcción de un saber sobre los sujetos. Por eso precisamente se dice que la sexualidad es un dispositivo histórico. Se trata de un entramado dentro del cual caben muchas cosas: los controles y las prohibiciones, sí, pero también la incitación a los discursos, la formación de conocimientos e, incluso, como sucede en la actualidad, un cierto modelo de incitación a los placeres y a las heterogeneidades sexuales.

“¿Cómo y por qué el poder necesita instituir un saber sobre el sexo?”³⁵⁶

En última instancia, es crucial entender porque fue imprescindible para Foucault abandonar el modelo de la *episteme* y sustituirlo por el del “dispositivo”, noción atravesada por el desarrollo operado en la época genealógica de la idea de poder. El dispositivo, en tanto que habla de formas de saber sustentadas en relaciones de fuerzas, se ventila en ámbitos discursivos y no discursivos. La *episteme* funcionaba a nivel discursivo, ahora el discurso debe ser integrado dentro de un universo que le trasciende: el de las prácticas.

Uno de los grandes conocedores de Foucault, Gilles Deleuze, dedica especial atención a ese concepto de dispositivo, que le sirve para presentar como epifenómenos conceptos como el de ideología o la represión que en otros autores son nucleares:

“...como la represión y la ideología no explican nada, sino que suponen siempre un agenciamiento (*agencement*) o dispositivo en el que actúan, y no a la inversa. Foucault conoce perfectamente la represión y la ideología; pero, como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, sólo son el polvo levantado por el combate.”³⁵⁷

Una vez vislumbrado el marco dentro del cual se desarrolla el proyecto genealógico foucaultiano, se hace preciso no perdernos en esa marea terminológica de nuevo cuño que instaura Foucault y recordar que sus líneas generales no constituyen una novedad en la historia de la filosofía: Nietzsche ya las había articulado un siglo antes. Foucault se sabe hijo de Nietzsche. Por eso, refiriéndose a su labor genealógica, reconoce que el principio de identidad, clave en la tradición intelectual de Occidente, sólo desde Nietzsche ha sido radicalmente puesto en cuestión:

“Si la genealogía plantea a su vez la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos, o de las leyes que nos rigen, es para sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.”³⁵⁸

Si Foucault se autoinscribe en la tradición del pensamiento crítico es porque su “ontología del presente” parte del principio de que es preciso alumbrar los puntos del pasado desde los cuales se ha constituido lo que actualmente somos. Esa peculiar labor de historiador es genealógica y sirve para incrustar a Foucault en una tradición que tiene su epicentro en Nietzsche, pero que -el propio

Foucault lo proclama- tiene su origen en Hegel y se proyecta hacia Max Weber y la Escuela de Frankfurt. Lo que Foucault debe particularmente a Nietzsche es haberle enseñado que los problemas no son eternos ni “esenciales”, ni siquiera en el sentido dialéctico, y que lo que el historiador se encuentra son valoraciones. Lo que demuestra la genealogía es que el saber es un poder y que no es tanto que busquemos la verdad de las cosas como que nos fijemos las reglas desde las cuales lo que se diga será tenido por verdadero o por falso. Es lo que Maite Larrauri ve en la foucaultiana reivindicación de los epistemologistas franceses:

“Canguilhem, dice Foucault, no piensa que la verdad esté inscrita en la naturaleza o en el intelecto y considera, por lo tanto, que la historia de las ciencias no es la historia de la lucha contra los errores para que aparezca la verdad al fin: el error no se elimina por la fuerza de la verdad sino por la instauración de una nueva forma de decir la verdad.”³⁵⁹

Esa concepción está atravesada por la intuición, denominada por Maite como “anarqueológica”, de que la verdad es algo en lo que no hay que confiar, sino más bien “jugar con ella”:

“En 1980, al emplear la palabra “anarqueología” ya puede formular, tras veinte años de investigación, que de lo que hay que liberarse es de una concepción de la verdad frente a la cual todo sujeto razonable debe postrarse. Liberarse del psicoanálisis o la psiquiatría no se consigue oponiéndoles otras ciencias sino desprendiéndose de la obediencia a la verdad: para el anarqueólogo, hay verdades sociológicas, psicológicas o médicas, pero no son obligatorias más que si aceptamos de entrada someternos al juego de verdad científico.”³⁶⁰

A partir de ahí -hablemos de “valores ascendentes y descendentes” o de “prácticas discursivas y no discursivas”- ya es imposible no reconocer, como advierte Paul Veyne, los vínculos entre Nietzsche y Foucault.

“Es el destino de la filosofía el que aquí está en juego; ¿para qué sirve? ¿para reduplicar aquello de lo que los hombres están ya más que persuadidos? Pero a pesar de lo que afirmen las filosofías justificadoras o aseguradoras, el espectáculo del pasado no permite hallar otra razón en la historia que los combates entre los hombres por aquello que, estando al margen, sin duda, de lo verdadero y lo falso, se impone como decir verdadero; si ello es así, una filosofía sólo tiene un uso posible: hacer la guerra, pero no la de anteaer, la guerra actual. Y por ello, debe empezar por probar genealógicamente que no hay otra verdad en la historia que este combate. Si a la guerra, no al adoctrinamiento patriótico.”³⁶¹

De entre los pensadores más allegados a Foucault, es precisamente un historiador, Paul Veyne, quien ha recalcado con más fuerza la trascendencia de ese proyecto de rastreo del pasado que es la genealogía; así hasta el punto de afirmar que “Foucault ha revolucionado la historia”.

En España, encontramos entre otros a Germán Cano en el empeño de demostrar que la genealogía foucaultiana es la condición de posibilidad de una “nueva historia”. En un artículo muy lúcido y riguroso trata el tema que nos interesa: la relación entre Nietzsche y Foucault a través de la genealogía. La cuestión desde la que se diseña el artículo de Cano, al hilo de la polémica entre modernidad y postmodernidad, es la posibilidad de la construcción de una “historia política de la verdad.” El nexo entre Nietzsche y Foucault, aquello que verdaderamente los convierte en “personajes” dentro de la historia del pensamiento, es el haber sabido relacionarse con la historia de una manera diferente a la de las filosofías de la historia, de manera que ésta ya no aparecería como lo que nos suministra certezas respecto a nuestra identidad, sino más bien como lo que no somos, aquello por lo que diferimos. Dice Cano:

“El historiador -el buen historiador- *contradice*. Como el pensador *intempestivo*, intenta desarticular la relación de servidumbre entre el pasado y el presente, del pasado sobre el presente.(...) Foucault recogerá al pie de la letra esta función histórico-práctica de la genealogía: la ruptura histórica de las evidencias. Encaminarse en esta dirección *sacrilega* significa, desde luego, concebir la historia desde una óptica no supratemporal,...”³⁶²

Para atisbar esa distancia, Cano advierte primero de la necesidad de mostrar de qué manera Nietzsche cree poder enviar a la quiebra las concepciones positivista y hegeliana de la historia, tarea que desarrolla de forma sistemática en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*.

En cuanto a la primera concepción, a la que podemos denominar también objetivismo historiográfico, Nietzsche la considera atravesada por la “enfermedad histórica”, consistente en olvidarse del carácter abierto, problemático y productivo de la historia, todo ello bajo el pretexto de neutralizar la subjetividad del cognoscente que, por su sometimiento a intereses, puede constituir una barrera infranqueable para la ciencia. Nada está más lejos, por ejemplo, de una empresa hermenéutica o de deconstrucción. El mismo Habermas -recuerda Germán Cano- hace nacer su filosofía de un esfuerzo por combatir el decisionismo y la renuncia ideológica a la praxis que el positivismo arrastra. Tal planteamiento sería desde Nietzsche “amnésico”, pues su mirada al pasado no es “vital”, dado que renuncia a la creatividad en su tarea de reproducción de los eventos del pasado lo que nos lleva a un “sepultar el presente”.

La otra concepción de la que es preciso liberarse es la auspiciada por el hegelianismo, a cuya “conciencia epigonal” o pone Nietzsche la “filosofía de la Mañana”. El gran problema de la filosofía de la historia, dirá Nietzsche, es su necesidad de contemplar la historia desde instancias supratemporales o metafísicas. De ahí viene el fatalismo de los posthegelianos, cuya “conciencia histórica” no es sino pasiva sumisión al peso ciclópeo de un pasado que nos aplasta. La voluntad nietzschiana de reapropiarse del pasado para encontrar en él posibilidades en germen que podrían ser explotadas en el futuro tiene obviamente poco que ver con el hegelianismo. Esa idea respecto a la genealogía como ruptura de familiaridades la explota Germán Cano en su artículo sobre las relaciones entre Nietzsche y Foucault:

“La perspectiva genealógica es, en este sentido, un acercamiento al extrañamiento de lo familiar. Con ello, podría decirse que la distancia con respecto a un problema, desde esta perspectiva, alude a la capacidad de encontrar extraño y singular las familiaridades que nos rodean cotidianamente.”³⁶³

Ese familiaridad que habría de extrañarse afectaría de manera particular al orden temporal y, en concreto, al presente:

“Y es precisamente en esta *elevación* histórico-genealógica donde radica el sentido de la crítica nietzschano-foucaultiana: ese “martillo histórico” que “extraña”, descoyunta nuestro presente, abriéndole a una temporalidad trágica, exenta de cualquier tipo de reconciliación antropológica.”³⁶⁴

Salta a la vista que la posición “guerrera” que adopta Nietzsche marca una distancia abismal entre la genealogía y las historiografías de su época. No era fácil nadar tan a contracorriente, pero Nietzsche advirtió la necesidad de posicionarse radicalmente ante el fenómeno de la Muerte de Dios. Como observa Cano, no se trataba de hacer críticas humanistas para, como el marxismo o el psicoanálisis, exigir un poder legítimo desde la denuncia de otro ilegítimo o denunciar una serie de

operaciones de represión. Tampoco se trata de que la razón reflexione sobre sí misma para, desde la reconstrucción de las condiciones universales de la Racionalidad, proponer una teoría emancipatoria. Como dice Cano:

“Curiosamente, Foucault emplea el término de *enfriamiento* al referirse a la necesidad de una crítica discontinua, concreta y local frente al efecto inhibitorio (en sentido práctico) de las teorías globales, tipo marxismo o psicoanálisis.”³⁶⁵

La “filosofía a martillazos” no parece apuntar a instancias normativas concretas, sin embargo emerge como estrategia para luchas políticas concretas. ¿Cómo es esto posible? Porque Nietzsche entiende que las teorías globales incorporan efectos inhibitorios de los que podemos librarnos a través de una crítica discontinua, local y concreta. Esto lo entendió perfectamente Foucault, para quien acertar a localizar la historia en un “espacio de dispersión” suponía evitarse el constreñimiento de un horizonte previo o la promesa de una nueva aurora.

Y la pregunta es inmediata: ¿cómo se filosofa a martillazos? O lo que es lo mismo: ¿cómo concebir la historia desde una óptica no supratemporal? Es necesario acudir a una lucha de “ruptura de evidencias”:

“La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo.”³⁶⁶

Lo que intenta Foucault es poner al día la “filosofía de la Mañana” -no muy lejos de la apuesta de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*- donde Nietzsche critica el espíritu epigonal de la historiografía hegelianista, que establece los puentes con el pasado desde el empeño de legitimar el orden vigente. Para ello es necesario salir a lo heterogéneo, acceder al extrañamiento respecto de certezas que nos parecían “naturales”. Esa batalla la libran tanto Nietzsche como Foucault en el terreno de la noción de origen. La estrategia consiste en contraponer el *Ursprung*, origen en sentido prístino y solemne, al *Erfindung*, que muestra cómo en el comienzo no hallamos sino “el disparate de las cosas.”

Esta villanía del origen interesa especialmente a Germán Cano a la hora de describir la lógica del entramado genealógico. Recordando la apuesta de Paul Veyne -“Foucault revoluciona la historia”- muestra cómo Foucault, descubriendo la falta de finalidad en la historia, deja al presente sin opción de reconocerse una identidad en el pasado. Veyne intenta hacérselo ver en este pasaje, donde parte del principio de que la historia es lo que hacemos de ella:

“¿Sigue siendo historiador Foucault? No hay respuesta verdadera ni falsa a esa pregunta, puesto que la historia misma es uno de tantos falsos objetos naturales. La historia no es más que lo que hacemos de ella; no ha dejado de cambiar, pues su horizonte no es eterno. Lo que hace Foucault se llamará historia -y por ende lo será- si los historiadores aceptan el regalo que se les hace sin rechazarlo por inalcanzable, afectando que *están verdes*.”³⁶⁷

Los actos que describe la genealogía son raros y, en cierto modo, arbitrarios. Pero esta convicción no debe abocar al final de la historia o al terrorismo de Kojève: se trata de entender que son las prácticas las que generan eso a lo que luego consideramos tranquilamente “objetos históricos”. (Dicho de otra manera unas cuantas décadas antes por Cavailles o Bachelard en relación con la historia de las ciencias, todo esto supuso la acusación de “nuevo idealismo epistemológico”.

Desde ese trampolín algunos marxistas intentaron en los sesenta salpicar al estructuralismo, especialmente a Althusser. Ahora se empieza a hablar de Foucault como “una revolución”)

Una vez el presente se percata de que, lejos de poder seguir acudiendo al historiógrafo para legitimarse, lo que encuentra en el pasado es su propia extrañeza, entendemos que el modelo actual se desmorona en sus expectativas de universalización. Este proceder supone grosso modo una reconsideración de las cuestiones abstractas. No hay que preguntar, por ejemplo, si existe una naturaleza humana, sino cómo ha funcionado la noción de naturaleza humana en nuestra sociedad. Muy agudamente, Germán Cano nos advierte de que el objetivo de Foucault no es refutar tales cuestiones sino historizarlas, dar cuenta de sus funciones en el contexto de las prácticas políticas, sociales, religiosas... Tal procedimiento conduce necesariamente a una ruptura de familiaridades.

Se ve por ejemplo en *La voluntad de saber* cuando, al dinamitar la hipótesis represiva, no sólo cuestiona una idea, sino que produce un terremoto en el seno de todo un gran entramado discursivo que se había construido en torno a aquella tesis. Un caso más concreto lo tendríamos en el suplicio y ejecución de Damians, que narra Foucault al principio de *Vigilar y castigar*. Como nos recuerda Cano, no se critica la inhumanidad del hecho para legitimar la situación presente; se da cuenta del suceso para reconocer su integración dentro de un sistema coherente. A esta manera de trabajar se la ha acusado de “neutralidad axiológica” o de “descriptivismo”, pero nosotros pensamos que la desuniversalización del modelo vigente que opera Foucault abre la vía al diseño de estrategias para transformarlo. No reconocer en esa trayectoria la alargada sombra de Nietzsche sería un gran error.

“Se trataría, en definitiva, de problematizar nuestro presente mostrando históricamente esa visión que ha intentado *borrar* interesadamente la *diferencia* del pasado, justificando una cierta situación del presente.”³⁶⁸

No es otra cosa el carácter “eventualizador” del pensamiento que busca Foucault recordando el *ereignis* heideggeriano. La genealogía describe cómo va siendo presa del olvido la aleatoriedad de los acontecimientos porque su transfondo es el de las relaciones de poder, que consolidan con el tiempo el espesor ontológico de dichos acontecimientos.

La pregunta es inevitable: ¿es que no corre la genealogía el riesgo de ser tan sólo una analítica de la verdad en general? ¿puede la ontología del presente -o del “nosotros mismos”- constituirse como pensamiento crítico? Foucault nos contestaría que no es capaz de imaginarse el perfil del futuro, que acaso el geneólogo haya de conformarse con romper esa identidad en el tiempo de la que nos esforzamos en dotarnos. Pero ese cuestionamiento implica mucho más que una apuesta académica; cuestionando su pertenencia a un “nosotros”, el autor esta implicándose en todas las luchas a las que se refiere.

¿Lucha contra el poder? Una vez más hemos de recurrir a Nietzsche y a Spinoza. No podemos liberar nuestros juicios y nuestros actos del poder, pues ellos mismos son poder, pero sí podemos desligarlos de las estructuras de dominio que, en este momento, hegemonizan los juegos de verdad. Cuando en una de sus últimas entrevistas le preguntaron por la labor del filósofo de denuncia de las relaciones de poder, Foucault contestó:

“Esta tarea ha constituido siempre una de las funciones más importantes de la filosofía. La filosofía en su

vertiente crítica -y entiendo crítica en un sentido amplio- ha sido precisamente el saber que ha puesto en cuestión todos los fenómenos de dominación, cualquiera que fuese la intensidad y la forma que adoptan -política, económica, sexual, institucional, etc-. Esta función crítica de la filosofía se deriva hasta cierto punto del imperativo socrático: *ocupate de ti mismo*, es decir, *fundaméntate en libertad mediante el dominio de ti mismo*”³⁶⁹

IV CRÍTICA DE LA “CRÍTICA TOTAL DE LA RAZÓN”

La modernidad: ¿un proyecto inacabado?

No sería inteligente continuar este trabajo, que encaminamos ya hacia su lugar original -el encuentro entre los dos filósofos que nos interesan-, sin contemplar alguna de las objeciones más serias que se han hecho a la tradición de pensamiento que venimos analizando, una tradición fuera de la cual se hace ininteligible la filosofía de Michel Foucault, y también, aunque de forma más problemática, la de Jean Baudrillard. Como ya apuntamos en la introducción, la cuestión es si desde el pensamiento postmetafísico actual -llamémoslo postmoderno si se cree más conveniente- se puede dar por agotado el discurso genealógico tal y como se ha hecho con las otras “grandes teorías de la modernidad”.

Pero antes de lanzar la suposición de que el pensamiento foucaultiano trabaja con categorías obsoletas, consideramos necesario demostrar que no es viable la crítica que proviene de la facción “anterior”, es decir, aquella lanzada desde quienes, presentándose como rescatadores de una tradición, consideran que Foucault se sitúa más allá de ella, conduciendo a la filosofía a un callejón sin salida. En otras palabras, si creemos que hay que prestar oídos a quien afirma que Foucault no entiende los nuevos modos que está adoptando la cultura, es porque desconsideramos la hipótesis de que su pensamiento está en el afuera de la tradición crítica de la racionalidad, y que si conduce a sendas intransitables no es por constituir una “crítica total de la racionalidad”, es decir, un “irracionalismo”, ni mucho menos por ser antiilustrada, antimoderna o relativista, tal y como han pretendido autores como Habermas, Apel o Putnam. Así, si llamamos a este apartado “crítica de la crítica total de la razón” es porque, antes de llegar a las conclusiones de nuestra investigación, debemos desestimar la hipótesis de que Foucault es algo así como un “tritador” o un nihilista, o lo que es lo mismo, un mal intérprete -o un intérprete inconsecuente- de las claves de la civilización occidental. Muy al contrario, si Baudrillard considera necesario “olvidar a Foucault” es porque la propia perfección y exhaustividad de su discurso -su “verdad” incuestionable- es posible sólo porque se sitúa en los confines de una época, una intuición desde la que jamás podría dirimirse la batalla de Foucault con los neoilustrados.

Al margen de lo que concluyamos del choque de Baudrillard y Foucault, nosotros entendemos que la tradición genealógica, iniciada explícitamente con Nietzsche, ha sido capaz de elaborar una línea viable de interpretación de la cultura. Si en vez de hablar de genealogía, extendemos esa convicción y hablamos de pensamiento postmetafísico, nos queda un caldo de cultivo repleto de valiosos ingredientes: la arqueología de historiadores de la ciencia como Cavailles o Bachelard, la teoría estética de Adorno, la historia del ser de Heidegger, el análisis estructural de Levi-Strauss o Barthes, la teoría del deseo de Deleuze y Guattari, el deconstruccionismo de

Derrida... De ahí pasaríamos por línea indirecta a toda la marea crítica que surge bajo la etiqueta de postmodernidad, y en la que podríamos integrar el pensamiento débil de Vattimo o la teoría de las metanarrativas de Lyotard. Todo ello sin olvidarnos de la genealogía de los valores morales de Nietzsche, la analítica del poder de Foucault o cuanto ya sabemos de Baudrillard, que hemos ido tematizando a lo largo de este escrito.

Si hemos sesgado toda esta tradición -el hecho de agrupar a todos estos autores ya puede resultar algo arbitrario- porque, en realidad, el problema que nos interesa es concreto. Seguimos preguntándonos si es viable una analítica del poder como la que propone Foucault o si, por el contrario, un modelo de investigación de esa índole ha quedado desbordado por toda la serie de procesos que vienen acaeciendo en nuestra cultura en las últimas décadas, y que los denominados autores postmodernos identifican como signos de una nueva era.

El conflicto al que vamos a referirnos en las páginas siguientes ha protagonizado de manera hegemónica los debates filosóficos de los últimos años. Seamos claros: si hemos hablado de una cierta tradición quizá sea en parte porque ha surgido otra línea de autores cuya afinidad se cifra en cierta medida en su hostilidad hacia todo ese grupo al que nos referimos. No podemos olvidar que empresas como la de la recuperación del espinocismo se insertan dentro de un proyecto filosófico desde el cual se postula la crisis o la fractura de algunos de los principios asumidos como constitutivos de eso a tan complejo a lo que denominamos modernidad.

Es en este contexto donde se forma la trincheras de filósofos que alguna vez han sido llamados “neoilustrados”. Desde entonces, hemos venido oyendo hablar de ciertos peligros frente a los que parece que sería un deber posicionarse, por ejemplo, el “asalto a la razón”, el relativismo, la nihilización o incluso la “recaída en el mito”. Ya en *El discurso filosófico de la modernidad*³⁷⁰ sugería Jürgen Habermas el carácter neoconservador de la nueva filosofía francesa. Tampoco han faltado quienes periódicamente intentan extender el descrédito sobre toda esta filosofía recordando las reappropriaciones nazis de los textos de Nietzsche o engordando las sospechas, más por razones biográficas que intelectuales, cuando se habla de Heidegger.

Nosotros intentaremos ser algo más serios. Puesto que daría como mínimo para otra tesis el recorrido riguroso que el caso nos sugiere, nos limitaremos a apuntar muy genéricamente algunas de las líneas maestras de este debate para, a continuación, entrar un poco más en profundidad en el análisis que uno de los autores que nos interesa, Hilary Putnam, realiza para desacreditar lo que denomina “anarquismo y relativismo”. El motivo de la elección es la comodidad: Putnam diseña una investigación de la racionalidad que le conduce directamente a la refutación de nuestras “teorías del poder”. No resulta difícil reproducir la economía de dicha investigación, cosa que no podríamos decir de Apel o Habermas, especialmente de este último, cuya polémica con Foucault, por ejemplo, podría apartarnos por su complejidad de nuestras preocupaciones centrales.

Conviene no obstante recordar algunos puntos de este mapa polémico. Es Karl-Otto Apel quien establece la asimilación entre “críticas totales de la racionalidad” y “teorías del poder”. La idea de partida es que Nietzsche y Heidegger son los pioneros de un largo proceso destructor, derivando de ahí todo aquello del asalto al sujeto y la historia por parte de los estructuralistas, la hermenéutica filosófica heredera de Heidegger o la visión trágica presentada en la dialéctica de la

ilustración.

En el caso de Nietzsche, que salpica directamente a Foucault, interpreta Apel que la verdad queda reducida a poder. Tal intuición se vería reproducida cuando la analítica foucaultiana del poder habla de la verdad en términos de “juegos”. Si esto es así, la maniobra genealógica no puede ser más simplista: hay que denegar las pretensiones de cualquier teoría de la racionalidad, dado que todas enmascaran -y existen para desenmascarar- relaciones de dominio. Semejante es el caso Heidegger. El autor de *Ser y tiempo* sería un iluso, puesto que cree poder situarse más allá de la historia del ser, cuyo final llegaría con la Era Técnica. La inconsecuencia de Heidegger es irritante para Apel, como si fuera posible llevar a algún lugar una crítica de la razón que no puede ser absorbida por la razón misma, un proyecto cuya inviabilidad queda ya muy bien advertida en el kantismo. Según Apel, cualquier programa de racionalidad discursiva es incompatible con toda la panoplia postmoderna, que queda reducida a visión “retórico-literaria.”

Refiriéndose a esa literatura, dice Apel:

“...no hace ninguna distinción entre el discurso de la ficción y el discurso con pretensiones de validez, entre la simple persuasión retórica y la convicción por argumentos, o incluso entre la negociación y el discurso argumentativo.”
371

La posición de Apel es claramente fundamentacionista, de manera que siempre que un discurso no pueda ser fundamentado saltaremos en el vacío, es decir, caeremos en “autocontradicción realizativa”. Tan simple como decir que dejamos de aspirar legítimamente a la verdad cuando el contenido de nuestro discurso destruye cualquier orden legitimatorio o criterio de validez. Obviamente, ese problema no afectaría a las teorías de la racionalidad discursiva, que se alzarían desde “principios suficientes”, válidos tanto desde la razón teórica como desde la práctica.

El otro gran foco de irradiación de este tipo de críticas ha sido Jürgen Habermas, quien - como ya hemos apuntado- tuvo el valor en los años ochenta, cuando más de moda estaban los textos postmodernos, de fijar las distancias de su discurso respecto de todas estas nuevas ideas mayoritariamente escritas en lengua francesa. Desde entonces queda fijado uno de los espacios de debate más intensos de este final de siglo. En el que quizá sea su trabajo más célebre sobre el tema, *La modernidad, un proyecto inacabado*, Habermas definió a principios de los ochenta su posición respecto a “los autores franceses” al diagnosticarles salidas “evocacionistas”:

“Los jóvenes conservadores recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Afirman como propias las revelaciones de una subjetividad descentralizada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernistas justifican un antimodernismo irreconciliable. Relegan a la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, la propia experiencia y la emoción. De manera maniquea, yuxtaponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, ya sea la fuerza de voluntad o la soberanía, el Ser o la fuerza dionisiaca de lo poético. En Francia esta línea conduce de Georges, a través de Michel Foucault, a Jacques Derrida.”³⁷²

Lejos de oponerse a la dinámica deletérea en que -sigue aquí Habermas la senda crítica weberiana- se ha internado nuestra cultura, consistente en disociar órdenes que deben ser integrados, estos autores más bien participan activamente de ese estado de cosas:

“Pero con el decisivo confinamiento de la ciencia, la moralidad y el arte a esferas autónomas separadas del común de las gentes y administradas por expertos, lo que queda del proyecto de modernidad cultural es sólo lo que tendríamos si abandonáramos del todo el proyecto de modernidad.”³⁷³

José María Mardones, uno de nuestros más activos defensores de las teorías habermasianas, resume así el conflicto:

“Nos hallamos ante un juicio encontrado que señala dos estrategias metodológicas: la posmoderna o posilustrada, que sospecha de toda universalización, porque ve tras ella una razón al servicio de la coerción y el disciplinamiento generalizado; y la neoilustrada de los teóricos críticos, que quiere ser también crítica con la razón ilustrada, pero teme el estrechamiento postmoderno de la razón como una traición al proyecto ilustrado de la modernidad y una práctica conservadora.”³⁷⁴

Lo que preocupa a Habermas -y por eso es tan importante rebatir a Foucault y compañía- es la posibilidad de establecer principios capaces de trascender los contextos locales. Se trataría de saber si estamos irreductiblemente sometidos a la heterogeneidad de los juegos de lenguaje o si, por el contrario, es posible dar con denominadores comunes capaces de abrirnos a la libre comunicación, en cuyo caso cobraría sentido la pretensión consensual, tan decisiva en el conjunto de la obra habermasiana. No hay que olvidar que Habermas es un “segundo francfurtiano”, lo que le implica directamente con las teorías sobre la unidimensionalización de la razón procedentes de Max Weber, aunque sin llegar a caer -según suelen decirnos los habermasianos- en el pesimismo cultural de Adorno. Grosso modo, ser neoilustrado en el sentido en que lo es Habermas supone entender que la cultura occidental ha ido experimentando una serie de procesos de reforma hasta llegar, por la vía modernizadora de la Ilustración, hasta los actuales sistemas democráticos. Todo este devenir histórico, en lo que implica intelectualmente, provendría de principios universalistas que, de abandonarse -como parecen querer los postmodernos-, nos llevarían a traicionar las esperanzas sociales de emancipación. La conclusión, al menos la del Habermas de *El discurso filosófico de la modernidad*, sería que autores como Foucault, Derrida o Lyotard serían conservadores por su incapacidad para ofrecer razones teóricas a la sociedad respecto a la posibilidad de seguir una dirección u otra.

Algo parecido le hemos oído decir en algún momento a Richard Rorty, quien comparte con Habermas la sensación de que no hay en Foucault una retórica de la emancipación, es decir, que no se alumbra en sus textos un tipo de verdad de la que podamos decir que no es una producción más del poder. De ahí proviene su dificultad para ofrecer algo parecido a “un compromiso”, algo que no sólo sea observación desapasionada.

“Foucault parece escribir desde un punto de vista que está a años luz de los problemas de la sociedad contemporánea. Los esfuerzos personales que ha realizado para lograr una reforma social (por ejemplo la de las prisiones) parecen no tener ninguna conexión con su presentación de cómo se relaciona el enfoque *humano* de la reforma penal con las necesidades de estado moderno.”³⁷⁵

Ese salto en el vacío parece que sería propio de todo el discurso que Habermas rechaza. El propio Habermas no tiene sin embargo ningún problema en aceptar ciertos lugares comunes del léxico postmoderno precisamente para reforzar su propia posición ante el debate que surge. Es lo que sucede por ejemplo con la lyotardiana noción de “metanarrativa”, entendida por Habermas en su sentido original, es decir, como teoría de la racionalidad capaz de dar cuenta de cómo podemos conectar nuestros enunciados descriptivos, normativos o del tipo que sean con un requisito de

validez trascendente capaz de ir más allá de los contextos meramente locales. El peligro que vislumbra Habermas en la búsqueda de ese requisito es la recaída en ese fundamentalismo filosófico cuyos desmanes han dado la razón en parte a los discursos autorreferencialistas.

Desde la teoría de la acción comunicativa, construida por Habermas a modo de “tercera vía”, no se pretende la renuncia a cualquier aspiración universalista, sino más bien al trascendentalismo. Para ello es imprescindible asumir que la filosofía no es la única autoridad en materia de racionalidad. Puede y debe asumir un objetivo elucidatorio, es decir, su función es clarificar las presuposiciones de racionalidad envueltas en los procesos de obtención de la comprensión, procesos que tienen carácter universal. Es en este sentido que Habermas habla de la filosofía como “guardiana de la racionalidad”, lo que presupone la ruptura con la *Ursprungphilosophie*, es decir, con la Filosofía Primera. Es así como la filosofía se hace crítica, pues se ve obligada a dar cuenta reflexivamente de su propio contexto de surgimiento y del lugar que ocupa en la historia. Consecuencia de ese criticismo es el bloqueo a la aparición de metanarrativas, es decir, de las filosofías totalitarias de la historia o las de los fundamentos últimos:

“El logro más importante de tal enfoque es la posibilidad de clarificar un concepto de racionalidad comunicativa que escape a las trampas del logocentrismo occidental. En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón, bien sea a través de Heidegger hasta Derrida, o a través de Bataille hasta Foucault, y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esa finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación.”³⁷⁶

Putnam y los relativismos

a. Los problemas de la referencia

Lo interesante de un filósofo como Hilary Putnam es que se lanza a rebatir a los autores de que nos ocupamos sin el miedo histérico de que son hierba peligrosa que hay que arrancar para proteger a la racionalidad. El llamado “realismo interno” de Putnam proviene de una tradición fuertemente tiznada de pragmatismo, y acaso sea eso lo que le pone sobre la pista de que los Kuhn, Foucault y compañía no andan tan desencaminados como para considerarlos unos “asaltantes a la razón” sin más. Y es que Putnam no se considera fundamentacionista porque entiende que la nuestra es la era en que han caído las teorías criteriales de la verdad. Es éste un concepto que, desde una tradición diferente, anda no muy lejos del lyotardiano de las metanarrativas. Putnam cree que lo más pragmático es no dejarse desalentar por tal situación y seguir propugnando una “concepción racional de la racionalidad”, seguir defendiendo algún tipo de verdad-límite desde los valores de nuestra tradición cultural. Eso no sería posible para movimientos como el estructuralismo francés, que aprovechan -siempre según Putnam- la problemática actual para proclamar la indigencia de la razón. Tal actitud estaría ya potencialmente contenida en los textos de Marx, Nietzsche y Freud, de manera que una lectura demasiado “irracionalista” de los mismos puede conducir al relativismo. (Es oportuno aclarar que no nos importa tanto la posición filosófica del autor Hilary Putnam -el cual por

cierto ha revisado en los últimos tiempos muchas de las ideas expuestas en 1981 en *Razón, verdad e historia*- como el valor de referente que tiene aquel escrito para evaluar el alcance de la acusación de “relativismo”, la cual no cabe duda de que ha obtenido cierto éxito)

Y sin embargo, hay algo en los irracionalistas que les otorga cierto crédito, reconoce Putnam. Han entendido perfectamente que no hay un corpus de principios morales de carácter ahistórico que nos permita definir de una vez por todas hacia donde vamos y, sobre todo, hacia donde debemos ir. No hay invariantes históricos, desde luego, pero eso no lo reduce todo a ideología o *zeitgeist*.

“Es necesario adoptar la misma línea con respecto a la racionalidad, y afirmar que lo que determina que una creencia sea racional no son las normas de racionalidad de tal o cual cultura, sino una *teoría ideal* de la racionalidad, una teoría que nos ofrecería las condiciones necesarias y suficientes para que una creencia sea racional en las circunstancias relevantes y en cualquier mundo posible.”³⁷⁷

Todo arranca de un estado de cosas que, en realidad, ya estaba previsto en el kantismo: la caída del realismo ingenuo o de la teoría de la verdad-correspondencia. Tal desmoronamiento afecta de lleno a eso que desde Heidegger llamamos “metafísica de la representación”. La representación, como sabemos, cuenta con un esencial elemento constitutivo cual es la intención, lo que nos lleva directamente a plantearnos la cuestión de la relación mente-mundo; en otros términos, estamos a vueltas con el problema de la referencia.

Para explicarlo, Putnam se sirve dos ejemplos. El primero es muy típico de la ciencia-ficción: se trata del caso de “los cerebros en una cubeta”, que alimenta la polémica del escepticismo respecto a la posibilidad de demostrar que los pensamientos se refieren a cosas. El caso sustituye al genio maligno de Descartes por un científico genial y perverso que jugaría a provocar sensaciones en cerebros sin vida normal. Ciertamente, parece que no podemos asegurar que no nos encontremos en dicha situación o, lo que es lo mismo, que nuestras proposiciones vayan referidas a un mundo real.

“Cuando se menciona esta especie de posibilidad en una clase de Teoría del Conocimiento, el propósito no es otro que suscitar de un modo moderno el clásico problema del escepticismo con respecto al mundo externo (*¿cómo podría usted saber que no se halla en esa situación?*) Pero esta situación es también un útil recurso para suscitar cuestiones en torno a la relación mente-mundo.”³⁷⁸

Más interesante es quizás el caso del Test de Turing, que se presenta como definitivo para determinar si existen estados de conciencia. Nosotros suponemos por sentido común que el hecho de que una máquina -los ordenadores son objeto predilecto del Test- hable de manzanas no implica, *in sensu strictu*, que se refiera a manzanas. Es más, Putnam afirma que es imposible que la máquina se refiera a cosas; sólo crea una ilusión de referencia y de significado.

¿A dónde quiere ir Putnam a parar? Se trata de demostrar que son falsas las “teorías mágicas” de la referencia. En otras palabras, que el hecho de que existan conciencias no permite deducir que los conceptos vayan intrínsecamente referidos a las cosas. Por eso los cerebros en una cubeta no logran referir y la máquina que supera el Test de Turing sólo “simula” que sabe pensar. Todo esto debe servirnos para hacernos idea de un fenómeno esencial: el significado ha estallado en nuestro tiempo. Es por eso que hoy se manejan diversos conceptos como “intensión” o “mundo nocional”. Todo es producto de lo mismo:

“En mi opinión, creer que alguna correspondencia es precisa e intrínsecamente la referencia (no como resultado de nuestros constreñimientos operacionales y teóricos, o de nuestras intenciones, sino como un hecho metafísico *último*) viene a ser lo mismo que mantener una teoría mágica de la referencia. Desde tal perspectiva, la propia referencia se convierte en lo que Locke llamó *forma substancial* (una entidad que pertenece intrínsecamente a cierto nombre)”³⁷⁹

Esta perspectiva mágica no ha sido abandonada del todo. Putnam se lamenta de ello porque la supervivencia del “realismo metafísico” ha alimentado un debate que juzga obsoleto. Esta perspectiva sostiene una concepción de la verdad que podemos caracterizar como del “Ojo de Dios”. La verdad resultaría de la correspondencia entre ideas y cosas, lo cual supone creer en la posibilidad de encontrar una descripción literal y completa del mundo. Tal descripción tendría los atributos de “única”, ya que el mundo es una totalidad fija de objetos extramentales, lo que convierte en errática o en “retórica” cualquier “interpretación”.

Esta concepción, denominada “externalista” es rival de la llamada “internalista”, desde la cual sólo nos podemos referir a lo real desde dentro de un cierto marco teórico o esquema valorativo. Desde el internalismo no cabe el Ojo de Dios, pues lo verdadero no resulta de la adecuación de nuestros pensamientos a ciertas entidades ajenas al discurso, sino de la coherencia de las experiencias dentro de un orden de creencias. Putnam no tiene inconveniente en decantarse:

“Pero un signo empleado de un modo determinado por una determinada comunidad de usuarios puede corresponder a determinados objetos *dentro del esquema conceptual de esos usuarios*. Los objetos no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Desmenuzamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo, y puesto que tanto los objetos como los símbolos son internos al esquema descriptivo, es posible indicar cómo se emparejan.”³⁸⁰

No hay duda de que la influencia sobre la filosofía actual -no sólo sobre la proveniente de la tradición analítica- del segundo Wittgenstein, que supera con las *Investigaciones filosóficas* las aporías del *Tractatus*³⁸¹, es inmensa. Lo que nos interesa es entender que, para Putnam, el hecho de no admitir que sea el “mundo” y no los sujetos pensantes quien organiza lo real no condena al internalismo a ser relativista. Ese es el peligro en el que -piensa- caerían autores como Foucault, pero cree posible salir de él. No se trata de que no haya nada fuera del discurso -en este caso el conocimiento sería sólo relato-, sino de que no hay algo a lo que podamos llamar realidad que no se nos presente de alguna forma configurado por nuestros conceptos. Si esto es así, tampoco habrá realidad que admita una sola descripción, independiente de nuestros marcos conceptuales. Así, frente a concepciones de realismo trasnochado, Putnam afirma la irreductibilidad del “valor” al “hecho” (y viceversa):

“Lo que quiero resaltar aquí (...) es la dependencia del mundo empírico con respecto a nuestros criterios de aceptabilidad racional. Lo que trato de afirmar es que hasta para tener un mundo empírico debemos tener criterios de racionalidad, y que estos revelan parte de nuestra concepción de una inteligencia especulativa óptima. En resumen, estoy afirmando que el *mundo real* depende de nuestros valores (y, una vez más, también al contrario).”³⁸²

Puestos a distanciarlo de los “relativistas”, debemos advertir que para Putnam es prioritario sostener algún tipo de objetividad, pues sólo entonces será lícito -siempre según Putnam- seguir preguntando por la verdad de un enunciado. El problema nos lo encontramos cuando ya no podemos contestar a la pregunta desde la teoría de la correspondencia. Es aquí donde recurre a Kant:

“La única respuesta que se puede extraer de los escritos de Kant es, como he dicho, ésta: un fragmento de conocimiento (es decir, un *enunciado verdadero*) es un enunciado que aceptaría un ser racional, a partir de una cantidad suficiente de experiencia de la clase que los seres con nuestra naturaleza pueden obtener efectivamente. Ni tenemos acceso ni podemos concebir la *verdad* en cualquier otro sentido. *La verdad es bondad última de ajuste.*”³⁸³

La conclusión es que la teoría crítica puso las cosas en su sitio cuando demostró la imposibilidad de satisfacer la ilusión dogmática del Ojo de Dios. El Kant de la Dialéctica reconocía lo que de humano había en esa pretensión de ver el orden empírico acorde al de los valores en un mundo reconciliado por unas instituciones justas.

Claro que las consecuencias de la caída del Ojo de Dios han ido más allá de lo advertido por el kantismo. Putnam llega a afirmar que la filosofía ha terminado por hacerse “antiapriorista”, y recuerda en ese sentido la afirmación de W.V. Quine, para el cual “ningún enunciado es inmune a la revisión”. El ejemplo de Euclides, que consideraba “necesarias” ciertas verdades que hoy han sido racionalmente revisadas es muy socorrido. (Precisamente, fueron los pensadores de la francesa “Escuela del Concepto”, y en especial Gaston Bachelard, tan importante en la formación epistemológica de Foucault, quienes más trabajaron, que nosotros sepamos, sobre el discontinuismo en la historia de las ciencias antes de Kuhn. El ejemplo de Euclides es caro a Bachelard porque la transformación histórica de la noción de espacio demuestra que ni siquiera la matemática, ciencia axiomática, es ajena a la revisión.) Las conclusiones de Putnam al respecto son menos radicales que las de Quine, los epistemólogos franceses o Kuhn, pero hay algo de lo que nos han mostrado los “historicismos” que no se resuelve acudiendo a Kant. Dice Putnam:

“Aunque Kant exagera las acusaciones contra la noción de *a priori* tiene razón en un punto: nuestras nociones de racionalidad y revisabilidad racional no se fijan mediante algún manual de reglas inmutable, ni están inscritas en nuestra naturaleza trascendental (como Kant pensaba) por la excelente razón de que la propia idea de una naturaleza trascendental, una naturaleza que poseemos *nouménicamente* -sin tener en cuenta aquellos sistemas en los que podemos concebirnos histórica o biológicamente- carece de sentido.”³⁸⁴

b. Positivismo lógico contra anarquismo y relativismo.

La cuestión que Putnam define como externalismo contra internalismo tiene su concreción histórico-filosófica en dos movimientos que encarnan dos concepciones diferentes de la racionalidad y encabezan ese debate que Putnam declara obsoleto. (Veremos que la segunda, aún teniendo como protagonistas a Paul Feyerabend y Thomas Kuhn, salpica completamente a Foucault y demás “teóricos del poder”, como se expondrá en el siguiente apartado)

Cree Putnam que las dos corrientes nacen como respuestas erróneas a un mismo problema: la definición de la racionalidad. La empresa es difícil. Por eso surge quien, como los positivistas lógicos, cae en la tentación de afirmar una “teoría ideal de la racionalidad”, es decir, una teoría capaz de criterializar las condiciones de aceptabilidad racional para cualquier mundo posible. La otra tentación, en la que caen los relativistas, es la indolencia, ya que al remitir exclusivamente la racionalidad de una creencia a las normas contextuales se está renunciando a la posibilidad del juicio normativo general.

El positivismo lógico, surgido de la tradición analítica, partía de la premisa de que el método

científico agotaba la racionalidad. Así, se diría que los métodos de las matemáticas, la lógica y las ciencias empíricas alcanzarían valor de significación para sus enunciados, quedando reducidos los demás a la categoría de “pseudoenunciados” o “sinsentidos”. Obviamente, los positivistas no eran tan tontos como para desarmarse a la primera pregunta del tipo: “¿dónde reside la autoridad del que decide la bondad de una teoría?” El positivista sabía, dos mil quinientos años después del platónico “realismo de las Ideas”, que las prácticas que determinaban esa legitimidad estaban institucionalizadas, pero es precisamente en esa convicción inevitable donde el positivismo empieza a hacer aguas. Se nos dice que la verdad se remite a normas institucionalizadas, pero si no se demuestra que las prácticas de institucionalización son racionales, entonces no tenemos una verdadera teoría criterial de la verdad y, por tanto, no soportamos la embestida del relativista.

“...argumentar con respecto a la naturaleza de la racionalidad (la tarea *par excellence* de los filósofos) es una actividad que presupone una noción de justificación más amplia que la positivista y, en realidad, más amplia que la noción de racionalidad criterial institucionalizada.”³⁸⁵

La estrechez del planteamiento positivista tiene que ver con la equívoca noción de “hecho” que arrastra su concepción de la racionalidad.

Lo que Putnam plantea a este respecto tiene mucho que ver con el fenómeno de escisión de esferas que Max Weber diagnosticó en su momento como característico de la modernidad. Para Putnam, es un mal que está en el ambiente y que arrastra consecuencias nefastas:

“La opinión según la cual no hay base objetiva para decidir si las cosas son buenas o malas, o mejores o peores, se ha convertido en algo *institucionalizado*.”³⁸⁶

Este prejuicio es poco menos que la condición de posibilidad del positivismo, que aquí se muestra más que nunca hijo del realismo metafísico. Como si los procedimientos de acceso a la verdad y los enunciados que extraemos no presupusieran valores, el positivista cree poder obviar algo importantísimo, que lo verdadero existe por relación al *standard* de aceptabilidad racional al que nos adherimos. No se trata de renunciar a emparejar nuestros enunciados con el mundo empírico, sino de reconocer que la noción misma de “mundo empírico” vive en relación con nuestros criterios de aceptabilidad racional. Esto equivale a decir que el mundo depende de nuestros valores de igual manera que nuestros valores dependen del mundo.

¿Se deriva de esto que no podemos decidir si tal concepción de la racionalidad es mejor o más racional que otra? En absoluto; sólo significa que hay distintas concepciones de la razón y que no disponemos - al menos no ahora mismo- de una “canónica”, neutral o autotransparente a la cual aferrarnos.

Es justamente ésa la respuesta que no podría dar el “relativista”, como Putnam denomina a Kuhn y a toda una serie de autores que presuntamente se le asimilan. Putnam no parece tener problemas en reconocer la relevancia de *La estructura de las revoluciones científicas*, considerando como auténticos hallazgos las nociones de “paradigma”, “ciencia normal” o “revolución científica”. Pero lo que verdaderamente caracteriza al discurso kuhniano es la importancia que le otorga a los determinantes irracionales en el terreno de la aceptación científica. Es ahí donde Putnam encuentra los paralelismos con Paul Feyerabend y su *Contra el método*. (Ya entonces nos adelanta que también

ve a Foucault en esa tesitura, la cual cuestionaría la legitimidad del discurso moderno de la razón por considerarlo fraudulento desde su base) Pero quizá, cuando acudimos a los textos, lo que a nosotros nos llama la atención de Kuhn no es tanto el callejón sin salida al que parece conducir su historia del saber, sino las convicciones asentadas que su mirada pone en duda. Dice Kuhn:

“La investigación histórica misma que muestra las dificultades para aislar inventos y descubrimientos individuales proporciona bases para abrigar dudas profundas sobre el proceso de acumulación, por medio del que se creía que habían surgido esas contribuciones individuales a la ciencia.

El resultado de todas estas dudas y dificultades es una revolución historiográfica en el estudio de la ciencia, aunque una revolución que se encuentra todavía en sus primeras etapas. Gradualmente, y a menudo sin darse cuenta cabal de que lo están haciendo así, algunos historiadores de las ciencias han comenzado a plantear nuevos tipos de preguntas y a trazar líneas de desarrollo diferentes para las ciencias que, frecuentemente, nada tienen de acumulativas. En lugar de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia más antigua a nuestro caudal de conocimientos, tratan de poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época.”³⁸⁷

Consecuencia de esto es el recurso a lo que Putnam llama “determinantes irracionales” para explicar los motivos de la elección de un paradigma u otro. No cabe duda que la visión de Kuhn desemboca en un lugar que puede transmitir cierto desánimo intelectual, pero su argumentación es más compleja de lo que nos intenta hacer ver el capítulo quinto de *Razón, verdad e historia*:

“El hombre que establece como premisa un paradigma, mientras arguye en su defensa puede, no obstante, proporcionar una muestra clara de lo que será la práctica científica para quienes adopten la nueva visión de la naturaleza. Esa muestra puede ser inmensamente persuasiva y, con frecuencia, incluso apremiante. Sin embargo, sea cual fuere su fuerza, el *status* del argumento circular es sólo el de la persuasión. No puede hacerse apremiante, lógica ni probablemente, para quienes rehúsan entrar en el círculo. Las premisas y valores compartidos por las dos partes de un debate sobre paradigmas no son suficientemente amplios para ello. Como en las revoluciones políticas sucede en la elección de un paradigma: no hay ninguna norma más elevada que la aceptación de la comunidad pertinente. Para descubrir cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, tendremos, por consiguiente, que examinar no sólo el efecto de la naturaleza y la lógica, sino también las técnicas de argumentación persuasiva, efectivas dentro de los grupos muy especiales que constituyen la comunidad de científicos.”³⁸⁸

Desde esta perspectiva se hace fuerte la afamada teoría de la “inconmensurabilidad de los paradigmas”, que sostiene que cada contexto histórico-cultural produce un modelo particular de racionalidad, lo que nos aboca a la imposibilidad de establecer una *koiné* capaz de hacer de traductora entre los distintos paradigmas. No es exagerado decir que, para Kuhn, un nuevo paradigma en el ámbito científico equivale a un “nuevo mundo”:

“Guiados por un nuevo paradigma, los científicos adoptan nuevos instrumentos y buscan en lugares nuevos. Lo que es todavía más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes. Es algo así como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, se les unen otros objetos desconocidos. Por supuesto, no sucede nada de eso: no hay transplatación geográfica; fuera del laboratorio, la vida cotidiana continúa como antes. Sin embargo, los cambios de paradigmas hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir, que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente.”³⁸⁹

La recepción que hace Putnam de textos como éste es demoledora:

“La tesis de la inconmensurabilidad afirma que los términos utilizados por otra cultura (pongamos por caso el

término *temperatura*, tal como lo utilizó un científico del siglo diecisiete) no pueden hacerse equivalentes en significado o referencia con ninguno de *nuestros* términos o expresiones. Como dijo Kuhn, los científicos que se hallan bajo paradigmas diferentes habitan *mundos diferentes*. La palabra *electrón*, tal como se utilizó alrededor de 1900, se refería a objetos de un *mundo*. Pero tal como se utiliza hoy, se refiere a objetos de un *mundo* completamente distinto. (...) En resumen, si Feyerabend (y Kuhn en sus tesis más radicales con respecto a la inconmensurabilidad) estuviera en lo cierto, sólo podríamos caracterizar a los miembros de otras culturas, incluyendo a los científicos del siglo diecisiete, como animales que producen respuesta a estímulos (incluyendo entre estos a aquellos ruidos que, curiosamente, se parecen al inglés o al italiano). Decir que Galileo poseía nociones que son *inconmensurables* con las nuestras, *para seguidamente describirlas con detalle*, es algo totalmente incoherente.”³⁹⁰

La argumentación de Putnam con respecto a las nociones de “temperatura” y “electrón” o a la ciencia de Galileo parecen aplastantes. Podríamos decir que es una cuestión de “sentido común” -Putnam recurre mucho a esa noción-: si disponemos de manuales de traducción, es decir, de historias de la ciencia que “funcionan”, entonces no hay inconmensurabilidad que valga. La pregunta es inmediata: ¿cómo podemos saber que un manual funciona realmente?

“Es un hecho constitutivo acerca de la experiencia humana, en un mundo en el que diferentes culturas interactúan a lo largo de la historia -aunque individualmente sufran cambios más lentos o más rápidos que nosotros- que somos capaces -y es cuestión de experiencia humana universal- de interpretar las creencias, los deseos y las preferencias de los demás de forma que *todas* tengan algún sentido.”³⁹¹

Si Putnam tiene razón, entonces la concepción kuhniana es escandalosamente inconsistente. Que nuestras concepciones difieran de las de un físico del XVII no quiere decir que sean ininteligibles; precisamente por eso hablamos de “traducir”.

Aquí la respuesta de Putnam a la algarada relativista no va más allá de la ya tradicional visión empática de las ciencias humanas:

“Nuestras concepciones fundamentales no comprometen a tratar como personas no sólo a nuestras porciones espacio-temporales presentes, sino también a nuestros propios pasados, a nuestros ancestros, y a los miembros de las demás culturas, tanto pasadas como presentes, y como he argumentado, esto significa atribuirles referencias y conceptos compartidos, por muy diferentes que sean las *concepciones* que les atribuyamos.”³⁹²

Putnam no parece percatarse -o simplemente la obvia- de que son justamente las presuposiciones que, a modo de evidencias o certezas “naturales”, contienen tradiciones como la empática, las que han sufrido un terremoto con *La estructura de las revoluciones científicas* o *Las palabras y las cosas*.

El gesto de acudir al “sentido común”, que kuhnianamente hablando sería lo menos interparadigmático que existe, es similar al que a continuación utiliza para mostrar lo paradójico del relativismo. Es tan simple como decir que la afirmación de que todo es relativo, tiene status de relativa en sí misma, lo que deniega su evidente pretensión de ser reconocida como universal. Para poner al día este viejo razonamiento utilizado contra Protágoras, Putnam recurre a la denuncia wittgensteniana del “solipsismo metodológico”:

“El argumento de Wittgenstein me parece un argumento excelente contra el relativismo en general. Consiste en que, en última instancia, el relativista no puede dar ningún sentido a la distinción entre *estar en lo cierto* y *creer que se está en lo cierto*, y esto significa que, al fin y al cabo, no hay diferencia alguna entre *afirmar* o *pensar*, por una parte y *producir ruidos* o *imágenes mentales*, por otra. Pero esto significa que (según esta concepción) yo no soy un *ser que piensa*, sino un mero animal. Mantener esta posición nos compromete con una especie de suicidio mental.”³⁹³

Así, el problema del relativista no está en que niegue la posibilidad de obtener un criterio universal de verdad, es que incluso tiene que negar la posibilidad de que los enunciados se refieran a algo. En última instancia, Putnam parece sugerir que los actuales relativistas son intelectualmente cobardes, pues no tienen las agallas que en su día tuvo “el viejo Protágoras” para proclamar su escepticismo. Es como si Foucault, Kuhn y compañía, al advertir las consecuencias de sus propias teorías de ruptura con la racionalidad, se asustaran y prefirieran dejar en suspenso el capítulo de conclusiones.

¿Y por que toda esta puesta al día del viejo relativismo, que no haría sino actualizar a Protágoras con nociones nuevas como “discurso” o “paradigma”? En el fondo, es el mismo lastre de cientificismo decimonónico que se advertía en el positivismo lógico, nos dice Putnam. En el primer caso, se sigue jugando con el espíritu de Frege, quien con su famoso algoritmo creyó poder reducir toda la lógica -también la inductiva- a pura formalización. El fracaso del proyecto de Frege no tardó en hacerse patente. pues bien, algo de ese cientificismo, en este caso vinculado a la antropología., pervive según Putnam en los relativistas.

“La teoría que afirma que la racionalidad se define por un programa computacional ideal es una teoría científica inspirada por las ciencias exactas; la que afirma que se define simplemente por normas culturales locales es una teoría científica inspirada por la antropología.”³⁹⁴

Esa influencia cientifista conduce a actitudes reduccionistas. Algo de eso puede encontrarse en un autor tan del XIX como Nietzsche: toda verdad oculta fuerzas peligrosas, toda legitimación racional es de alguna forma política. Foucault es para Putnam heredero directo de ese reduccionismo.

A nosotros nos suena a muy oída esa acusación de reduccionismo. Decir que en Nietzsche -y en todos los que han seguido su camino- la verdad se reduce a relaciones de poder, supone efectuar un gesto similar al que nos encontramos cuando nos reducen a Kuhn al relativismo de Protágoras. Pero hay que ser muy ingenuo para creer que dejamos de toparnos en todas partes con estos autores “de ruptura” por el hecho de decir que la idea de que la verdad enmascara poder y la de que todo es relativo son afirmaciones que se autorrefutan. El caso es que siguen diciéndonos cosas después de leer a Putnam. Y eso es así porque el problema no lo tiene el reduccionista, sino el que lee los textos y no es capaz de ver tras ellos sino la barbarie de la irracionalidad. De igual manera que Nietzsche sería un autor muy poco interesante si las implicaciones de su obra pudieran reducirse al *Mein Kampf*, no tendría lógica el revuelo formado por *La estructura de las revoluciones científicas* o las obras de Foucault si pudiésemos superar el desafío que lanzan a la legitimidad de tantos y tantos valores con contraargumentos tan simplistas como los que Putnam utiliza. Además, en el caso de Foucault, que es el que nos interesa especialmente, basta escuchar al propio autor como algo más que el producto de una “moda *parisien*” para entender que su analítica del poder es mucho más compleja y consistente de lo que Putnam pretende. Dice Foucault:

“Pero cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad no quiero decir de ningún modo que los juegos de verdad no sean más que relaciones de poder -esto sería una caricatura terrible-. Lo que me interesa es, como ya he dicho, saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en marcha y estar ligados a relaciones de poder. (...) Que las matemáticas estén ligadas, por ejemplo, -de una forma por otra parte muy distinta de la psiquiatría- a estructuras de poder, se debe en cierta medida a la forma en que son enseñadas, a la forma en que se organiza el consenso de los

matemáticos, a cómo funcionan en circuito cerrado, a sus valores, a cómo se determina lo que está bien (verdadero) y lo que está mal (falso) en matemáticas, etc. Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas sean exclusivamente juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado de una cierta manera, y sin que ello merme su validez, a juegos e instituciones de poder.”³⁹⁵

Otra contraargumentación interesante nos la brinda Paul Veyne, quien considera literalmente una “pérdida de tiempo” el hacer caso de este tipo de acusaciones de corte socrático, ya que el campo conceptual que se abre desde discursos como el foucaultiano es irreductible a marcos de sentido tan arcaicos como el de la dicotomía “defensor de la racionalidad / irracionalista”, en la que parece moverse Putnam. Dice Veyne:

“Un relativista estima que los hombres, a lo largo de los siglos, han pensado cosas distintas *del mismo* objeto: *Sobre el Hombre, sobre lo Bello, unos han pensado una cosa y, en otra época, otros han pensado otras; ¡vaya usted a saber lo que es cierto!* Esto, para nuestro autor, son ganas de sufrir por nada, porque precisamente la cuestión que se debate no es la misma en una época u otra.”³⁹⁶

Lo que de ninguna manera debemos aceptarle a Putnam -ni a ningún otro autor- es esa asimilación de todas estas teorías a la tradición positivista. El esquema weberiano, al que Putnam recurre para justificar esa maniobra, resulta poco convincente por omniabarcante para aplicárselo a estos filósofos. La idea es que nos hemos hecho demasiado subjetivistas en ética porque, no pudiendo reducirla a la objetividad de los saberes físico-matemáticos, hemos escindido drásticamente los dos ámbitos. El gesto, según Max Weber, es constitutivo dentro del movimiento de la modernidad, pero es dudoso que los textos de Foucault surjan de la resignación ante el “politeísmo axiológico”. Está muy bien que Putnam tampoco se resigne; creemos que tiene razón cuando dice que el hecho de que los valores no sean reducibles al discurso científico-técnico porque son “proyecciones” de la razón no nos condena al radical subjetivismo. Pero lo dudoso es que Foucault sea subjetivista -más bien es todo lo contrario-. Por otra parte, el recurso de Putnam al esquema weberiano no parece abarcar tantas implicaciones como por ejemplo en la teoría crítica. Un weberiano como Adorno jamás habría tratado de defender los valores de la racionalidad desde nociones tan caras a Putnam como la del sentido común o la empatía.

Quizá no haya motivos para hacernos kuhnianos, pero tampoco vemos que se cierren las heridas que abrieron sus ideas.

c. La razón y la historia. El caso Foucault.

Como sabemos, Putnam llama “historiador relativista” a Foucault. Entiende que sus obras de los años sesenta tratan de delatar todo el entramado ideológico respecto a la salud y la enfermedad que se asocia al nacimiento de la clínica o la evolución de los centros de reclusión. Su argumentación empieza a hacerse más osada cuando interpreta que, según Foucault, es un prejuicio ideológico el que nos hace creer que la moderna clínica es lo más adecuado para tratar a los pacientes. Con ello se nos está sugiriendo algo de más alcance: es igualmente un prejuicio lo que nos hace digerir el discurso emancipatorio que incorporan los relatos sobre el triunfo del espíritu liberal e individualista en la modernidad.

“Foucault está insinuando que las creencias que se mantenían en el pasado reciente y, por implicación, las que hoy mismo mantenemos, no son más racionales que la creencia medieval en el derecho divino de los reyes.”³⁹⁷

Como ya dijimos anteriormente, Putnam ve en los llamados “pensadores de la sospecha” el origen de este tipo de planteamientos que, obviamente, no serían privativos de Foucault. Desde esta tradición, nuestros valores no serían sino el reflejo de instancias irracionales -léase el interés de clase en Marx, la voluntad de poder en Nietzsche o el inconsciente en Freud-.

“Por debajo de lo que nos complacemos en considerar como nuestras intuiciones espirituales y morales más profundas se encuentra un hervidero de impulsos de poder, intereses económicos y fantasías egoístas. Esta opinión es hoy mordiente del relativismo.”³⁹⁸

En realidad, Putnam sospecha de todas esas líneas de pensamiento a las que vagamente - como en el caso de Karl Popper- se ha denominado “historicismos”. El origen es Hegel, responsable de la idea de que la Razón se construye y transforma en la historia. Ciertamente, existe según Putnam un riesgo de relativismo en la doctrina hegeliana, pero conviene recordar cómo el propio Hegel se blindó contra ese riesgo al salvar la trascendencia del espíritu que camina hacia su autoconciencia. En otras palabras, desde el hegelianismo la Razón le da sentido a la historia.

Ni que decir tiene que Foucault entra de lleno dentro de esa órbita de hegelianismo descarriado que habría que combatir.

“Foucault intenta mostrarnos que toda cultura vive, piensa, observa y hace el amor mediante un conjunto de presuposiciones directivas cuyos determinantes son no racionales. Si las ideologías precedentes nos parecen hoy *irracionales* es porque las juzgamos a partir de nuestra noción de racionalidad, limitada culturalmente.”³⁹⁹

Putnam intuye que a la base de lo que él considera el planteamiento foucaultiano no sólo se encuentra la consigna de prudencia histórica -cuidado con tachar de irracionales las creencias de otras épocas-; es que se está atacando toda una gran concepción de la racionalidad.

Una vez más, Putnam sitúa a Foucault al nivel de esos antropólogos incapaces de entender que sus meritorios descubrimientos respecto a la circunstancialidad de las creencias no convierte los valores en mera cuestión de gusto u opinión. Por decirlo de otra manera: la verdad se da de forma contextual, pero no se reduce a los límites de cada contexto. Claro que, siempre según Putnam, lo que interesa a Foucault no es “hacer justicia” a creencias exóticas tratando de explicar que son tan racionales como las nuestras, sino más bien demostrar que los determinantes de las prácticas que consideramos racionales son de naturaleza irracional.

Vemos entonces como, después de haber reconocido que el relativismo de Foucault es menos simplista que el tradicional, la vacuna utilizada para combatirlo es la de siempre:

“...la tentación es caer en la trampa de concluir que todo argumento racional es una mera racionalización y, a pesar de eso, seguir *argumentando racionalmente* en favor de esa posición.”⁴⁰⁰

Análogamente:

“...el relativista moderno, si fuera consistente (¿y cómo podría mantener *consistentemente* una doctrina que

convierte la noción de consistencia en un sinsentido?) debería acabar considerando sus propias preferencias como meras expresiones emotivas.”⁴⁰¹

d. Defensa de la racionalidad falible.

Muy inconsecuente sería Putnam si se conformara con mostrar los peligros del relativismo sin mostrarnos además la vía de un criterio resistente al vértigo de la *doxa*, a la vez que capaz de sobrevivir en la era donde, como el propio Putnam reconoce, ha caído las teorías criteriales de la verdad. La solución de Putnam parece apelar al “sentido común”:

“Pero el hecho de que no haya un medio universalmente satisfactorio para resolver toda disputa no muestra que en cada caso no haya soluciones mejores y peores. La mayoría de nosotros pensamos que el catolicismo de John Cardinal Newman era un tanto obsesivo; y la mayoría de los filósofos creen que Rudolf Carnap, pese a no ser un filósofo endeble, empleó muchos argumentos endebles. El que emitamos estos juicios muestra que tenemos una idea regulativa de lo que debe ser un intelecto justo, despierto y equilibrado, y que creemos que hay medios para ponderar cómo y por qué ciertos pensadores no alcanzan ese ideal.”⁴⁰²

Es difícil discutirle a Putnam su argumentación. Lo que no está tan claro es que nos sirva para resolver el problema que nos ocupa -la posibilidad de una teoría de la racionalidad- y mucho menos para olvidar el gesto filosófico de los “relativistas”. La maniobra consistente en reducir a todos los herederos de Nietzsche a puro benthamismo -la razón es esclava de las pasiones y, en consecuencia, todo valor es ideológico o proviene de una “racionalización”- se cae por su propio peso porque no sirve para advertir las implicaciones de *Así habló Zaratustra* ni mucho menos las de *La voluntad de saber*.

Según Putnam, ese tipo de planteamientos serían también en cierto sentido aplicables a los textos de Max Weber, al que acusa de defender una posición “mayoritarista”. Weber sería culpable de haber legitimado la escisión entre hechos y valores, aportando un enfoque desde el que se desmoronaría la pretensión de objetividad respecto de los juicios de valor. Así, habríamos de aceptar la imposibilidad de determinar un criterio universalmente válido desde el que dictaminar la corrección moral de las prácticas homosexuales, cosa que sí resultaría posible para con cualquier problema científico, donde parece que las respuestas pueden contar con un beneplácito general. (El ciudadano medio no se sorprendería demasiado con una cabecera de diario del tipo: “Solucionado el problema de la repentina extinción de los dinosaurios”, pero le chocaría más otro como “Se descubre que los homosexuales no son malvados”) Para Putnam, Weber no es capaz de salir de un tópico muy poco consistente:

“El argumento de Weber es, de forma velada, un argumento mayoritarista: apela al hecho de que podemos obtener el acuerdo de la gente culta en relación con la *ciencia positiva*, mientras que no podemos obtener tal acuerdo con respecto a los valores éticos.”⁴⁰³

La réplica putnamiana tampoco parece discutible: el hecho de que un juicio no se pueda “probar” satisfactoriamente para todos, no condena a la irracionalidad a dicho juicio ni mucho menos niega la capacidad de juzgar. Que, como parece sugerir Putnam, Weber extraiga

implicaciones relativistas, es algo que no nos corresponde discutir aquí. Pero lo que no podemos aceptar es que la complejidad del pensamiento de Foucault se deje atrapar por este esquema de disociación de hecho y valor.

Y es que, para Putnam, el enfoque del positivismo lógico, que soñó con un mundo de hechos en bruto, como si los valores pudieran quedar fuera del mobiliario del mundo, bebe en el fondo del mismo agua que aquel según el cual los valores no son sino proyecciones racionalizadas de determinantes irracionales. Para Putnam, hay una interrelación profunda entre la teoría de la verdad y la teoría de lo bueno. Ahora bien, precisamente porque se habla de valores, se reconoce la necesidad de determinar lo verdadero en base a las condiciones de aceptabilidad racional, que -dada la tradición de la que proviene Putnam- suprimen muchos viejos sueños dogmáticos respecto a la teoría de lo bueno. En otras palabras, como él mismo reconoce, no hay lo que en filosofía llamamos un “fundamento” para esta concepción. Putnam cree, eso sí, que sólo podemos proponer un criterio más racional si operamos dentro de la racionalidad misma, cuyas pautas vienen marcadas por la cultura occidental, a la cual pertenecemos; análogamente, sólo escaparemos al infierno solipsista en la medida en que no formemos parte de un “diálogo genuinamente humano”, un diálogo que no podría ser un fin en sí mismo:

“Pero la afirmación de que *sólo existe el diálogo*, ¿difiere en algo del relativismo que se autorrefuta, discutido en el capítulo 5? El mismo hecho de que hablemos de nuestras diferentes concepciones como diferentes concepciones de la *racionalidad* postula un *Grenz, begriff*, un concepto límite de verdad ideal.”⁴⁰⁴

No es nuestro objetivo demostrar que el pensamiento de Putnam hace aguas -eso no estamos en condiciones de decirlo-, sino hacer ver que su discurso, en todo aquello que se apoya en la acusación de relativismo a ciertos autores, y en especial a Foucault, no abre una senda que merezca la pena seguir. No se trata tampoco de defender de esa acusación a Kuhn y Feyerabend, a los que no consideramos propiamente como “teorizadores del poder”; pero en el caso de que doctrinas como la kuhniiana de la inconmensurabilidad de los paradigmas condujeran a lo que Putnam llama relativismo, consideraríamos inaceptable meterlas en el mismo saco que a las de Nietzsche o Foucault y, por ende, las de Heidegger, el Spinoza de Negri, la deconstrucción de Derrida o las teorías postmodernas. Entendemos que no es muy diferente el orden de razonamiento respecto a tal problemática de Karl Otto Apel cuando denuncia la “crítica total de la Razón” o del Habermas de *El discurso filosófico de la modernidad*, donde se refiere a los “pensadores neoconservadores”.

Volviendo a Putnam, estamos muy lejos de interpretar como relativista la apuesta de Foucault contra los “universales antropológicos”, una consigna de orden metodológico que el filósofo francés respeta escrupulosamente. Es más bien Putnam quien parece caer en ese tópico de interpretación, pero no nos explica porque Foucault no tiene razón, más bien se conforma con desear que no la tenga. Es aceptable la actitud de defenderse del relativismo historicista afirmando que, aunque la noción de fotosíntesis no tenga ahora el mismo contenido que en el XVII, podemos establecer un orden de comprensión porque el concepto parece que es el mismo. El problema llega cuando Putnam, en pro de legitimar el estatuto de su discurso, apela al sentido común o a la teoría de la empatía. El sentido común me dice que me caeré si salto por la ventana, es decir, que no quedaré suspendido en el aire aunque no tenga una concepción newtoniana de la gravedad. Esto es una obviedad; lo que no está claro es que inutilice todo el discurso “relativista”. Putnam, una vez ha empezado asumiendo la caída de los viejos fundamentacionismos, sabe que es problemático

sostener su crítica desde una “afirmación fuerte” del sujeto trascendental kantiano. Sin embargo, cuando los sustituye por la caridad interpretativa -“debo suponer que son hombres los que dijeron esto”- o por el sentido común, está presuponiendo una noción de sujeto pensante que tiene valor universalizable y debe por tanto compartirse.

Si por algo es importante Kuhn es porque, desde su campo de estudio, ha puesto en cuestión ese tipo de universales que Putnam trata a su manera de rescatar. Pero cuidado, no se niega el sentido común, sino el que la evidencia de que no nos suspendemos en el aire nos valga como metateoría justificatoria. ¿Que el mundo empírico o de los hechos y objetos presupone valores? Sin duda. Pero el hecho de que se actúe en base a una serie de presuposiciones que existen como condiciones de posibilidad no implica que tengamos el criterio para distinguir las versiones del mundo “buenas” de las “malas”. En otras palabras, el sentido común está formado por creencias que han venido “funcionando” en el tiempo; pero eso, por muy pragmatistas que nos pongamos, no soluciona el problema planteado por quien niega la existencia de una teoría interparadigmática de lo bueno y de la racionalidad.

Ese órdago contra los universales no podría nunca reducirse a relativismo en Foucault, quien bajo el pseudónimo de M.Florence nos aclara ese extremo:

“... negar los universales de *locura, delincuencia o sexualidad* no significa que estas nociones no remitan a nada, ni son simplemente quimeras inventadas por el interés de una causa dudosa. Sin embargo, esta negativa supone más que la simple observación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias: obliga a preguntarse sobre las condiciones que hacen posible, según las reglas del decir verdad, reconocer a un sujeto como mentalmente enfermo o provocar que los sujetos reconozcan la parte esencial de ellos mismos en la modalidad de su deseo sexual.”⁴⁰⁵

¿Por qué sucumbir a eso que Veyne llama “ganas de sufrir por nada”? La acusación de relativismo, de indigencia absoluta para plantear la conveniencia de unos criterios sobre otros, es del todo insuficiente para saldar cuentas no sólo con un autor, sino con toda una tradición de pensamiento que deliberadamente prescinde de ofrecer una imagen unitaria de la racionalidad. Se le llame a eso pensamiento postmetafísico o de la multiplicidad, albergue cada uno de sus discursos las aporías que encontremos, no hay razón suficiente para considerar abocado al fracaso cualquier movimiento que apueste por vincular los procesos de emergencia de lo verdadero a las relaciones de poder, se den éstas al nivel de las prácticas discursivas o al de las que no lo son. Creemos haber explicitado suficientemente el trayecto argumental que lleva a un “enemigo” de las tradiciones que nos interesan hasta el descrédito del discurso foucaultiano; creemos haber demostrado cómo la problemática filosófica dentro de la cual se mueve Putnam es perfectamente elucidada por el propio autor -la necesidad de posicionarse en favor de un nuevo criterio de verdad no fundamentacionista en un momento en que el mapa de la razón no está completo-, pero también entendemos que el salto que da Putnam desde el planteamiento de dicha problemática hasta la acusación de relativismo a Foucault se produce en el vacío. Alguien tan cercano a Foucault por muchos motivos como fue Maurice Blanchot lanza una mirada sumamente clarificadora sobre este asunto apenas un año después de la muerte de aquél. Su objetivo es hacernos entender que el hecho de sostener -sin duda en la línea de Nietzsche- una relación problemática con el concepto de verdad no es un defecto ni el camino hacia el nihilismo pasivo o a la anemia moral y política. El defecto es más bien de aquellos que se relacionan con la verdad de forma acrítica. Dice Blanchot:

“La verdad cuesta cara. No hace falta que recordemos a Nietzsche para estar seguros de ello. Así es como, ya desde *La arqueología del saber*, donde la ilusión de la autonomía del discurso parece complacernos tanto (ilusión que tal vez desilusionaría tanto a la literatura y al arte), se anuncian las relaciones múltiples del saber y del poder, y la obligación de tomar conciencia de los efectos políticos que produce en uno u otro momento de la historia el viejo deseo de discernir la verdad de la mentira. ¿Saber, poder, verdad? ¿Razón, exclusión, represión? Hay que conocer muy poco a Foucault para pensar que se contente con conceptos tan simples o asociaciones tan fáciles. Si decimos que la verdad es en sí misma un poder, no habremos adelantado gran cosa, pues el poder es un término cómodo para la polémica, pero casi inutilizable en tanto el análisis no le haya retirado su carácter de cajón de sastre. En cuanto a la razón, no se trata de que le ceda el sitio a la sinrazón. Lo que nos amenaza, como lo que nos es útil, no es tanto la razón como las diferentes formas de racionalidad, una acumulación acelerada de dispositivos racionales, un vértigo lógico de racionalizaciones que actúan y se emplean tanto en el sistema penitenciario como en el sistema hospitalario, y hasta en el sistema escolar.”

406

**II ¿OLVIDAR A FOUCAULT? UNA CRÍTICA DE LA
TEORÍA DEL PODER DESDE LA POSTMODERNIDAD
DE JEAN BAUDRILLARD**

I HISTORIA DE UN MALENTENDIDO: FOUCAULT Y BAUDRILLARD.

Algunos cruces de palabras

Jean Baudrillard estuvo en Valencia en los primeros días del otoño de 1997, invitado por el Ayuntamiento a través de la Fundación Tercer Milenio.⁴⁰⁷ Su etiqueta de postmoderno -y de francés-, el hecho de ser un filósofo relativamente muy leído en España gracias a las publicaciones de Anagrama, y el de haber derramado abundante tinta sobre la inminencia del 2000, le convertían en un conferenciante atractivo a los ojos del público. (Algunos seguramente esperaban un hombre de mayor estatura, más en la línea de lo que prometen -o simulan- los retratos que aparecen en las contraportadas de los libros de Anagrama) Cuando se le preguntó por la proclama que le lanzó al estrellato en 1977, ese “olvidar a Foucault” que le granjeó también fuertes antipatías entre los adeptos del maestro de Poitiers contestó que “sólo se trataba de una metáfora”, respuesta que le hemos escuchado en otras muchas ocasiones. No sería cuestión de “blanquear la historia del pensamiento”, como con cierta malicia se le podría insinuar -tomando una de sus propias consignas más habituales-, es decir, no había que literalmente “olvidarse de Foucault”. Se trataba de entender que toda su analítica, valiosa para habérselas con una cierta época, se había desfondado ya antes de que el propio Foucault la construyera. Mentando a Derrida dijo que había que proceder con un principio muy de la deconstrucción: “los elementos del análisis se han desmoronado.”

Desde esta perspectiva, no tiene sentido ya ser discípulo de Foucault. A nuestro entender, lo que intentaba explicar Baudrillard en el 77 -y ahora lo sigue sosteniendo, aunque “olvidar” sea una metáfora o incluso un gesto provocativo para adquirir notoriedad- es que Foucault, lejos de abrir un sinfín de caminos, como muchos creen, más bien los ha clausurado. Si es tan importante para esta tesis reconocer a Foucault como genio intelectual no es por voluntad adolescente de afirmación, sino porque -siguiendo a Baudrillard- era necesaria una “inquietante perfección” para, como sucede con Hegel, clausurar un orden histórico que ya había empezado a morir antes de ser exhaustivamente puesto en conceptos.

En suma, los acontecimientos a los que con tanta agudeza se refiere Foucault “ya no tienen lugar” actualmente. Sin duda lo tuvieron en su momento, pero ahora se han quedado sin “actores históricos” o simplemente se mueven como valores reinventados, como signos que la moda hace flotar o como disparos de francotirador que se lanzan desde trincheras que, como la universidad o la política, ya sólo tienen “valor simulacional”. Siempre según Baudrillard, el problema no es sólo con Foucault y las teorías del poder. Es todo el pensamiento crítico el que está en peligro porque la extraña lógica de indiferencia, incertidumbre e inmaterialidad en que nos movemos absorbe como una pantalla mágica toda la energía de sus conceptos.

Realizada esta aclaración, sobre la que sin duda habremos de volver, es más fácil alumbrar el sentido del camino que ha seguido nuestra investigación, sobre todo porque ya hemos llegado al punto en el que debían desembocar todos los núcleos temáticos que la han ido articulando. En la primera parte, habíamos leído la obra de Baudrillard a la sombra del *clishé* postmoderno. En la segunda, hemos enfocado la cuestión de las teorías del poder, terminando por demostrar la imposibilidad de declararlas taxativamente “falsas” o “reaccionarias” tal y como proponen los denominados “defensores de los valores de la modernidad”. Buscamos un marco de fundamentación de dichas teorías, para lo cual nos dirigimos a las revisitaciones que se han venido haciendo en las últimas décadas de la figura de Spinoza. Por fin enfocamos directamente la analítica del poder desarrollada por Foucault en su era genealógica, cuyos trabajos enlazarían directamente con los textos de Nietzsche. Una vez hecho todo ese recorrido, nos sentimos en condiciones de explicar por que -según un autor postmoderno como Baudrillard- la teoría del poder, lejos de constituir un peligroso ataque a los valores de la modernidad, se yergue más bien como su último intento serio de supervivir en un mundo nuevo y completamente distinto en el que ya nos hallamos irremediabilmente inmersos.

¿Y por qué hablamos de un “malentendido”? Parece que ya hemos superado la época en que se veía a Baudrillard como un advenedizo que alcanzó eco en ciertos círculos por la *frivolité* de cuestionar a Foucault justo cuando despertaba las mayores y más encendidas adhesiones. Quizá Baudrillard entendió que era el momento de saltar a la palestra y adquirir notoriedad; no sería en ese caso demasiado luminoso el origen de su fama. Y sin embargo, creemos haber dejado claro a lo largo de este trabajo que por aquel entonces (año 1977) Baudrillard estaba ya muy lejos de ser un cualquiera. Sus trabajos sobre la lógica del consumo y el proyecto de una crítica de la economía política del signo le habían convertido en el hijo filosófico de Roland Barthes, quizá incluso de manera más directa que Derrida, quien no llegó a introducirse en la línea postestructuralista de la sociología del consumo. Después, a partir de 1976, con *El intercambio simbólico y la muerte*, Baudrillard se lanza hacia un proyecto de investigación sobre los modelos vicarios de experiencia que, discurriendo en el interior o paralelamente al desarrollo del pensamiento postmoderno, le situarían en la actualidad al nivel de importancia de un Jean-F. Lyotard como mínimo.

Lo que intentamos hacer ver es que la discusión en torno al oportunismo comercial de *Oublier Foucault* no nos ofrece ninguna rentabilidad filosófica, aún en el caso de que efectivamente fuera una publicación oportunista. Nosotros entendemos que el discurrir de la obra de Baudrillard conducía inexorablemente hacia una crítica de las teorías del poder y que el momento de mayor gloria de Foucault era precisamente el más indicado para mostrar el punto de impertinencia histórica hacia la que, sin que nadie -ni siquiera Habermas- lo advirtiera, su trabajo se estaba deslizando.

“Algo entre líneas nos dice que todo está, desde ahora y por alguna parte, caduco...” afirma Baudrillard. El biógrafo de Foucault, David Macey, habla del artículo cuando investiga la repercusión de *La voluntad de saber*, publicado en 1976. Habla de dos posibles orígenes para el texto de Baudrillard. el primero se referiría a un grupo de investigación que habrían formado Foucault, Lyotard, Deleuze, Guattari y el propio Baudrillard, quien sería al parecer excluido por considerarse el texto que aportaba excesivamente agresivo para con Foucault, quien a fin de cuentas iba a liderar el colectivo. El segundo habla del texto como resultado de un intercambio de opiniones

para las páginas de *Les Temps Modernes*, un intercambio que finalmente no se produciría.

No sabemos cuál es el grado de probabilidad de ambas hipótesis, pero el artículo se publicó en *Galiléé* y parece que Foucault no reaccionó demasiado bien a su lectura. Macey cita a Baudrillard en unas declaraciones realizadas diez años después:

“Leyó mi artículo. Hablamos de él durante tres horas. Me dijo que quería contestarlo, así que lo retiré de la circulación para que pudiéramos publicar nuestros textos juntos un día. Pero pasado un mes me dijo: *No quiero contestarlo. Haz lo que quieras con él.* De inmediato lo publiqué como un folleto y luego todo cambió. Foucault, que hasta entonces había seguido el juego, se puso furioso de repente. El título, que sin duda es provocativo, mucho más que el texto en sí, se interpretó como un ataque al poder intelectual de Foucault, que era enorme. Se me puso en una especie de cuarentena y aún sufro las consecuencias.”⁴⁰⁸

Curiosamente, el artículo no sería según su autor la causa de su fama sino más bien la de su ruina. Macey no está de acuerdo -seguramente porque no sitúa a la misma altura que nosotros la dimensión intelectual de nuestro autor- y critica los “términos hirientes” en que se producen los ataques a Baudrillard:

“La mayor parte del folleto no es más que una reiteración de sus tesis propias acerca de la seducción, los simulacros y lo hiperreal, pero consiguió la fama por su ataque a Foucault.”⁴⁰⁹

En lo que coinciden todos los biógrafos es en que Foucault se sintió dolido con esos ataques, a pesar de que entre amigos, cuando le preguntaban por la consigna baudrillardiana, él dijera tener problemas en acordarse de “quien es Baudrillard”. Macey cree encontrar una alusión indirecta al tema Baudrillard en alguna de las últimas obras de Foucault, concretamente en *El uso de los placeres*, y en algunas conversaciones privadas. Siempre según Macey, se referiría sinceramente al hecho de no haber investigado el “simulacro del poder”. La razón por la que no lo hizo -ni pudo haberlo hecho nunca- ya la conocemos en la versión baudrillardiana, pero según lo que presuntamente Foucault decía respecto al tema, el poder es una cuestión demasiado compleja como para someterla a encasillamientos excesivos, que es como decir que le parecía tan estrecha la definición del poder en tanto que simulacro como la que lo entiende exclusivamente como dominación.

También Didier Eribon nos informa, aunque de manera todavía más sucinta, del efecto que sobre su maestro tuvo el texto publicado por *Galiléé*:

“Por supuesto, cuando los ataques más abiertos se manifiesten, encontrará todavía la energía para encabritarse y asestar con una sentencia un golpe mortal contra el ensayista que pensó que con cincuenta páginas bastaba para poder hacer *olvidar a Foucault.*”⁴¹⁰

Por supuesto, Eribon se refiere a la irónica dificultad de Foucault para “acordarse de Baudrillard”. Eribon relaciona el texto con otro aparecido en aquel momento, *Le Pénis ou la démoralisation de l'Occident*, de Jean-Paul Aron y Roger Krempf⁴¹¹, que se presentó entonces como el anti-Foucault. Pero el autor de *La voluntad de saber* tenía claro como desacreditar a tales enemigos:

“Basta con poner una palabra junto a mi nombre y cualquiera puede conseguir un éxito de ventas.”⁴¹²

Da la impresión de que Didier Eribon, foucaultiano de escuela y confesión, podría ser fácilmente salpicado por cierto comentario malvado pero interesante que, respecto a la glorificación de Foucault, realizó Baudrillard en *Cool memories*:

“Resulta paradójico que Foucault viviera su vida como si fuera malquerido y perseguido. Ciertamente, era perseguido por los miles de discípulos e industriosos aduladores que despreciaba sin duda en secreto (o al menos uno espera que así fuera), que lograron de forma caricaturesca que perdiera todo el sentido de lo que estaba haciendo. Olvidarlo era hacerle un servicio; adularlo era hacerle un perjuicio.”⁴¹³

Enigmático cruce de palabras. Quizá la clave está en entender hasta qué punto, aunque fuera de forma distanciada, admiraba Baudrillard a Foucault. Pero para ello es necesario acudir en profundidad a los textos. No parece que Eribon se haya preocupado de ello en exceso.

¿Una nueva era? Obsolescencia de las teorías del poder.

1. La era del consumo

Ya hemos apuntado en algún momento que una de las grietas que la moderna sociología postmoderna observa en el edificio foucaultiano se encuentra allá donde, al hilo de la explosión de la robótica y los media, va surgiendo toda una serie de nuevos sistemas de dominación que el utillaje conceptual del maestro francés no es capaz de atrapar. ¿No será porque, como afirma Baudrillard, Foucault está operando desde los confines de una época ya concluida y que no es, evidentemente, la de los circuitos integrados y las emisoras de televisión universales? Algún foucaultiano diría que de eso ya se ocupaban otros -por ejemplo los de la “línea barthesiana”-, que Foucault nunca ocultó el carácter fragmentario y especializado de su discurso y que, en última instancia, su condición de “archivista” y “cartógrafo” se aviene más a temáticas relacionadas con prisiones, manicomios o clínicas. La visión baudrillardiana del problema navega en dirección contraria. Desde su perspectiva, Foucault no acude a todas esas cuestiones porque la lógica dentro de la cual se mueven queda fuera del campo de inteligibilidad de sus estructuras de análisis.

En sus primeras obras -*El sistema de los objetos*, *La sociedad de consumo*⁴¹⁴ y *Crítica de la economía política del signo*⁴¹⁵- Baudrillard focaliza sin titubeos el epicentro del problema:

“La civilización urbana es testigo de cómo se suceden, a ritmo acelerado, las generaciones de productos, de aparatos, de *gadgets*, por comparación con los cuales, el hombre parece ser una especie particularmente estable.”⁴¹⁶

Han pasado tres décadas desde que Baudrillard demandó una cartografía de todo ese nuevo universo, es decir, un sistema descriptivo capaz de nombrar todos esos objetos-signo que aparecen y desaparecen a velocidad descomunal y analizar las peculiares relaciones que establecen con los

sujetos. Tales relaciones, con toda su carga connotativa, alimentada por los sistemas de *marketing*, dan sentido hoy a los objetos cotidianos, que conducen fácilmente a la paradoja a cualquier teoría que los ubique dentro de la sociedad por las funciones que desempeñan y las necesidades que cubren.

Dentro de ese sistema de relaciones, ya lo hemos apuntado, es preciso atender al orden de la publicidad, clave sin la cual sería imposible la sociedad de consumo tal y como nos la encontramos. La publicidad, según Baudrillard, nace siempre de una trampa. Promete al individuo su integración en una cierta globalidad social que, desdoblada en “realidad” e “imagen”, termina a través del *spot* por desaparecer como realidad para presentarse exclusivamente como imagen. Ahí está la trampa: el sujeto se integra a un orden real, pero lo que a él se adapta con mirada maternal no es sino una instancia imaginaria.

El cambio de un modelo represivo a otro mucho más sutil, dotado de procedimientos invisibles y clandestinos, no afecta sólo a los sistemas de venta de las empresas. Como diría Foucault a partir de su estudio de las prisiones del XVII, son maniobras que van impregnando toda la vida de la sociedad. Tales técnicas ya no requieren un uso coactivo del poder. Se puede economizar en represión porque el consumidor interioriza, en el acto del consumo, la norma social.

Lo más peligroso de todo este nuevo orden es la facilidad con la que se sustrae a la crítica. Los objetos-signo del mundo publicitario no son simples “representaciones ideológicas” encaminadas a mantener como ilegibles las estructuras sociales y de producción. Los nuevos objetos constituyen un código opaco, son signos y solamente signos precisamente porque no “significan” nada, carecen de la transitividad que en teoría les es constitutiva. Es ese misterioso vacío, esa paradójica debilidad, lo que permite al código extender sobre la sociedad su jurisdicción sin apenas hacer gasto en represión.

Extrañamente, el edificio se hace paradójico, pero a la vez, y por ello mismo, también irreversible. Por eso se desfonda el modelo dialéctico. En el orden publicitario ya no se deja cabida a ninguna negatividad; la estructura tiene como condición de posibilidad la mutación permanente y aparentemente desbocada, de ahí que, como tal estructura, no cambie nunca. De igual manera, su acelerada productividad tampoco es capaz de generar transformación social. El sistema publicitario nos vende una revolución por semana, monopoliza la revolución convirtiéndola en objeto-signo; en suma, la hace imposible.

“En cuanto que tiene un sentido, el consumo es una actividad de manipulación sistemática de signos.”⁴¹⁷

Deseos, proyectos, pasiones... todo se abstrae en signos y objetos cuyo destino es ser comprados y consumidos. El ejemplo que Baudrillard ofrece -la pareja- es meridiano. Existe para consumir toda una serie de objetos que, hasta ahora, habían sido los símbolos de la relación. Todo está lleno de referencias -“natural”, “asiático”, “femenino”...- precisamente porque nada tiene ni presencia ni historia, sólo se existe en tanto que signo.

Por todo esto, el consumo es ilimitado. Como no cubre necesidades, tampoco puede proporcionar jamás satisfacción, no puede alcanzar la saturación. Cualquier proyecto de vida queda

así aniquilado en los objetos sucesivos.

2. Simulación y simbólico

De todo lo que acabamos de explicar se infiere que Foucault dejó cojos sus análisis sobre las nuevas tecnologías de dominación, pero no que su utillaje conceptual hubiera quedado obsoleto. A fin de cuentas, el propio Foucault ya había explicado que los modernos procedimientos normalizadores, por su característica sutilidad, habían condenado al desuso los viejos métodos punitivos de las sociedades disciplinares. ¿Por qué no habría de poder integrarse a la sociedad de consumo cómodamente en ese orden de análisis?

Diez años después de *El sistema de los objetos* publica Baudrillard una serie de artículos reunidos en castellano bajo el título de *Cultura y simulacro*, donde trabaja ya descaradamente con conceptos que no son patrimonio del neoestructuralismo, es decir, conceptos “estrictamente baudrillardianos” y que pasarán a ser recurrentes a lo largo de su obra y hasta el presente. La lógica de la simulación, la precesión de los modelos, la indiferencia de las masas, la hiperrealidad, los fenómenos implosivos... forman parte de todo ese novedoso utillaje. Nos referiremos específicamente a tres de ellos, lo cual nos servirá para empezar a entender porque no es posible encontrar una línea definitiva de convergencia entre sus investigaciones y las de Foucault.

La **simulación** no es la mentira; tampoco la verdad, por supuesto. La simulación cuestiona la diferencia entre verdadero y falso, entre realidad y ficción. El ejemplo del enfermo simulado es muy claro: no estando enfermo “de verdad”, pero ostentando síntomas verdaderos, su condición destruye la lógica médica. En un sentido parecido habla Baudrillard de los iconólatras. Así como los iconoclastas rompieron las imágenes para no deshonrar a los dioses, los iconólatras reconocieron su muerte en lo idólatrico de sus representaciones. De alguna manera, sabían que los signos no representaban nada, por lo cual la empresa de desenmascarar su vacío podía ser sumamente peligrosa. Así, reducido lo trascendente a los signos que de él comparecen, todo se convierte en un gigantesco simulacro. Si al menos fuera irreal, tal y como pensaban los ateos, siempre quedaría la esperanza de restauración de lo real; pero lo simulado, al carecer de referencia, se da siempre a cambio de sí mismo, generándose entonces un circuito que ya no puede ser interrumpido. Sólo manteniendo la idea de representación se puede seguir interpretando la simulación como ideología o falsa conciencia. La posición de Baudrillard aquí es radical:

“..., la simulación envuelve todo el edificio de la representación tomándolo como simulacro.”⁴¹⁸

Íntimamente vinculado al de simulación, nos aparece el concepto de **disuasión**. Surgido a nivel periodístico en el contexto histórico de la Guerra Fría, Baudrillard cree poder extenderlo “en tanto que modelo de toda la sociedad”. Se trata de un proceso que ya da por abolido el modelo de vigilancia panóptico, aún sostenido por cierto en concepciones de origen orwelliano. La televisión no es un gran ojo de Dios encargado de vigilar y castigar proyectando su mirada sobre un espacio objetivo; lo que se instala es más bien un sistema de disuasión donde no cabe la escisión entre lo

activo y lo pasivo. En aquel entonces -año 78- aún se hablaba de peligro nuclear, pero eso no era sino la apoteosis del modelo disuasorio. Como decía Baudrillard, “éste se ha extendido desde el interior a todos los intersticios del cuerpo social.” Podemos simular el temor a la gran guerra, pero no es ella, sino un sistema universal de anonadamiento el que nos neutraliza. Veinte años después podemos decir que incluso la Guerra Fría ha dejado de ser necesaria. El enfrentamiento entre las potencias ha satelitizado el planeta mediante el diseño de un hipermodelo de seguridad.

“Este espacio de disuasión, articulado sobre una ideología de visibilidad, de transparencia, de polivalencia, de consenso y de contacto, y sancionado por el chantaje a la seguridad es, hoy por hoy, virtualmente, el espacio de todas las relaciones sociales.”⁴¹⁹

El tercero de los conceptos importantes que aparecen en los artículos de *Cultura y simulacro* es el de **implosión**, que en *El efecto Beauborg* se especifica como referido a lo social. “Algo hay en lo profundo del tejido social -ese protagonista silenciado de la historia- que pugna por salir a flote, que espera a ser *reconocido*.” Así nos han hablado de las masas hasta hoy los teóricos de la emancipación. Pero parece que tal concepción estaba atravesada por un prejuicio del que nadie duda, tanto si es etiquetado como “revolucionario” como si se le considera “conservador”: el carácter expansivo de nuestras sociedades. Desde esta perspectiva, la historia narra movimientos de crecimiento: demografía, conocimiento, creencias, lenguas, expectativas. Dentro de la teoría de Marx, queda claro que la masa alberga potencialidades que amenazan con estallar violentamente y provocar una transformación revolucionaria del orden económico-político, única posibilidad de organizar esas potencialidades en pro de un orden social justo y no alienado. Ninguna teoría burguesa o fascista llega, obviamente, a los mismos resultados, pero su punto de partida es el mismo. No hay más que detenerse un segundo en el credo neoliberal, que sacraliza el mercado internacional como fuerza organizadora e incluso “fuente de sentido” porque lo espera de su poder de expansión. Pero todo cambia cuando la masa ya no deja definirse por su poder de crecimiento. De ello, la crisis demográfica que sufre el mundo occidental es sólo un pequeño apartado; se trata de una cuestión mucho más profunda.

Para Baudrillard, el hilo del que hemos de tirar es justamente el del concepto de “masa”, siempre y cuando seamos capaces de reinterpretarlo. Cuando por ejemplo se habla de “cultura de masas” se nos intenta hacer creer que ése es el lugar de lo social, pero la masa es lo contrario, el lugar donde lo social implosiona y desaparece. (El 2000 parece ser interpretado como una buena fecha para el final de la cuenta atrás)⁴²⁰ Cuando en Tokio construyen una simulación de ciudad española -con su plaza como la de Madrid, su catedral como la de Burgos...-, cuando aquí diseñamos parques temáticos, cuando en definitiva sometemos la cultura a la regla universal museística, lo cual supone la circulación acelerada de los “culturemas”, lo que hacemos con la cultura es lo mismo que los hipermercados hacen con las mercancías. Tal fenómeno, tan visible en nuestros tiempos, procede de una maniobra de simulación, la que presenta lo social para esconder que ha desaparecido. El error consistiría en tomar la implosión como un proceso negativo. Caeríamos en él si participáramos de la misma lógica que siempre califica positivamente términos como “evolución” y “revolución”. Pero la órbita en la que hemos entrado dista mucho de poder ser inteligida desde tales coordenadas.

Dos años después de estos dos artículos, Baudrillard concretó un proyecto de integración de todos esos conceptos nuevos. Así surgió *El intercambio simbólico y la muerte*, que supone el abandono de la línea barthesiana fuerte, cuyo objetivo central había sido el desarrollo de una gran

crítica de la economía política del signo. Al inicio de la década de los 80, se puede decir tranquilamente que Baudrillard ya había dejado de ser un postestructuralista (Insistimos en que sus vínculos con el “situacionismo”, movimiento de sociólogos cuyo gran protagonista es Guy Debord, resulta bastante más problemático). No se debe pensar en dejadez o cambio de intereses; más bien Baudrillard experimentaba entonces como una carga la herencia crítica. Por eso su pensamiento deriva hacia un extraño “principio de reversión” que, por lo que vemos a lo largo de toda su obra posterior y, muy especialmente, en *De la seducción*, se opone a cualquier teoría que afirme el deseo o el poder, pues su estrategia proviene de la debilidad. Definida como la forma misma de lo simbólico, se opone a la lógica expansiva y acumulativa de la que también participa el principio de poder. Ese principio de reversibilidad encaja perfectamente, siempre según Baudrillard, con el estadio actual, llamado “hiperreal” por nuestro autor.

“Las revoluciones actuales se insertan todas en la fase inmediatamente anterior del sistema. Se arman todas ellas de un resurrección nostálgica de lo real bajo todas sus formas, es decir, de los simulacros de segundo orden: dialéctica, valor de uso, transparencia y finalidad de la producción, *liberación* del inconsciente, del sentido reprimido (del significante o del significado llamado deseo), etc. Todas esas liberaciones se atribuyen como contenido ideal los fantasmas que el sistema ha devorado en sus revoluciones sucesivas y que sutilmente él resucita como fantasmas de la revolución. Todas las liberaciones no son más que transición hacia la manipulación generalizada. La revolución no quiere decir nada en el estadio de los procesos aleatorios de control.”⁴²¹

Debilidad, reversión, paradoja...todo se instala en un orden transhistórico que tiene que ver con lo simbólico y la muerte. ¿No hablaba Foucault de las “grandes exclusiones”? Lo que verdaderamente se nos ha escamoteado es la relación con la muerte; ese fenómeno “de extradición” caracterizará el tránsito de las sociedades hacia la civilización:

“El análisis de Foucault es una de las piezas clave de esa verdadera historia de la cultura, de esa Genealogía de la Discriminación en la que trabajo y producción ocuparán un lugar esencial a partir del siglo XIX. Sin embargo, hay una exclusión que precede a todas las demás y les sirve de modelo, que está a la base misma de nuestra cultura: es la de los muertos y la muerte.”⁴²²

Los muertos formaban parte de la circulación simbólica que daba sentido al grupo. Después serán apartados de la intimidad del hogar a *ghettos* cada vez más periféricos. La racionalidad, en su recorrido histórico, ha sido capaz de integrar -o de localizar- a los locos y a los anómalos. Con la muerte no ha sabido qué hacer porque hoy estar muerto ya no es “algo normal”; estar muerto es un delito, un extravío imposible de rentabilizar. Recordar a Foucault: la cárcel va siendo cada vez más difícil de encontrar en nuestras ciudades porque ya ha cumplido su misión de extender su lógica de reclusión. Siguiendo esa misma línea discursiva, aplicable a tantas cosas, ya no hay cementerios dentro de las ciudades porque éstas han asumido su función, convirtiéndose en “ciudades de muerte”. Lo que Baudrillard intenta decirnos es que los muertos, acorralados y separados, nos condenan, según ley retributiva, a una muerte equivalente. Si la normalidad comparte con la locura una línea divisoria que las define a ambas es porque, de alguna manera, ya está completamente invadida por la locura. La desaparición de los viejos manicomios no es producto de una generosa tolerancia, sino del cumplimiento de la función de la locura, que ya ha “normalizado” a la sociedad. (“La locura se ha hecho ambiente”) Igual sucede con la muerte: línea divisoria que separa a los vivos de los que no lo son, afecta idénticamente a ambos. Por eso, como ya sabían las culturas primitivas, es una ilusión insensata creer en nuestras vidas como “plusvalías que se abstraen a la muerte”.

Cuando siete años después diga Baudrillard que “todo es seducción”, no estará contradiciendo lo propuesto en *Intercambio simbólico*; más bien lo estará complementando. Dos conceptos clave que habían empezado a ser rentables a finales de los 70 -el simulacro y la reversibilidad-, dan ahora un nuevo resultado: la seducción es la gran maldita de la historia.

De la seducción, como ya sabemos se escribe desde el momento de liquidación del psicoanálisis. Toda esa *koiné* que habla de inconsciente, deseo, libido o represión deja paso en el texto baudrillardiano a un “sentido” diferente, donde se habla de juego, desafío o estrategia de las apariencias. Ciertamente, nadie como Foucault le había ajustado tan duramente las cuentas al psicoanálisis, pero su salida será, como sabemos, muy distinta a la de Baudrillard (De hecho, *Oublier Foucault* aparece en *Galilé* un año después de que *Gallimard* publique *La voluntad de saber*, donde Foucault se ocupa expresamente de la quiebra del psicoanálisis) Lo que en realidad tiene el defensor de la seducción contra las teorías de la emancipación a través del deseo, lo tiene también contra las teorías del poder. Lo que se opone en la figura de la “mujer seductora” no es la reivindicación de una palabra, de un discurso silenciado, de un “poder de producción” escamoteado por una historia que la habría recluido en la invisibilidad. Las feministas tienen razón cuando denuncian la condena falocrática, pero no parecen ser conscientes de lo que se pierde en el proceso de conquista política que encabezan:

“No entienden que la *seducción* representa el dominio del universo simbólico, mientras que el poder representa sólo el dominio del universo real. La soberanía de la seducción no tiene medida común la detentación del poder político o sexual.”⁴²³

A lo que en suma se opone el orden de la seducción es al de la verdad, con el que el que pacta el feminismo y, en mayor medida, la teoría foucaultiana del poder. Rechazada la seducción por ser considerada como desviación artificial de la verdad de la mujer, renunciamos, siempre según Baudrillard, a lo que ha sido su gran privilegio: el haber quedado como ama de las apariencias al haber permanecido fuera de la verdad y el sentido ¿Qué es sino una estrategia de las apariencias la de la protagonista de *Las amistades peligrosas* de Choderlós de Laclos, tan presente a lo largo del ensayo de Baudrillard como Sade y los demás “libertinos”? ¿Y no hay algo de esto en una feminista de orientación postmoderna como Donna Haraway cuando habla del *cyborg*, metáfora que recoge la experiencia actual de las mujeres, como de una “criatura en un mundo postgenérico”?

“El *cyborg* se sitúa decididamente del lado de la parcialidad, de la ironía, de la intimidad y de la perversidad.”⁴²⁴

Pero es preciso insistir: Foucault ya denunció “la sexualidad” como dispositivo, como ficción histórica cuyos efectos de verdad determinan un modelo de vida. Además, a fin de cuentas, Foucault tenía razón. “Los postvictorianos” se inventan un concepto y, donde no lo encuentran, localizan la represión. Por eso, porque deseo o inconsciente son complejos conceptuales prediseñados, resulta ridículo buscarlo por ejemplo en una tribu primitiva.

“La sexualidad, tal como nos la cuentan, tal como se habla de ella, sin duda es sólo como la economía política, un montaje, un simulacro que siempre han atravesado, desbaratado, superado las prácticas, como cualquier otro sistema. La coherencia y la transparencia del *homo sexualis* no ha sido mayor que la del *homo oeconomicus*.”⁴²⁵

En lo que se aleja Baudrillard de Foucault es en la convicción de que el poder es del orden de “lo real” y de la producción, compartiendo tal imaginario con las teorías que, como la

foucaultiana, supuestamente lo cuestionan. Aunque el poder esté en todas partes -o venga de todas partes- la fe en una relación de fuerzas desde la que se eruiría una estructura peca de unilateralidad. Nada más lejos de la idea del intercambio simbólico y la reversibilidad, ciclo en el que entraría el poder sólo a cambio de convertirse en desafío para sí mismo. Así sucede con el poder en la literatura libertina, que se desenvuelve siempre en el orden del ritual y los signos; no así en la teoría de Foucault, donde el poder se presenta como acumulativo, irreversible e inmortal.

El problema de Foucault es que no es capaz de advertir ese misterioso vacío que hay tras el poder -o en su centro mismo-. Tal vacío se hace hoy más enigmático, en la era en que la economía y la política se revelan como órdenes simulatorios. Pero eso Foucault no lo advierte -acaso no puede advertirlo- porque “sólo tiene ojos para la *producción* del sexo como discurso”. Esa conjunción entre poder y saber que Foucault explota es ciertamente el producto de una extensión a todos los órdenes de lo social, pero no como consecuencia de una lógica de la acumulación, sino de otra de descomposición. En la época en que el poder es simulación, su ley es hacer proliferar sus signos, ponerlos en circulación frenética para saturar el espacio. Para entender todo esto es preciso tomar el poder de la manera contraria a como se toma normalmente. Desde una óptica positivista como la de Foucault o Deleuze, los signos no conducen más que a la realidad del poder, el deseo y la producción. Cogidos los signos no al derecho sino desde su reverso, tales instancias se nos revelan como simulación.

3. Producción y poder

No sabemos hasta qué punto las teorías de Baudrillard pueden ayudarnos a salir de la impotencia política en la que, en mayor o menor medida, nos encontramos un poco todos, pero nadie como Baudrillard ha sido capaz de razonar sobre la contemporánea apatía de las masas. Ya desde su pasado postestructuralista, Baudrillard denunciaba la utopía occidental -ese “integrista blanco” del que habla en las últimas obras-, que prometía redimir al hombre y restaurarlo en su “integralidad” a través de la producción. Si las filosofías clásicas de la Razón sacralizaban el ideal ascético-burgués del trabajo y Marx se insertaba en la misma lógica al considerar el valor emancipador de la producción para las clases oprimidas, el estructuralismo se encargaría de completar el ciclo al subsumirlo todo, también el deseo y el discurso, en la forma-producción. Dicha forma, como ya vimos en la primera parte de esta investigación, sería solidaria de la forma-representación, o lo que es lo mismo, del principio de realidad, por lo que caería igualmente dentro de las redes de la economía política, por más que se presenta como crítica o genealogía de la misma.

Es obvio que este planteamiento salpica directamente a las teorías del poder. En *El espejo de la producción*, Baudrillard arremete en clave de ironía contra Deleuze, al que considera gran *pope* del discurso productivista.

“El capital desarrolla las fuerzas productivas, pero también las frena: hay que liberarlas. El intercambio de significados siempre ocultó el *trabajo* del significante: ¡liberemos al significante! ¡liberemos la producción textual de sentido! Se encierra al inconsciente dentro de estructuras sociales, edípicas: ¡volvámoslo a su energía bruta, restituyámoslo como máquina productiva!”⁴²⁶

La cuestión se repite obsesivamente desde que Baudrillard empezó a escribir. Algo muy

importante ha sucedido en nuestra “sociedad capitalista”. En los tiempos en que todavía pretendía, en una línea que -insistimos- nos parece barthesiana, diseñar una crítica de la economía política del signo, lo denominaba como “tránsito de la forma-mercancía a la forma-signo”⁴²⁷ Pero es igual, también habla de “forma-espectáculo”. Lo verdaderamente importante es entender que información, sexualidad o cibernética ya no son simples formas de prostitución de valor, efectos epifenoménicos de la plusvalía y la explotación. Si el marxismo ha caído -y esto Foucault sí supo entenderlo- no es porque la sociedad haya superado sus miserias, sino porque se ha producido una revolución que, denominada como del “dominio del código”, es comparable en sus dimensiones a la revolución industrial. Es en el código y no en la propiedad de los medios de producción donde se está gestando la desestructuración de las relaciones sociales. Por eso la economía política ha dejado de ser operativa, y por eso mismo triunfan la semiología o la cibernética.

Como ya vimos cuando nos referimos al artículo de Arthur Kroker *El Marx de Baudrillard*, el problema de los marxistas es que no han sabido sacar al maestro del contexto de la economía política en que nació, por lo cual no rentabilizaron suficientemente la teoría sobre el fetichismo de la mercancía, donde según Baudrillard, encontraríamos al Marx más radical. Ese Marx ya apunta a que la mercancía se termina generalizando a la sociedad en forma abstracta, una forma de la que la explotación material y el consiguiente antagonismo de clases bien diferenciadas sólo es un momento parcial. Únicamente se advierte el origen de ese baudrillardiano “retorno a Marx” desde su propia lectura de Nietzsche:

“Admito estar de acuerdo con la interpretación revisionista (o cultural) del marxismo que insiste en que lo necesario -y ello a la vista de los nuevos modos de hegemonía cultural de la sociedad capitalista avanzada- es justamente la inversión radical del orden de primacía de las categorías básicas de Marx: gran salto sobre el *Capital* teorizando sobre la primacía de la cultura sobre la economía política. Pero no puedo establecer esta relación y ello porque Baudrillard y, evidentemente, todo el *corpus* del nuevo pensamiento francés -de Deleuze y Lyotard al primer Barthes- nos han llevado al borde de un descubrimiento elemental y maravilloso. Tal descubrimiento es que es precisamente Nietzsche el que se encuentra en el principio y en el final del *Capital*; y que la propia recuperación del marxismo occidental como adecuado recuento de la oscuridad de dentro del proyecto moderno depende de la reinterpretación del *Capital* de Marx como aspecto implosivo, adelantado (el aspecto del nihilismo en el valor-forma de la seducción) de *La voluntad de poder* de Nietzsche.”⁴²⁸

Pero, ¿no es también Foucault un post-marxista? ¿No se dedicó también él, como otros franceses, a subrayar la sustitución de los procedimientos de extorsión de la plusvalía por los de la imposición del código? Sí, ciertamente, pero su marco de sentido, no siendo ya el de la mercancía, todavía era el de la producción. Dentro de ese marco, no se puede saltar por encima de las doctrinas que sólo hablan de liberación de las potencialidades humanas en tanto que fuerzas productivas.

De igual manera, tampoco se llega a entender cuál es la lógica del consumo, ese orden en el que el discurso foucaultiano se pierde como en un agujero negro. Desde el 29, el capitalismo deja de existir porque su sentido ya no viene determinado por la necesidad de producir, sino por la de “dar salida”. Los sujetos pasan ahora a ser movilizados como consumidores, resultando casi más importantes sus necesidades que su fuerza de trabajo. Con ello se ganan dos batallas: por una parte, se alimenta la ilusión de una participación simbólica; por la otra, se elimina el riesgo de la “consumación” al reconducir cada compra, cada gesto, incluso cada guerra, en reactivación de la producción. Todo queda así prisionero de una lógica irreversible de acumulación y rentabilidad. Dentro de esa lógica cabe, y no como paradoja, que invertir generosamente en el Tercer Mundo

suponga un retorno multiplicado de beneficios -monetarios o no- o que ya ni siquiera en el ocio podamos permitirnos el lujo perverso de “perder el tiempo”.⁴²⁹

¿Debemos deducir del análisis baudrillardiano de la sociedad de consumo que el poder es un ciclo agotado? Desde el marxismo podríamos decir que se trata -como los ordenadores- de un gran negocio más del capital, y que se extinguirá como otros por saturación o sobreproducción. Desde Foucault podríamos incrustarlo entre las nuevas tecnologías de dominación. Pero es que, según Baudrillard, es propio precisamente de esta nueva lógica el que el dominio ya sólo se mantenga como simulacro.

Rastros de eso los encontramos en órdenes que, por una especie de ilusa conciencia histórica, preservamos todavía de la lógica del consumo. El ejemplo más claro es la política. Hoy ésta ya no es sino un gigantesco juego de ordenador donde las masas ejercen su papel.⁴³⁰

A tal simulacro no escapan tampoco los comunistas, quienes ocultándose o no tras nombres eufemísticos, monopolizan los valores de la verdad y la honestidad, galones que requiere el simulacro general para presentarse como acontecer creíble. Para entender esto es necesario liberarse de ese “realismo ingenuo” que todavía subsiste -o simula subsistir- en la era de la información, según el cual la televisión transmite los mensajes de la política. Ahí tendría sentido esa obsesión que muestran los políticos por obtener más “minutos de imagen” o por gozar del “último turno de réplica”. Pero habitamos ya dentro de un bucle: el poder no se sirve de la televisión porque el poder ya se ha hecho televisivo. Los políticos ya no intentan captar voluntades:

“Es cierto que ya no intentan captar nuestra voluntad (para eso haría falta que ellos la tuvieran), intentan implicarnos emocionalmente, crear un ambiente: participamos del socialismo como de un juego de vídeo o de un espacio teatral de la tele.”⁴³¹

La masa es indiferente, por eso ya no existe el poder. No existe como privación en el sentido de la teoría clásica de la alienación; pero tampoco como “constituyente” en el sentido en que Toni Negri recupera la *potentia* de Spinoza o relación descentrada de fuerzas tal y como lo describe Foucault. En Baudrillard, la masa no tiene el poder, no porque la hayan desposeído de él, o porque se haya dispersado en una microfísica de manera que ya nadie pueda apropiarse de él, sino porque, al haberse convertido en simulacro, ya sólo puede darse en sus signos, los cuales, precisamente por haber perdido su referente, circulan por todas partes a velocidad desenfrenada. Así, el poder...:

“Ya no es una máquina de representación, es una máquina de simulación. No de manipulación: no debemos creer que el ciudadano esté desarmado frente a los poderes, alienado por los media, desposeído de su voluntad -eso es el viejo análisis que el propio poder cultiva para mantener la ficción de la alienación política (le encantaría creer en su monopolio sobre los media, la información y las conciencias) Simplemente, la gente está en simulación de ciudadanía, y el poder, a su vez, está en simulación de poder. Y todo puede seguir así eternamente.”⁴³²

4. La realidad asesinada.

Debe quedar claro que cuando explicamos que el poder es una instancia muerta en

Baudrillard no nos referimos a él sólo en el sentido de clase política, Estado y demás poderes fácticos. En ese caso caeríamos dentro del campo de la concepción tradicional o “soberanista” del poder que Foucault critica y, en nuestra opinión, destruye en *La voluntad de saber*. Pronto veremos que esa “microfísica” foucaultiana donde el poder, fragmentado en mil pedazos, aparece por doquier sin centro al cual podamos responsabilizar de su ejercicio, es para Baudrillard el último relato de la existencia del poder en tanto que “realidad”. Lo que Foucault, una vez más, no está preparado para entender es que el poder se esparce por todas partes porque lo que prolifera son sus signos. Veamos por ejemplo este pasaje de una entrevista en la que, en relación con el problema de los intelectuales y el poder, Foucault habla de éste como algo que hay que rastrear con encarnizada minuciosidad, algo que intenta esconderse y hay que buscar, pero en ningún momento como algo que se simule, seguramente porque si tomara demasiado en serio esta última posibilidad todo su edificio de investigación se desmoronaría. Como de costumbre, Foucault tenía que responder a una pregunta respecto a las formas de resistencia:

“Esta dificultad, nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder? Después de todo ha sido necesario llegar al siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero no se sabe quizá siempre qué es el poder. Y Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte, mientras que el poder... Se sabe bien que no son los gobernantes los que detentan el poder. Pero la noción de *clase dirigente* no es muy clara ni está muy elaborada.”⁴³³

Si el poder sigue existiendo de alguna forma es porque ya sólo es capaz de simularse, estrategia crepuscular de supervivencia a la que contribuyen de manera impagable quienes, con la denuncia de las arbitrariedades y abusos del poder, alimentan la ficción de su existencia. (No se debe confundir esta apreciación. El poder sigue teniendo efectos de verdad a menudo sangrientos. La Guerra del Golfo es un buen ejemplo de ello. En su momento fue Baudrillard quien cuestionó “lo verdadero” de esa guerra que entonces -pensábamos- prometía ser la más “verdadera” de la historia, ya que presuntamente iba a ser retransmitida en directo. Finalmente, acabó pareciéndose más a un juego de videoconsola -ni siquiera de realidad virtual- que a un partido de fútbol, donde los protagonistas sí son reales. Ahora muchos sociólogos de prestigio se apuntan a hipótesis del tipo “La Casa Blanca y el Pentágono encargaron a Hollywood el diseño de una guerra”, pero Baudrillard ya advirtió de ello en *Le Monde* cuando más difícil era hacerlo. Si de todo esto se deduce que Baudrillard niega la existencia de muertos, el uso de armas químicas y la quema de pozos petrolíferos en Kuwait, o aún más, que niega la injusticia, es porque, como en todo, hay interpretaciones buenas e interpretaciones malas. Lo que realmente importa es cuál es nuestro lugar como actores -o espectadores- de la historia en esta nueva era en la que ya vivimos y hasta qué punto la noción de poder que hemos ido describiendo en su diseño desde Spinoza sigue teniendo el valor explicativo que los genealogos le atribuyen.)

Como ya hicimos ver en la primera parte de esta investigación, todo este asunto del final del poder, y en el fondo, todos lo que ha venido tratando desde *El sistema de los objetos*, desembocan en el que de manera específica está tratando en los últimos años: el final de la realidad. Como buen lector de Nietzsche y buen “francés postmoderno”, Baudrillard se ha referido siempre a la necesidad de cuestionar el “principio de realidad”. Cuando Nietzsche afirma que “el concepto no es sino el

residuo de una metáfora” no está muy lejos del Baudrillard que en *El intercambio simbólico y la muerte* dice que la realidad es la resaca que queda cuando la ilusión desaparece víctima del desencanto. Sin embargo, en los últimos noventa, Baudrillard no se limita a mentar la crisis del principio de realidad, sino la extinción de lo real mismo, que ocultaría su muerte tras su imagen simulada: lo hiperreal.

En un artículo de 1978, *La precesión de los simulacros*, Baudrillard ya avisaba de un complejo fenómeno contemporáneo consistente en que los acontecimientos dejaban de darse, no tanto porque ya no los tuviéramos ahí, como porque, siendo el efecto de un cierto diseño propio, habían perdido la dimensión de singularidad y diferencia irreductible que los caracteriza. En otras palabras, en la era de la virtualidad y el simulacro ya no es posible en acontecimiento, pues “el modelo” siempre le precede. ¿Se debe entender este juicio como una parodia del idealismo absoluto? Quizá Hegel sólo pueda realizarse en la era virtual, del porno, de los media, del turismo... en la era en que la realidad nos ha sido escamoteada sin que nos demos cuenta, puesto que, como en un crimen perfecto, nos la han cambiado por su doble, es decir, por su simulación.

“La simulación es precisamente este desarrollo irresistible, esta concatenación de las cosas como si éstas tuvieran un sentido, cuando sólo están regidas por el montaje artificial y el sinsentido.”⁴³⁴

En eso consiste la “huelga de los acontecimientos”: al instalarse en lo que Baudrillard llama el psicodrama visual de la información, lo que hacen los acontecimientos es consumir su deserción. Se trata de la inversión de un viejo proceso, ése en el cual el acontecimiento generaba la información. Parodia del ardid hegeliano de la historia: las cosas no suceden, pero se consigue que lo parezca. Desde esa perspectiva la revolución es ya imposible: la única negatividad de los acontecimientos radica en que el orden disuasorio en que vivimos consigue que no se produzcan. Pero cuidado. No es que todos los acontecimientos estén previstos antes de que sucedan. Algo de eso, ciertamente, implica la “precesión de los modelos”, pero lo verdaderamente importante es que ocurren de tal manera que no traen consecuencias, como si tuvieran prisa por saltar a la actualidad y hacerse olvidar lo antes posible, como si quisieran no dar opción a ninguna interpretación o -lo que viene a ser lo mismo- dar opción a todas las interpretaciones.

“El acontecimiento prodigioso, aquel que no se calibra por sus causas ni por sus consecuencias, aquel que crea su propio escenario y su dramaturgia propia, ya no existe.”⁴³⁵

¿Qué es el crimen perfecto sino el paso del espacio histórico al espacio publicitario -que no es exactamente el propagandístico de los discursos de Hitler o las películas de marines que defienden la democracia contra los malvados-? ¿Y qué pasa con el poder en ese escenario de la disuasión? Debería llamarnos la atención la facilidad y rapidez con la que ha implosionado en los países del Este, donde se ejercía con los viejos atributos de la opacidad, la concentración y la represión. Su empeño en sobrevivir como “poder en sentido fuerte” le ha hecho mucho más vulnerable al virus de la disuasión, la cual llega a su cenit con el final de la Guerra Fría. Ese virus todavía permite sobrevivir en estado virtual al poder en Occidente, donde se ejerce en alto grado de disolución y bajo la premisa de la transparencia. Aunque el poder haya muerto a ambos lados del antiguo telón de acero, es evidente que aquí se nota menos, lo que convierte en menos peligroso por imprevisible el fenómeno implosivo. Chernobil sería un suceso clarificador al respecto. Durante la “farsa” de la Guerra Fría, Rusia fue un enemigo temible y al que estaba justificado destruir, tal y como dejan muy

claro las películas de espías. Representó el peligro del comunismo, peligro que se materializaba con las naves espaciales y los misiles nucleares. Ahora parece haber adoptado una estrategia “femenina”: “soy débil, ayudadme, no puedo evitar otra catástrofe”.

El ejemplo nos vuelve a poner sobre la pista de lo que Nietzsche ya había dicho respecto al sentido en parte positivo del nihilismo y la necesidad de combatir el principio de verdad. El verdadero poder no existe, o mejor, el poder radica en la voluntad de engaño, apariencia, devenir y artificio. Esa lectura del superhombre de Nietzsche como jugador y no como entidad dominadora y apropiante es la que interesa a Baudrillard.⁴³⁶

Todo, en última instancia, es consecuencia de lo mismo: el invisible asesinato de lo real, ante lo cual, un “discurso de poder”, es decir, un modelo crítico de pensamiento, no tiene ninguna posibilidad, ya que necesita una realidad inconclusa y repleta de negatividad para encontrar el lugar de la reivindicación... Pero hoy, si se entiende bien lo que Baudrillard quiere decir, no falta nada. La realidad lo satura todo, se ha impuesto sin metáforas a través de los media y la virtualidad, se ha hecho capaz de proporcionarnos la realización de todas las ilusiones, incluso la de la revolución, que se nos entrega diariamente a dosis a través de la promoción publicitaria. Se ha conseguido, insistamos en ello, la realización paródica del sueño dialéctico: el espíritu se ha hecho absoluto, pero no como integración de la negatividad, sino como una positividad sin mediaciones, una positividad absoluta. La sustancia que alimentaba el pensamiento crítico ya no existe, pues los acontecimientos, en toda su constitutiva negatividad, son ya positivos incluso antes de aparecer, por lo que el sistema no necesita exterminarlos; ni siquiera necesita absorber su energía porque carecen de ella ya en el momento en que se dan.

“Ya no luchamos contra el fantasma de la alienación., sino contra el de la ultra-realidad. Ya no luchamos contra nuestra sombra, sino contra la transparencia.”⁴³⁷

Paradójicamente, lo real muere cuando se hace absoluto:

“Se ha disuelto bajo la presión de una simulación gigantesca, técnica y mental, en favor de una autonomía de lo virtual, liberada ahora de lo real, y de una autonomía simultánea de lo real que vemos funcionar por sí misma en una perspectiva delirante, es decir, autorreferencial al infinito.”⁴³⁸

II ¿OLVIDAR A FOUCAULT?

Crítica de un discurso “demasiado perfecto”: el artículo de 1977.

1. Repercusión de una metáfora.

Oublier Foucault es publicada por *Éditions Galilée* en 1977, y supuso sin lugar a dudas el salto a la fama de Jean Baudrillard en el ámbito del pensamiento filosófico. La idea de que el deseo de poder es tan fuerte como el de contrapoder había sido ya formulada seis años antes por Ihab Hassan en *The Dismemberment of Orpheus*⁴³⁹, donde se trazaba una caracterización de la nueva era desde el espacio de lo literario. Refiriéndose a Hassan, el estudioso de lo postmoderno Steven Connor reconoce que la cosa ha llegado hasta el punto de convertirse en “el debate académico predominante en el ámbito de la postmodernidad”⁴⁴⁰.

En ese sentido llama la atención el posicionamiento del Baudrillard de los últimos años respecto a este tema. Para quien ha sido adscrito sin ambages desde los ochenta a esa etiqueta, resulta actualmente poco adecuado el término, no sólo para él como filósofo, sino como descripción de una serie de fenómenos que identificamos como característicos de la condición actual de la cultura:

“Entonces, llamar a esto posmoderno no tiene sentido. Se entra en otra configuración que es la de más allá del fin. Lo *posmoderno* se ha asimilado vulgarmente al fin de esto o aquello, pero no es lo que hay que hacer. Desgraciadamente no tenemos que vérnoslas con el fin de algo, y sería muy bueno que las cosas terminaran, porque lo que termina es algo que ha sucedido. Pero para nosotros no hay manera de saber si sucedió o no, y aún si algo terminase no tendríamos los medios para percatarnos de ello. Estamos en una forma más allá del fin, y esto es el verdadero problema; no lo vamos a resolver jugando con lo posmoderno, empleando elementos que supuestamente han llegado a su fin, eso sería un exabrupto. Sé que diga lo que diga se me considerará un defensor del posmodernismo, un representante de lo posmoderno, así que no voy a decir nada más sobre el asunto. Sin embargo me interesa puntualizar ciertas cosas: el término mismo carece de exactitud ya que no analiza nada y, peor aún, es una mala simulación. Si se admite que el posmodernismo es la era de la simulación, quiero hacer una distinción: hay la buena simulación y la mala. La irrupción de la simulación en el mundo moderno es un acontecimiento que forma parte de lo moderno como fenómeno extremo. Pero la mala simulación es lo posmoderno, pues da una especie de ficción clasificadora y descriptiva a algo cuyo encanto y especificidad no tienen definición. Hay que percatarse de que nos enfrentamos a una situación enigmática, y hay que al menos tratar de preservar su enigma, no de encontrar la falsa solución final, decir: *eso es lo posmoderno*.”⁴⁴¹

Quizá no sea para tanto, o acaso sí, siempre y cuando seamos capaces de atisbar los filamentos de ese debate respecto al poder -o contra el poder- en asuntos como el del “pensamiento

débil”, las teorías del signo o las éticas de la diferencia. Lo que nos interesa es el rastreo al que Baudrillard somete la visión foucaultiana del poder tal y como lo realiza en el artículo de Galilée. Ya conocemos algunas de las repercusiones que tuvo. Baudrillard era hasta entonces, para la mayoría, un estructuralista de la rama barthesiana, atenta al análisis semiológico de la cultura del consumo, si bien *El intercambio simbólico y la muerte* -y quizá también en alguna medida las obras anteriores- ya presentaba un modelo discursivo peculiar que en aquel momento se denominaba postestructuralista y, a partir de los ochenta, postmoderno. Quizá Baudrillard sólo intentaba “seducir” al público con un texto provocativo que, sin duda, la legión de fanáticos del maestro rechazarían violentamente. No dejó de ser una ventaja cara a adquirir notoriedad, pero no es suficiente para concederle vigencia al escrito. (En diversos coloquios y entrevistas, veinte años después, cuando llega la inevitable pregunta -“¿Sigue creyendo *Monsieur* Baudrillard que hay que olvidar a Foucault?”- éste sale al paso alegando no haber hablado nunca de “olvidar” en sentido literal. Su hipótesis central es que todos esos poderes que Foucault analizaba tan minuciosa y brillantemente pertenecían ya al reino de lo caduco. En contra de lo que suele pensarse de Foucault, considerado como un gran “abridor de espacios” a la investigación, Baudrillard advierte en su discurso un misterioso deslizamiento hacia su propia clausura. Así pues, Foucault se situaría en los confines de una época, de ahí la perfección de su discurso, pero de ahí también la necesidad de “olvidarle”.)

Bien es cierto que el autor no ha modificado sustancialmente su postura con los años. Pese a las numerosas matizaciones que ha tenido que hacer a aquel “insulto” del año 77, dos décadas después sus aclaraciones al respecto en una conferencia en Caracas alientan nuestra hipótesis respecto a la vigencia de *Oublier Foucault*. A la típica pregunta sobre si sus conceptos idiosincráticos podían llegar a constituir una episteme de la sociedad futura, Baudrillard contestó con cierta irritación no exenta de ironía:

“(…) No sé si es una buena pregunta y no sé si tiene respuesta. Me parece que hay allí una referencia a Foucault. Lo que me separa del pensamiento de Foucault y su genealogía del episteme es que se llega a un punto de la genealogía del pensamiento y del análisis donde no hay ya episteme, donde en efecto ya no es posible detectar una mutación coherente de la posibilidad de pensar -del conocimiento-, donde no hay ya una coordinación suficiente, una continuidad suficiente, y para que haya episteme, para que haya análisis, para que haya historia o episteme histórico, tiene que haber una continuidad mínima, si no un origen y un fin, tiene que haber un encadenamiento consecutivo y racional. Ahora bien, eso justamente es para nosotros el asunto, ese encadenamiento, la imposibilidad de que haya saber, tiene que haber sujeto. Pues de eso se trata, para que haya saber tiene que haber sujeto. Pero resulta obvio que aun en el lugar por excelencia del saber, la ciencia y sus confines actuales, las microciencias, la situación es tal que ya no hay exactamente ni saber ni sujeto del saber; hay una fluctuación justamente de los dos términos (sujeto/objeto), y hasta se llega a esa paradoja que les enuncié antes, la incompatibilidad del sujeto y el objeto, el hecho de que ya no pueden confrontarse pues se encuentran en dimensiones diferentes. Hay una paradoja insoluble en la relación de saber y por tanto ya no hay episteme propiamente dicho y se entra en otra época en la que el pensamiento de Foucault es ya inoperante. Llega un momento en que este pensamiento se detiene, justo en la orilla de ese nuevo *¿desepisteme? ¿inepisteme?*”⁴⁴²

Constituiría un buen ejercicio de prudencia no tomarse tan provocativa consigna más en serio de lo intelectualmente recomendable. Leyendo a Eribon, cuando se burla de la pretensión de hacernos “olvidar a Foucault en noventa páginas”, caemos en la cuenta de lo peligroso que es no leer en profundidad los textos a los que se critica. Cuando a la pregunta sobre el olvido de Foucault contesta Baudrillard que “sólo fue una metáfora”, no está intentando escurrir el bulto de su responsabilidad por lo dicho en aquel momento. El problema del poder, dice, es que hemos accedido a una era donde, al igual que otras cuestiones semejantes, “no tiene lugar” y, por tanto, no puede

plantearse. No es que no haya una fenomenología del poder, no es que no haya prácticas de poder; el problema radica en que sus fenómenos han conseguido en la era de los media eludir el principio de existencia que constituye el tradicional método de análisis del pensamiento crítico, desde Marx hasta Sartre y Foucault pasando por Nietzsche y Adorno. Situados tras la pantalla que nos mantiene “informados”, los acontecimientos son homogeneizados, lo cual supone su desaparición pues, como ya sabemos, la singularidad es la condición de posibilidad del acontecimiento. Por esa misma regla de tres, también nosotros desaparecemos como sujetos, y sobre todo como “críticos”, puesto que una vez hemos sido desconectados del acontecimiento, nos convertimos en “irresponsables” ante la historia. En eso consiste el “crimen perfecto”, en el asesinato de lo real que, sustituido por un doble -la simulación mediática de la realidad- nos permite seguir creyendo en la verdad de los acontecimientos y, por tanto, también en la alienación y en la crítica. Sería ingenuo creer que toda esta trama sólo salpica a las tradicionales teorías de la emancipación; vale también para las del poder, pues Foucault y Deleuze tampoco han sabido ir más allá del principio de realidad, que en ellos se lee como principio de positividad o producción, ya sea del poder, ya sea del deseo.

Ocurre con Foucault que habla del poder justo cuando los elementos de análisis de que se sirve con mano maestra han entrado “en situación de incertidumbre”. Esto vale para el poder, pero también para cualquier otra de las instancias que han dado sentido al pensamiento crítico. Desbaratado el principio de realidad, se desmorona también la base del análisis crítico. Y no sólo se trata, como podría interpretarse, de que los acontecimientos han cambiado y que por consiguiente es preciso renovar algunos conceptos. En realidad, es como si los acontecimientos no hubieran cambiado, lo que sucede es que cuando se daban en el siglo XIX tenían sentido y desencadenaban movimientos revolucionarios, mientras ahora se dan porque son, de alguna manera, “producidos” en el gran teatro de los media y la simulación. Así, no es que las cosas no ocurran, no es que el poder ya no asesine, es que los acontecimientos ya “no tienen lugar”, en toda la literalidad que se le pueda encontrar a la expresión. Se trata de sucesos sin actores históricos, escenario inevitable cuando no se puede decidir quién es quién, puesto que la lógica de la identidad ha entrado también en situación de incertidumbre. Y de ello no se libran por supuesto los viejos valores de la crítica; son continuamente reinventados, demasiado reinventados a veces. Cuando se reacciona a manifestaciones racistas esgrimiendo los valores del humanismo universalista, se actúa en un escenario general donde el modelo simulacional precede siempre al acontecimiento, neutralizando los efectos de éste, anulándolo en definitiva. El sistema absorbe todos esos impulsos, digiere de idéntica manera el peligro de una involución fascista y de la protesta de los oprimidos o la rebelión de los intelectuales. El enfoque es apocalíptico -lo sabemos- pero no estamos seguros de que la crítica no se encuentre, acaso sin saberlo, en un estado agónico.

2. La “insólita perfección” de un discurso.

Foucault es el espejo de los poderes que describe. Así nos hace entender Baudrillard que la genealogía foucaultiana es un monstruo capaz de conquistar punto por punto todos los objetivos trazados. Si se trata de dar cuenta del poder en tanto que encadenamiento infinito y no en el sentido tradicional o soberanista de arquitectura centralizada, los resultados del análisis son admirables. Lo

social, lo mental y los cuerpos constituyen una red porosa que el poder impregnaría por todas partes desenvolviéndose como un fluido. Dice Foucault:

“Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento. La familia, incluso hasta nuestros días, no es el simple reflejo, la prolongación del poder de Estado; no es la representante del Estado respecto a los niños, del mismo modo que el macho no es el representante de Estado para la mujer.”⁴⁴³

Análogamente, y siempre en relación con esa idea salvajemente descentralizada del poder:

“La idea de que la fuente, o el punto de acumulación del poder estaría en el Estado y es a él a quien hay que preguntar sobre todos los dispositivos de poder, me parece sin mucha fecundidad histórica o digamos que su fecundidad histórica se ha agotado actualmente. El proceso inverso parece actualmente más rico: pienso, por ejemplo, en estudios como el de Jacques Donzelot sobre la familia (muestra cómo las formas absolutamente específicas de poder que se ejercen en el interior de las familias han sido penetradas por mecanismos más generales de tipo estatal gracias a la escolarización, pero como poderes de tipo estatal y poderes de tipo familiar han conservado su especificidad y no han podido ensamblarse más que en la medida en que cada uno de sus mecanismos era respetado) Del mismo modo F. Ewald hace un estudio sobre las minas, la instauración de sistemas de control patronal y la manera en que dicho control patronal ha sido relevado, pero sin perder su eficacia en las grandes gestiones estatales.”⁴⁴⁴

Pero además de un discurso sobre el poder, tenemos en Foucault un discurso que también es poder. Su fuerza la cifra Baudrillard en el “éxito” que obtiene al saturar todo el vasto espacio que abre:

“...un arte magistral del descentramiento permite abrir nuevos espacios (espacios de poder, espacios de discurso)...”⁴⁴⁵

Y sin embargo, no es -dice- un “discurso verdadero”, no al menos más verdadero que cualquier otro. ¿Cómo es posible? En una enigmática afirmación, Baudrillard reconoce que, convirtiéndose en reflejo perfecto de los poderes que describe, Foucault alcanza una inmensa capacidad de seducción, pero ningún “índice de verdad”. Se trata de un discurso mítico y, como tal, produce sin duda efectos de verdad. Habla de un dios que ya no existe, pero lo presenta como si aún estuviera, incluso como éste fuera su momento de apogeo.

Baudrillard apela a la conveniencia de “inquietarnos” por la perfección de la crónica. Es preciso sospechar de ella. Por eso afirma que tanta perfección es consecuencia de lo caduco de todo aquello que describe. Una era -quizá la “era clásica”- ha concluido; sólo quedan de ella sus signos, que permiten simular que todavía existe y que, sobre todo, propician análisis como el de Foucault. Algo está sucediendo que no hace entrar en su genealogía, seguramente porque, si lo hiciera, ésta saltaría en pedazos. Foucault no podía saber que la positividad del poder se estaba anulando en su propia reversibilidad, que su principio de realidad estaba siendo burlado por procesos de simulación e hiperrealidad. Y es cierto que Foucault “sabe” muchas cosas. Su descripción de las etapas del poder constituye un descubrimiento formidable. De la sociedad despótica habríamos pasado a la disciplinaria y a la normalizadora, y de éstas al modelo microcelular. Siempre se puede reponer que el poder funciona en Foucault como un abstracto, un axioma amorfo y mítico que no requiere ser demostrado. Se enriquece así con el análisis foucaultiano todo el imaginario del poder, del que

conocemos a la perfección todas sus metamorfosis. Pero el problema no es, como se suele decir, que por la indiferenciación del concepto no podamos obtener su definición: el problema es justo el contrario, que el poder vive absolutamente sujeto al principio de realidad. La certeza de que el poder -sea lo que sea- tiene un “funcionamiento real” hace imposible la detección de su agotamiento. El poder se extenua, pero esto no puede saberse desde la genealogía porque ella desaparecería también.

3. La producción del sexo.

Baudrillard se encarga en el artículo de desmitificar todo el discurso en torno al sexo desarrollado por Foucault en *La voluntad de saber*, sin duda uno de sus textos míticos. Su objetivo es asimilar, como hace Foucault, el tema del sexo al del poder, sólo que para mostrar que las teorías que construye Foucault respecto a ellos se deslizan hacia la impertinencia desde idéntico lugar. Foucault no vio que la sexualidad desaparece en el orden de la simulación porque tampoco supo ver que eso mismo sucedía con el poder.

Dice Foucault en *Las palabras y las cosas* que el hombre es sólo un “pliegue histórico”, una configuración temporal cercana a su desaparición. ¿Por qué no pensar eso también de la sexualidad? Baudrillard le reconoce el haber sido capaz de hablar del sexo en el lenguaje de “antes del inconsciente”, como advirtiendo en el psicoanálisis un esfuerzo de violencia amparado en el mito de las profundidades ocultas que sería preciso desescombrar. La genial capacidad de discernimiento de Foucault la hallamos ahora cuando consigue subsumir el discurso psicoanalítico como un momento más dentro de un gran dispositivo histórico cuya anterior manifestación en el tiempo había sido la represión. Toda esta intuición nacería de una premisa básica, la que determina el sexo como “producción”. En principio no parece haber demasiado que objetar; de hecho, Foucault es el primero en abrirnos hacia la posibilidad de que el sexo tenga también un tiempo, es decir, una mortalidad. Tal convicción, socava los cimientos desde los que se erigen las teorías libidinales de la emancipación. Dice Foucault:

“Pero ¿el sexo no es acaso, respecto del poder, lo *otro*, mientras que es para la sexualidad el foco en torno al cual distribuye ésta sus efectos? Pero, justamente, es esa idea *del sexo* la que no se puede admitir sin examen. ¿El *sexo*, en la realidad, es el anclaje que soporta las manifestaciones de la *sexualidad*, o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de la sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea *del sexo* se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas.”⁴⁴⁶

Pero vuelve a haber algo que, siempre según Baudrillard, se cuela entre los intersticios del texto foucaultiano: la proliferación de “palabras” sobre el sexo no es consecuencia de que la hipótesis represiva esté equivocada, sino de que el referente de todos esos signos ya no está entre nosotros:

“Estamos desde ahora en el *metalenguaje* del deseo, en un discurso desmedido sobre el sexo, donde el redoblamiento de signos del sexo oculta una indeterminación y una descategorización profunda, la consigna sexual dominante correspondiente a un medio sexual inerte.”⁴⁴⁷

¿Por qué la genealogía no percibe este fenómeno? Seguramente porque Foucault construye un discurso, cuando lo característico del orden en que nos vemos instalados es que desintegra todos los discursos. Probablemente tiene razón cuando afirma que la burguesía se dio “un cuerpo glorioso”

a través del sexo y que consiguió después extender al conjunto de la sociedad esa verdad. Pero Foucault no fue capaz de acudir al otro bucle; no supo o no quiso pasar al segundo proceso, éste en el cual la sexualidad no es sino fascinación por un referencial perdido. Son históricamente verdaderas todas las configuraciones de lo sexual que Foucault describe, pero nada nos dice de las configuraciones simulantes que hoy sustituyen a aquellas en una nueva espiral. Sin duda, Foucault sabe mucho de signos, pero su semiurgia es siempre la del poder:

“...No ve la semiurgia insensata del simulacro que se ha apoderado de ella”⁴⁴⁸

Podría interpretarse que ese nuevo bucle no es sino una más de las figuras históricas del poder, pero no es tan sencillo, pues todos los discursos que se construyen desde esos términos rebotan inexorablemente.

Como ya sabemos, Foucault hace arrancar su discurso desde la acometida a la llamada hipótesis represiva. En realidad, nunca habría habido según Foucault represión del sexo, sino, muy al contrario, exhortación a decirlo, obligación de “producirlo”.

“No digo que la prohibición del sexo sea una engañifa, sino que lo es trocarla en el elemento fundamental y constituyente a partir del cual se podría escribir la historia de lo que ha sido dicho a propósito del sexo en la época moderna.”⁴⁴⁹

Lo que para los foucaultianos es una revolución a Baudrillard le parece una “cuestión de palabras”:

“...represión o habla inducida, qué diferencia hay, es cuestión de palabras.”⁴⁵⁰

Difícil aceptar a Baudrillard en ese punto. Foucault está manejando un orden de conceptos absolutamente nuevo a la hora de analizar esa configuración histórica a la que llamamos sexualidad. No es baladí la diferencia entre pensar que el sexo es energía reprimida y pensar que se trata de un constructo, una producción que penetra en las prácticas diseñando todo tipo de sistemas de proliferación entre los que se incluirían también la prohibición, la confesión y el castigo.

Para explicar su posición, Baudrillard hace un esfuerzo por asimilar la teoría foucaultiana a la de Gilles Deleuze.

“Esta coincidencia no es accidental: es *simplemente que en Foucault el poder sustituye al deseo.*”⁴⁵¹

Obviamente, no está diciendo que Foucault sea un Freud con nuevos nombres. Es la teoría del deseo, tal y como se desarrolla en el *Antiedipo*,⁴⁵² la que Baudrillard considera “gemela” de la del poder. Eso probablemente lo aceptarían los propios implicados -no en vano se ha hablado durante años de la amistad entre Foucault y Deleuze-. El problema llega cuando Baudrillard afirma que todos los conceptos característicos del *Antiedipo* -gozar del poder, por ejemplo- son la réplica de los subproductos de la generación anterior -“gozar al margen del poder”, por ejemplo- toda esa jerga de los Reich, Fromm o Marcuse que tan de moda estuvo en una época.

Desde esa complicidad entra la teoría del poder y la del deseo se deja leer la crítica de la

hipótesis represiva, punto arquimédico desde el que se articula el discurso de *La voluntad de saber*. Esa vieja hipótesis es, como sabemos, fácilmente desmontada por Foucault. Decían los freudomarxistas que el sexo se reprimía para reconducir todas las energías a la maquinaria productiva, de lo cual se deducía la famosa ecuación que vincula la emancipación de la libido a la del poder del capital. Si esto fuera así, nos dice Foucault, los proletarios deberían haber sido los primeros, si no los únicos alcanzados por la represión; ésta sin embargo se experimenta primero en las clases dominantes, de lo cual se deduce que la hipótesis represiva es falsa.

Pero el constructo teórico foucaultiano realmente importante no es ése tan sencillo, sino el que nos convence de que la maniobra del poder “victoriano” no consistió en la represión DEL sexo, sino en la represión POR el sexo, que presuntamente es algo muy distinto. “El sexo habla”, dice Foucault, debe obligársele a comparecer por todas partes, debe proliferar y hacerse patente a través de toda una compleja tecnología de construcción y localización de lo verdadero. Dotándose de ciertos aparatos del miedo, aparentando prohibir, el poder esconde su verdadera intención: la erección de un dispositivo de poder que llega hasta las teorías de la emancipación libidinal.

“¿Censura respecto al sexo? Más bien se ha construido un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más discursos, susceptibles de funcionar y de surtir efecto en su economía misma.”⁴⁵³

Ya sabemos cómo se articula esto en el 68: la consigna del paso de un modelo de socialización violento y primitivo a otro más sutil, fluido y psíquico como es el libidinal. (En España tenemos residuos de ese espíritu, por ejemplo en el mítico *Del paro al ocio* de Luis Racionero) Nada aparentemente que objetar a Foucault cuando sospecha de todo ese entramado crítico, de esa buena nueva que, a modo de imperativo categórico, nos empuja a reclamar el derecho al goce.

Las discrepancias surgen cuando Baudrillard detecta en Deleuze y Foucault un trasfondo “produccionista” en la concepción del sexo. El sexo se produce, y no ya en el sentido de la producción material, sino en el que nos marca la etimología de *pro-ducere*, es decir, como “hacer visible” o “forzar a comparecer”. Ese “hacer violencia” que comporta la idea de producción es lo que inquieta a Baudrillard, ya que la producción fuerza a lo que le es extraño, a lo que procede de otro orden, es decir, fuerza a la seducción a salir del orden del secreto, que le es propio.

“La *seducción* es siempre y en todas partes lo que se opone a la *producción*, la seducción retira algo del orden de lo visible, va a la inversa de la producción, cuya empresa es hacer de todo una evidencia, sea la de un objeto, una cifra, un concepto. Que todo se produzca, que todo se lea, que todo resulte real...”⁴⁵⁴

Como vemos, Baudrillard empezaba ya en 1977 a cargar con algunas de las ideas que desarrollaría a lo largo de los ochenta y, muy especialmente, en *De la seducción*, sin duda su libro más popular. Ese elogio de la seducción como lo opuesto a la producción, que seguiría constituyendo el marco teórico de la genealogía foucaultiana, le lleva directamente a una cuestión también muy estudiada en *De la seducción*: la pornografía.

El tratamiento baudrillardiano de la porno es sumamente original; cuando afirma, refiriéndose a ella, que la obscenidad es la condición natural de nuestra sociedad, no está moralizando, sólo denuncia la monstruosidad de una cultura basada en la exhibición y la demostración, una cultura de lo hiperreal, es decir, lo que es más real que lo real mismo. Es ni más

ni menos que la lógica de lo productivo, donde todo ha de ser inventariado y catalogado. Al espectador del porno se le anuncia que habrá de pagar más por ver más. Todo ha de tener su justa retribución en esta especie de parodia de la economía política: al actor se le paga por eyaculaciones y su *caché* aumenta en la medida en que lo hace el tamaño de su pene; las actrices son compensadas por la cantidad de silicona que son sus pechos capaces de albergar. Lo que escandaliza del porno no es su inmoralidad, sino su absoluta falta de seducción. Y lo peor es que la porno no es sino un microcosmos de algo que está extendido. La misma pornografía, aunque quizá más deshonesto, nos encontramos en los *reality*, los consultorios sentimentales o las terapias de grupo, por no hablar de Internet, donde parejas y hasta familias enteras venden su intimidad veinticuatro horas al día. Tampoco la política o la “prensa seria” quedan fuera de esa gran lógica de la obscenidad que nos domina.

“La porno no es más que el límite paradójico de lo sexual, exacerbación realística, obsesión maniaca de lo real -es eso lo *obsceno*, etimológicamente y en todos los sentidos.”⁴⁵⁵

Si algo tiene de bueno la pornografía es el valor de “síntoma” que le proporciona su propia radicalidad. La dinámica del principio de realidad siempre es la misma: tiene que “instanciarlo e instrumentalizarlo todo”. Es lo que sucede de forma demasiado evidente con el porno, pero ha ocurrido en general con el sexo. Y con todas las demás “instancias”, por eso casi nunca la antropología entiende nada de nada. Por ejemplo, la disociación de lo económico y lo político en otras culturas, no es sino la violencia ejercida sobre el distinto con el arma de fantasmagorías categoriales que consideramos “objetivas”. (Baudrillard las compara con las viejas enfermedades venéreas transmitidas por el blanco al salvaje) Es eso lo que sucede con el sexo; una vez ha sido autonomizado como instancia podemos incluso reducir a él todo lo demás. Pero como podría decir el propio Foucault, el sexo -como el hombre- no es sino un “pliegue histórico”. Nada que encontrar de todo ello en los primitivos, que se preservan de esa nuestra obsesión productiva gracias a largos procesos de seducción; nada que encontrar en los primitivos de toda esa higiene sexual de que nos hemos dotado. Nuestro imperativo sexual, ese deseo que debe imperativamente realizarse porque antes fue reprimido, se rearma desde la neutralización del orden de la seducción, que es el de lo ritual y el artificio. Es la economía política en estado puro, la lógica del valor, donde rige la mercancía. La necesidad que el capital tiene de fluir aceleradamente se exporta a los cuerpos con la consigna de que el valor-sexo debe irradiar en todas direcciones.

Volvemos a tener la impresión de que Foucault no es salpicado por esta crítica. Sin embargo, su concepción microfísica, según la cual el poder venía de todas partes porque era un poder descentrado y que se ejercía de forma incesante, sí tiene mucho que ver según Baudrillard con ese modelo de la economía política al que no deja de referirse.

“Lo que Foucault nos dice (mal que le pese) es esto: nada funciona por la represión general, todo funciona gracias a la producción.”⁴⁵⁶

La construcción foucaultiana se repite siempre. De igual manera que surge la clínica -o mejor, la “mirada clínica”- allá donde nada había antes, el sexo tuvo también su nacimiento. Antes del sexo, como antes de la locura, sólo existían formas incontroladas o, como apunta Baudrillard -y es una interesante apreciación- formas “altamente ritualizadas”. Difícil pensar que había algo donde, en sentido estricto, no había nada, nada nombrable, nada que pudiera ser identificado; difícil pensar

también que la nada merezca represión. De nuevo tiene valía la alusión antropológica: como entre los salvajes no existe la sexualidad, tampoco existe su represión. Si el salvaje merece la compasión del evangelizador porque, al igual que las bestias, “no conoce la vergüenza”, quizá llegó el momento de entender que lo que los distingue de nosotros es que ellos no han instanciado el sexo.

¿Y nuestra represión?

“Nosotros hacemos como si lo sexual estuviera reprimido allí donde no aparece por sí mismo, ésa es nuestra manera de salvar el sexo...”⁴⁵⁷

La radicalidad de esta afirmación parece trascender incluso a la de Foucault; desde Baudrillard, tampoco nunca hubo represión, pero nunca la hubo porque tampoco hubo sexualidad. Tan simplistas como esas reconstrucciones en las que se habla de los fenómenos religiosos como operaciones de mistificación o ideología, son en el fondo esas que hablan de una “sexualidad reprimida” por ejemplo en el mundo feudal.

“La sexualidad, como la economía política, no es más que un montaje (del que Foucault analiza todos los recovecos), la sexualidad tal como nos la cuentan, tal como *se habla* en el *ello habla*, no es más que un simulacro que siempre han atravesado, desbaratado, y superado las prácticas, como en cualquier otro sistema.”⁴⁵⁸

Lo que aquí habría que preguntarse es si realmente Foucault se sentiría atacado por esa interpretación. A fin de cuentas, él siempre dijo ser consciente de “estar trabajando con ficciones” y que sus libros “eran en cierto modo literatura”. La sexualidad es una ficción, de acuerdo, una instancia arbitrariamente autonomizada, de acuerdo; pero ninguna teoría del poder puede dejar de contemplar los efectos de verdad que todo ese dispositivo va generando.

No, la crítica de Baudrillard debe ser más concluyente si pretende que, siquiera metafóricamente, nos lleguemos a plantear el olvido de Foucault o, lo que es lo mismo, la obsolescencia de las teorías del poder. Lo verdaderamente interesante surge -estamos convencidos de ello- cuando Baudrillard vuelve a aludir al simulacro y a lo hiperreal como movimientos que la teoría del poder no está en condiciones de advertir. La cosa sigue sin tener peso mientras Baudrillard insiste en convencernos de la insignificancia de la distinción foucaultiana entre represión y producción. Para Baudrillard, más que ser en el fondo lo mismo, son términos que pueden intercambiarse sin que pase nada. Así, siempre siguiendo la lectura baudrillardiana de Foucault, se puede decir que la orden del poder es producir, hablar, hacer proliferar, y la prohibición no es más que un truco o subterfugio. Pero también podría decirse que la represión es la lógica de fondo y la inducción a hablar y crear discurso -propia por ejemplo de las contemporáneas sociedades normalizadoras- sería más bien coyuntural. Lo novedoso es que para Baudrillard no es tan grande la diferencia entre las dos versiones. Ya mostramos anteriormente nuestro desacuerdo con Baudrillard en ese punto. El principio positivista de inducción o proliferación que aplica Foucault cuando nos informa de la sexualidad como de una gran dispositivo de poder arruina a nuestro entender toda una larga tradición que, como sabemos, ha tenido amplísimo eco en las prácticas, sobre todo desde los años sesenta. El menosprecio a toda esa tarea gigantesca de Foucault nos parece poco inteligente por parte de Baudrillard, pero hemos de seguir el hilo de su razonamiento porque sabemos a donde quiere ir a parar.

Se desprende de la reconstrucción foucaultiana del dispositivo que el sexo existe como

práctica discursiva. ¿Qué había antes de que apareciera “la palabra”? ¿Qué es aquello con lo que se pretende acabar o a lo que al menos se intenta controlar a partir de ese gran corte epistemológico que reordena toda una serie de poderes? Si Foucault dijera que no hay nada previo al discurso, estaría saliéndose de la misma lógica que después le permite hablar de “resistencia” al poder. Si se produce realidad, es porque antes ha tenido que darse algún tipo de denegación o división respecto a algo. Y ¿qué es ese algo? Dice Foucault que “el cuerpo y sus placeres” y cierto discurso del goce que aparecería en los *ars erótica* y que el psicoanálisis se muestra incapaz de digerir:

“Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de la sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo sino los cuerpos y los placeres.”⁴⁵⁹

Pero la posición de Baudrillard reclama ahí su mayor radicalidad. Dice Foucault que previo al dispositivo no existía lo sexual como instancia; para Baudrillard, ni siquiera existían “el cuerpo y sus placeres”. Aquí, la maniobra recuerda mucho a la del Baudrillard postestructuralista de finales de los sesenta, que reclama una gran crítica de la economía política del signo. En aquel tiempo, Baudrillard desmontó la dualidad según la cual era posible emanciparse del valor de cambio a través de la recuperación del valor de uso que presuntamente se ocultaba. Para Baudrillard, el valor de uso no era sino una coartada que permitía, especialmente al marxismo, dotarse de un principio de realidad desde el que sostener su teoría -o su “metarrelato emancipatorio” como diría Lyotard-. La misma operación advierte en la reconstrucción foucaultiana del dispositivo sexual:

“Y me temo que en Foucault *los placeres* aún no se opongan al *valor de cambio de lo sexual* más que como valor de uso del cuerpo.”⁴⁶⁰

Ahí se encuentra el corte más allá del cual el discurso de Foucault se queda ciego, incapaz de seguir comprendiendo. La teoría del poder necesita encontrar siempre algo “real” desde lo cual constituir todas sus configuraciones. Cuando, como ahora sucede, el poder ya no puede producir realidad, cuando ya no abre caminos al principio de realidad, limitándose a autosimularse para ocultarnos que se ha volatilizado, entonces el discurso del poder se desliza, sin saber el porqué, hacia la total impertinencia.

4. El poder en Foucault.

Ya sabemos algo importante: el poder es perfectamente descrito a través de la genealogía, pero lo es porque se trata de una instancia de presencia indiscernible. Ya hemos aludido en algún momento de este trabajo a críticas como las de Hubert L. Dreyfuss, quien imputa a Foucault haberse servido del poder como un concepto abstracto e indefinible, un concepto tan místico en última instancia como el del *sein* en Heidegger. Dice Dreyfuss:

“El concepto más central y más oscuro que desarrolla Heidegger en sus escritos es el del Ser y lo mismo cabría decir de la noción de Poder en la obra de Michel Foucault. Para estos dos pensadores el Ser y el Poder no son entidades tradicionales estables. Heidegger nos ofrece una historia del Ser (*Seinsgeschichte*) a fin de ayudarnos a comprender y a superar la concepción técnica del Ser que prevalece en nuestras conciencias modernas; en cuanto a Foucault, analiza

varios regímenes de poder en el curso de su genealogía del biopoder que, según él, domina la vida moderna.”⁴⁶¹

La conclusión de Dreyfuss es que las salidas emancipatorias que uno y otro autor le encuentran a sus respectivos conceptos-base son igualmente aporéticas. En el caso del poder en Foucault, Dreyfuss tratará de demostrar que la crítica a toda forma de totalización requiere, en aras de ser eficaz, una exposición “totalizadora” de las formas de resistencia, algo que, por coherencia, Foucault se niega a hacer.

Pero la crítica de Baudrillard es más profunda, o si se quiere, más radical. Lo que advierte Baudrillard es una sucesión de referenciales fantasmagóricos. La referencia económica, característica del marxismo, habría dejado su sitio a la sexual, propia del psicoanálisis y que habría encontrado su madurez en la idea deleuciana del deseo fragmentario. La idea del poder en tanto que microfísica hallaría ahí su caldo de cultivo. Foucault puede hablar del sujeto, de la historia, de la economía, incluso del deseo, porque todo termina siempre desembocando en la idea de poder, que se yergue como una noción estructural o, como dice Baudrillard, una “noción-fuerza”. Es precisamente ese carácter de transfondo, energía fundante, anamorfosis o como se lo quiera llamar, lo que hace que se pueda advertir la caducidad del poder; no es concebible tal cosa dentro del orden de la genealogía.

Pero hay mucho más que analizar para llegar a convencernos de que el poder ya no es nada. ¿Qué es el poder en Foucault? Se habla de una “historia política de los cuerpos”. Desde ahí sabemos que los modelos carcelario, clínico o manicomial no son el producto de un determinado modelo productivo, sino que más bien, la forma que se difracta en aquellos modelos “informa” igualmente las relaciones de producción. Quienes en su momento acusaron de “idealistas” a pensadores tan “prefoucaultianos” como Gaston Bachelard o Louis Althusser⁴⁶² insistirían en los mismos argumentos contra Foucault, pero Baudrillard considera un progreso “fundar el poder sobre sí mismo”, es decir, no dar cuenta de él desde una sustancia economicista o sexual. Ahora bien, Foucault no sería según Baudrillard capaz de ir más allá del poder mismo, por eso tampoco podría advertir “su simulacro”. El poder en Foucault, careciendo de finalidad, se convierte en principio último; puede dividirse, cuadrarse, cifrarse, pero no puede doblarse sobre sí mismo ni mucho menos anularse o seducirse. Pero el imperio del poder -y el poder mismo- no es más que una “engañifa”. Lo es de la misma manera que la producción, esa incesante acumulación que se devora a sí misma en el absurdo de los *stocks*, como si un misterioso vacío condenara de antemano toda lógica productiva. Lo es también como la televisión, ingenio tecnológico que se pretende el más perfecto en la representación de lo real.

“Algo en el fondo de todo el sistema de producción *resiste al infinito de la producción* -sin eso estaríamos ya enterrados. Algo resiste también al poder...”⁴⁶³

Hablando de Baudrillard en la primera parte de esta tesis repetimos mucho aquel principio de que “todo es reversible”. Foucault parece hablar del poder como de un principio que se extiende con encarnizada exhaustividad. Pero algo se vuelve contra el poder, algo tanto más peligroso cuando más incontenible parece ser su marcha. Lo que Baudrillard va a proponernos es todo un gran reanálisis del poder.

Define Foucault el poder como “el nombre que se da a una situación estratégica compleja

en una sociedad dada”. Esta concepción se pretende no centralizada ni unilateral. Desde ese punto de vista el poder es pura expansión. En algo debe tener razón, pues si, como sostiene la concepción tradicional, el poder fuera una simple relación dominio-sumisión, seguramente ya habría sido derrocado. Pero la concepción foucaultiana genera el problema inverso: el poder debería ser irresistible. En esa tesitura, deja de tener sentido la pregunta por las razones para enfrentarse al poder, ya que no es posible hacerlo. Aquí, Baudrillard no se aleja de quienes acusan a Foucault de no haberle dado un estatuto emancipatorio consistente a su analítica, de manera que su apología de la “resistencia al poder” constituiría una pirueta en el vacío.

Pero Baudrillard es capaz de internarse en el problema del poder mucho más que otros críticos de Foucault, y es eso lo que hace interesante su discurso:

“... *el poder es algo que se intercambia*. No en el sentido económico sino en el sentido de que el poder se consume en un ciclo reversible de seducción, de desafío y de astucia.”⁴⁶⁴

Es en este tipo de retórica donde encontramos al Baudrillard más irritante, pero también al que se siente más seguro. Dice que “el poder seduce”, pero eso nos lleva a chocar con la certeza de que hay explotados y explotadores. Baudrillard efectúa ahí un primer *dribbling* brillante: las relaciones de fuerzas son unilaterales en los órdenes productivos, no así en los simbólicos. Volvemos ahí al viejo utillaje conceptual: reversibilidad, seducción, intercambio simbólico...

“La seducción es más fuerte que el poder, porque es un proceso reversible y mortal, mientras que el poder se pretende irreversible como el valor, acumulativo e inmortal como él -participa de todas las ilusiones de lo real y cae así en lo imaginario y en la superstición de sí mismo (con ayuda de las teorías que lo analizan, aunque sea para impugnarlo). La seducción no es del orden de lo real.”⁴⁶⁵

Y aquí viene lo más enigmático: esa seducción, ese vacío, esa reversibilidad, ha vivido siempre en el corazón mismo del poder. Es algo así como su sombra; sin ella, no habríamos llegado nunca a decir que el poder es real, que algo es real. Si las grandes “instancias reales” -el poder, la economía, el sexo-, no hubiesen estado revestidas de un cierto imaginario, si no hubiese algo en ellas capaz de ejercer fascinación, habría desaparecido pronto de muerte natural, porque lo real, por sí mismo, como ya dijo Nietzsche, no es sino el lugar del desencanto, “el residuo de la metáfora.”

En esa situación de desencanto vive hoy el poder. Es cierto que siempre parece haber un *stock* de realidad. Siempre hay algún poder que nos espera, alguna palabra que tenemos derecho a tomar, alguna sustancia, por ejemplo la ecológica, que es preciso preservar. Baudrillard repone sin embargo que todo huele a “lenguaje muerto”. Por injurioso que parezca para feministas, okupas, radios libres, sindicalistas o intelectuales de izquierdas, estamos obligados a seguir planteándonos si Baudrillard tiene razón.

Detrás de todo eso, Baudrillard encuentra siempre un resquicio para afirmar la superioridad de la seducción, a la que diez años después nombrará como “la verdadera maldita de la historia”. Ella y no el sexo es el peligro, nos dirá en *De la seducción*. Empresa útil, aunque no definitiva, la de conjurar su peligro reduciéndola a sexo. Lo que, como sucede en Laclos, hay en la seducción de ritual, desafío y muerte, no se reduce a los términos energéticos del deseo. Precisamente por eso es peligrosa la seducción; secretamente desmantela todos los órdenes de lo real, órdenes irreversibles, asegurando esa fascinación sin la que lo real no sería sino puro desencanto.

Sólo desde este pensar de la seducción cree posible Baudrillard descubrir que el poder es una ficción, lo cual en realidad no es malo, porque a fin de cuentas es, en cierto modo, lo que ha sido siempre. El peligro del agotamiento, la posibilidad de una catástrofe en el interior del poder, llega cuando éste se cree capaz de desprenderse de su metáfora; y lo paradójico es que eso ocurre cuando aparece un Foucault, es decir, alguien capaz de gestionar toda la ontología de un presente que se revela justamente como poder. Es lo que intenta demostrar Baudrillard cuando recuerda aquel pasaje en el que Kafka nos advierte que el Mesías vendrá cuando ya no sea necesario. Es lo mismo que sucede con la Revolución: se ha producido ya y, por tanto, se da ahora en sus signos, prueba de que ya no la necesitamos. En ese juego de signos que nos proporcionan los ministerios de cultura y los supermercados se nos oculta que ya no tiene sentido:

“En efecto, la Revolución ya ha ocurrido. No la revolución burguesa, ni la comunista, la revolución a secas. Es decir, que un ciclo entero se acaba y no se han dado cuenta. Juegan siempre a la revolución lineal, cuando en realidad ella ya se ha doblado sobre sí misma para producir su simulacro, como los ángeles de estuco, cuyas extremidades se juntan en un espejo curvo.”⁴⁶⁶

La misma irreversible enfermedad alcanza al poder -en realidad afecta a todos los “valores referenciales”-, por más que Foucault se empeñe en perseguirlo. Si vivimos el apogeo de lo político, si realmente el poder “está en todas partes, o mejor, viene de todas partes”, es justamente porque ahora ha empezado el poder a revertir en su propio simulacro. Según Baudrillard, la naturaleza de este proceso es implosiva.

5. La muerte de lo social.

La historia actual del poder es la de lo que se establece para ocultar que ya no existe. No es muy diferente lo que ha ocurrido con el capital: el materialismo desbrozó toda su racionalidad, surgiendo así la crítica de la economía política. Ahora advertimos desasosegados que el capital ha logrado desbordar ese modelo, pero no como pretenden los conservadores, porque su lógica sea “superior”, sino porque su movimiento irracional condena a la dialéctica a ser pura nostalgia. Lo que el marxismo no podrá entender nunca es que ya no son las fuerzas sociales las que se enfrentan, es lo social mismo lo que está sufriendo un desafío, es lo social -eso que la crítica nunca se ha cuestionado- lo que ahora mismo puede estar implosionando. Lo explica Arthur Kroker sin los retoricismos en los que suele moverse Baudrillard:

“Especialmente en sus escritos acerca de la estética de la modernidad, Baudrillard somete a análisis minucioso a la ruptura en el discurso moderno representada por el derrumbamiento de ciclo normalizador, expansivo y positivo de lo social para convertirse en su opuesto, un orden de signos estructural e implosivo. En esta interpretación el triunfo de la *cultura de la significación* implica el eclipse de la verdadera solidaridad social (sociedad). Más allá de la teoría de la racionalización de Weber, en contra de la primacía de la *normalización* de Foucault y en contra del análisis *dialéctico* del sistema (racionalizado) y el mundo de vida (comunicativo), Baudrillard habla de nuestra *exteriorización* en el mundo esterilizado de la tecno-cultura avanzada. Este es precisamente ese punto de ruptura de la totalidad simbólica en que la norma sufre su inversión en un orden de signos flotante, en que las estrategias de la normalización son reemplazadas por

la “simulación de las masas”, en que la significación sustituye al proceso de reificación y, finalmente, en que la “hiperrealidad” de la cultura indica la gran descomposición del espacio de lo social. La teorización de Baudrillard acerca del fin de la sociología como principio de realidad o, lo que es lo mismo, el agotamiento de lo social como efecto-verdad de un poder puramente nominal, prima un punto de vista sobre la sociedad violento e implosivo.”⁴⁶⁷

Esa insuficiencia del discurso abarca también a Foucault, cuyo planteamiento de lo social no se reduce a la simplicidad de explotadores y explotados pero sí se cifra en “relaciones de fuerzas”. Aunque hable de “microestrategias”, lo cual supone para Baudrillard sustituir “el tablero de la guerra por el rompecabezas de la guerrilla”, la conclusión siempre es la misma: el poder gana. Ante tal estado de cosas, tampoco cabe otra crítica a Foucault: no sabemos porqué ni como resistirnos al poder. Podemos hacerlo como dominados -aunque ya sabemos que en Foucault, como en Spinoza, el poder es algo más que el dominio- pero entonces, más que luchar contra el poder, estaremos reproduciendo su lógica, pues sólo estaremos proponiendo reajustes estratégicos en la relación de fuerzas.

6. El poder del desafío.

En *De la seducción* dijo Baudrillard que el amor, al contrario que la seducción -que “siempre es del demonio”- es una institución cristiana. La misma relación estableció anteriormente entre la esperanza, que sustenta las teorías emancipatorias, y el desafío, eludido por ellas. La primera fuerza domina en la mirada que se proyecta sobre el esfuerzo de los oprimidos por resistirse al poder o por obtenerlo; la otra carece de esperanza y los actos que lleva a cabo son despreciados porque no se plantean objetivos, lo que les condena a vivir sin porvenir. El ámbito del desafío no es pensable por la crítica porque no es dialéctico, no sabe de relaciones medios-fines y, por lo tanto, no se reduce a actos dialogales o de negociación.

“...Todo lo que es lineal, como la historia, tiene un fin, sólo el desafío carece de él, puesto que es indefinidamente reversible. Es esa reversibilidad la que le da su fuerza fabulosa.”⁴⁶⁸

El desafío no ha sido políticamente pensado todavía; no lo será nunca porque escapa del ámbito de lo político. Es algo parecido a lo que sucede con la seducción y el sexo. Baudrillard explicó en los ochenta -ya lo sabemos- que la misteriosa atracción ejercida por lo femenino radicaba en ese desafío a lo masculino a monopolizar el goce, conduciéndolo a un movimiento hacia adelante en el vacío al que se ha llamado falocracia. Ese desafío consistente en la ausencia de deseo no ha podido ser pensado, siempre según Baudrillard, más que en términos victimistas por el feminismo y el freudomarxismo.

Baudrillard se adelanta aquí a la inevitable objeción: la concepción del poder centralizado o de relación entre polo activo y pasivo no es la foucaultiana. El poder en Foucault no es polarización represiva sino positividad móvil y dispersa; de acuerdo, pero para Baudrillard no hay aquí sino “cambio de peripezia”, se sigue dentro de la misma lógica.

“Porqué se continúa en el discurso de lo político -no se sale jamás de él, dice Foucault- cuando de lo que se trata realmente es de comprender la indeterminación radical de lo político, su inexistencia y su simulación y lo que,

partiendo de ahí, devuelve al poder el espejo del vacío.”⁴⁶⁹

La interpretación que da Baudrillard de la lucha de clases, concepto clave en la tradición materialista, nace de la revisitación de algunos de los “abortos” revolucionarios de la historia, por ejemplo la Comuna de París y Mayo del 68. Lo característico de tales movimientos iconoclastas es que no provienen de un esfuerzo de expansión por parte de una clase oprimida que buscaría ser hegemónica. Se trata más bien de movimientos de implosión, una estrategia desafiante donde la clase se niega a sí misma, se debate en un movimiento sin futuro pero que obliga al poder a luchar contra nadie, lo que destruye su lógica.

No es gratuito que hable de un movimiento lejano en el tiempo como la Comuna; podría referirse igualmente a los obreros que destruían máquinas en la revolución industrial o incluso a los dulcinistas de la Edad Media. Y es que al final del artículo, Baudrillard radicaliza su postura: no es sólo que el poder haya dejado de existir, es que, en cierta manera, no ha existido nunca, siempre ha sido un simulacro. Ahí radicaría el secreto de los grandes políticos, en saber que el poder no existía y ser capaces de guardar el secreto. Operación ésta no muy alejada de la de los inquisidores, que conocían la inexistencia de Dios -de ahí que se cuidaran tanto de aquellos que se atrevían a proclamarlo por exceso de amor a la verdad-, o los grandes capitalistas, que han conseguido que se hable más que nunca de economía porque saben que el capital no es nada.

Por aquello de no pincharnos con las aristas de un discurso que es todo lo provocativo que pretende ser, quizá convenga ser un poco prudentes. Lo que Baudrillard piensa no es tanto que el poder no existe -él es el primero en reconocer los efectos de verdad del poder y de los discursos sobre él-, sino que lo que lo hace posible es aquello que presuntamente “no es”, es decir, sus signos. El poder se inventa en unos signos justos y determinados. ¿Qué es entonces lo que hace tan milenarista a nuestra época? ¿Por qué entonces ahora la catástrofe de lo que nunca ha existido? Lo que sucede actualmente es que los signos han empezado a proliferar de forma desenfrenada. No encontrando una resistencia dialéctica, sino esa extraña pantalla de absorción que los sociólogos llaman “la masa”, el poder se queda sin su sombra y se precipita hacia su fin. No es casual que ahora más que nunca el poder se aferre a sus “referentes de verdad”, por ejemplo la voluntad del pueblo en las democracias mediáticas.

Nos encontramos por tanto con que el poder ha estado siempre porque, mientras no vivió sometido al principio de realidad, podía sobrevivir en tanto que simulacro, manifestándose como signo y como metáfora. Eso ha terminado dejando de ser posible porque la economía política -en su versión conservadora o en su reduplicación crítica- ha denunciado “la alienación de los signos”, ha condenado la seducción del poder y ha buscado “la verdad” tras el artificio de los rituales. De esto no escapa Foucault, que investigó como nadie los ritos del poder pero no supo desprenderse a tiempo del principio de realidad que inviste su genealogía, de ahí que nada nos dijera del simulacro del poder. Muy al contrario, de su analítica sale una pura positividad del poder, que produciría continuos signos y delimitaría prácticas, atravesando así el espacio de lo social en una especie de red porosa e infinitesimal. Desde Foucault, nos encontramos un espacio saturado, una pura producción, nada de ese vacío enigmático, esa “ausencia de deseo” que permitiría al poder reírse de sí mismo descubriendo que incluso él es reversible. Por paradójico que parezca, es precisamente la seducción la que ha hecho sobrevivir al poder, la que hasta ahora ha evitado la catástrofe que

empieza a sobrevenirle. En esa nuestra cultura pornográfica, donde la obscenidad se cifra en la obligación de mostrarlo todo, el poder estaría perdiendo su vieja capacidad de seducción. “Todo es poder”, dice Foucault, pero eso sólo puede afirmarse cuando, roto el encantamiento de los signos, el poder prolifera como verdad o, lo que es lo mismo, empieza a no ser más que un “efecto de nostalgia”.

“Cuando tanto se habla del poder es que ya no existe en ningún sitio. Igual sucede con Dios: la fase en que estaba en todas partes ha precedido en poco a aquella en la que estaba muerto.”⁴⁷⁰

Es este el punto donde la historia se encuentra con Foucault. La grandeza de su obra no radica en ese “encarnizamiento en la erudición” del que presume. Foucault atrae, esto es indiscutible, pero no atrae por la minuciosidad de su analítica, que le pondría al nivel de cualquier pensador con menos capacidad para conmovernos, sino por el misterioso efecto de fascinación que ejerce su discurso. Cualquier pasaje foucaultiano sobre el poder -por ejemplo el demoledor *Nietzsche, la genealogía, la historia-* ejerce un poder de seducción comparable al del autor del *Zaratustra*. Dice Foucault:

“Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras, y así nace la idea de libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza -y nace la lógica.”⁴⁷¹

Dos páginas más adelante, continúa recreándose en un juego retórico minucioso y encarnizado, pero oscuramente atractivo y conmovedor:

“La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de esas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación.”⁴⁷²

Esa seducción que su discurso ejerce es la sangre fresca que requiere el cadáver del poder para, a través de Foucault, simular que es algo o incluso que lo es todo. Dice Baudrillard:

“Es aquí donde actúan *los* poderes de Foucault: insertados en la intimidad de los cuerpos, en el trazado de los discursos, en la abertura de los gestos -estrategia más insinuante, más sutil, más discursiva, que aleja también el poder de la historia y lo acerca a la seducción.”⁴⁷³

Lo que Foucault no puede evitar es que ese efecto de fascinación se deba a algo que está más allá de su talento como autor. El poder fascina hoy en todas partes. Todas las formas de poder de lo sexual, lo religioso y lo político -instancias que ya murieron con el poder mismo- son resucitadas hoy por el consumo, sucediéndose, como la moda, a velocidad vertiginosa.. Es lo propio de una cultura obscena y pornográfica -o museística- dar las cosas a la vista tal y como sucede con el sexo en la hiperrealidad del cine X.

Baudrillard cree encontrar el antecedente de esa pornografía del poder en el fascismo, que no sería tanto una forma nueva como un intento nostálgico de *revival*. El fascismo abandonó los fundamentos racionales que habían legitimado el poder desde el siglo XVIII y optó por asumirse a sí mismo como desafío, de tal manera que se hizo entrar al mundo en su apuesta entre el poder y la muerte. No es el miedo a la libertad de Erich Fromm ni el poder mediático de monopolizar la verdad lo que derriba todas las resistencias al poder fascista en los países donde triunfó. En ese sentido, el

fascismo fue el “último poder fascinante”. Pero tuvo un defecto: era demasiado tarde para jugar con el prestigio ritual de la muerte, es decir, se trató de una genuina “puesta en escena”, el recurso a una estética de la muerte. El fascismo fue por tanto, desde Baudrillard, nostálgico y reactivo; no fue capaz de ponerse más acá de la cultura de lo obscuro. El hecho de que después aparezca un Foucault para disolver la centralidad del poder fascista en micropoderes tampoco cambia nada: seguimos en la misma lógica que explica el poder desde la nostalgia del poder mismo.

III DESPUÉS DE FOUCAULT

Leer a Foucault. Leer a Baudrillard.

¿Qué queda de la consigna lanzada contra Foucault hace más de veinte años? En realidad nada, pero acaso no sea ésa la pregunta. A fin de cuentas, el propio Baudrillard nos aconsejó no tomarnos demasiado en serio el asunto cuando insinuó que “sólo se trató de una metáfora”. Nosotros ya lo sabíamos. A él le sirvió en 1977 para cobrar fama y fustigar de paso a toda una legión de halagadores que -decía- “uno espera que Foucault despreciara en secreto”. En toda la extensión de la palabra, fue una provocación, y no es difícil imaginarse por qué, dada la enorme influencia que había adquirido el filósofo, generó tantas hostilidades. No hay razón en suma para olvidar a Foucault, como tampoco la debe haber para olvidar a Marx o a Kant, aunque la cosa no se resuelve tan fácilmente.

En cualquier caso, esta investigación nos puede ayudar a descifrar el sentido de algunos movimientos que se están produciendo en la escena intelectual europea y que tienen a Foucault en el transfondo. Llevando el gesto provocativo de Baudrillard a su extremo, nos habríamos de preguntar porque Foucault ha cobrado importancia hasta el punto de que alguien nos advirtiera hace veinte años de la necesidad de olvidarle.

Se habla hoy del debate entre neoilustrados y postmodernistas, entre la lógica y la retórica, entre la razón práctica y la estética. Nosotros nos referiremos aquí a un uso poco oficial pero muy utilizado en los departamentos de las facultades de filosofía. Podríamos hablar de un estilo escritural de corte germánico, que dice asumir la herencia de la modernidad y se siente fuerte a la hora de demostrar la preferibilidad lógica y ética de unos criterios frente a otros; por otro lado, una corriente sumamente heterogénea, aunque con ciertos aires de familia, que escribe en francés ha leído a Nietzsche y se siente más segura que la anterior a la hora de manejar conceptos adecuados para explicar lo que parece constituir una nueva era.

Esta división la conocemos, pero se viene produciendo una corriente misteriosa y que debemos explicar. Círculos tradicionalmente determinados -seamos claros- por su kantismo parecen deslizarse con paso cada vez menos titubeante hacia los textos de Foucault, lo cual quiere decir que las fronteras ya no están tan delimitadas. Es un movimiento que ya se ha producido en Habermas, quien ha matizado mucho con los años las acusaciones de neoconservadurismo dirigidas a los “postilustrados franceses” en *El discurso filosófico de la modernidad*. Es cierto que Foucault siempre consideró a Habermas como ejemplo de interpretación totalizadora y subjetivista de la razón, pero también lo es que, a partir de *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas entendió que debía liberar la racionalidad del viejo yugo de la conciencia, abriendo así su discurso hacia el paradigma del lenguaje, lo cual da lugar a todas las teorías sobre la situación ideal del habla que ya

conocemos.⁴⁷⁴

En algún momento de este trabajo hemos incidido en el artículo del año 81 que, firmado por el propio Foucault con F.Ewald como Maurice Florence, insertaba al propio Foucault en la línea de la teoría crítica.⁴⁷⁵ Foucault será siempre indigesto porque su manera de cartografiar la razón huele a profundamente antikantiana, porque su genealogía es claramente un desarrollo de la genealogía de la moral de Nietzsche, y porque hay demasiadas certezas respecto al sujeto, el conocimiento o la historia que podrían estar desmoronándose bajo el discurso de Foucault.

También ha sido muy problemática su relación con los marxistas. Sus vínculos dentro del estructuralismo con Althusser no hicieron sino avivar el fuego del conflicto con el PCF y, por otra parte, basta leer los textos de Deleuze sobre Foucault para verlo como un auténtico “anti-Marx”. Veamos cómo resume Deleuze las relaciones de Foucault con la izquierda:

“El izquierdismo se ha caracterizado, de una manera difusa o incluso confusa, teóricamente por un replanteamiento del problema del poder, dirigido tanto contra el marxismo como contra las concepciones burguesas, y prácticamente por una cierta forma de luchas locales, específicas, cuyas relaciones y unidad necesaria ya no podían proceder de un proceso de totalización ni de centralización, sino, como decía Guattari, de una transversalidad. Esos dos aspectos, práctico y teórico, estaban estrechamente unidos. Pero al mismo tiempo el izquierdismo no ha dejado de conservar o de reintegrar fragmentos elementales de marxismo, para enterrarse de nuevo en él, pero también para restaurar centralizaciones de grupo que restablecían la antigua práctica, incluido el estalinismo. Quizá, de 1971 a 1975, el GIP (Grupo Información de Prisiones) ha funcionado, bajo el impulso de Foucault y de Defert, como un grupo que supo evitar esos resurgimientos al mantener un tipo de relación original entre la lucha de las prisiones y otras luchas. Y cuando en 1975 Foucault vuelve a una publicación teórica, creemos que es el primero en inventar esa nueva concepción del poder que buscábamos sin acertar a encontrarla ni a enunciarla.”⁴⁷⁶

Sin embargo, no es difícil escuchar hoy en día preguntas del tipo “¿qué podemos aprender los marxistas de Foucault?” Algo está pasando. Desde Adorno, sabemos tres cosas muy importantes. Una es que el análisis kantiano del sujeto se queda cojo, ya que está realizado en términos abstractos o trascendentales y se deja fuera dimensiones inobvias de la experiencia humana. Igualmente sabemos que debemos desconfiar del absolutismo de la razón hegeliana. Por último, hemos de asumir que Nietzsche nos sale al paso una y otra vez. Todo esto lo sabemos desde Adorno, pero también desde un discurso tan distinto al suyo como el de Heidegger. O se les acusa de irracionistas como todavía hace Apel o nos convencemos de las insuficiencias de lo que se ha venido en llamar “discurso de la modernidad”. Nosotros seremos aquí más radicales: o advertimos la necesidad de cuestionar ese discurso o dejamos de respirar.⁴⁷⁷

No es baladí la alusión al texto firmado por M.Florence. Foucault se considera heredero de la teoría crítica y no tiene problema alguno en alinearse junto a Kant, en tanto en cuanto los dos realizan una “historia crítica del pensamiento”. Ésta no sería una historia de las ideas al uso sino un análisis de las condiciones bajo las cuales se van constituyendo ciertas relaciones entre sujeto y objeto que determinan conocimiento. En el lenguaje foucaultiano, hablaríamos de una historia de los procesos de subjetivación y de la emergencia de los juegos de verdad. Para ser más claro: Foucault ha abierto la teoría crítica a la denuncia de toda una larga serie de formas de dominio que no habían sido suficientemente elucidadas por el pensamiento crítico anterior. Y lo ha hecho a la luz de procedimientos nuevos y absolutamente rigurosos. Es difícil saber porque Foucault no se preocupó por Adorno; puede ser un simple problema de filiación o prejuicios, pero los puentes

existen y ya los planteamos en algún capítulo anterior.⁴⁷⁸ Lo que realmente nos interesa es recalcar la necesidad de leer a Foucault. Una vez hecho eso, acusarle de irracionalismo, relativismo o algo por el estilo es propio de quienes tienen problemas de vocabulario.

¿Y Baudrillard? Suponer que una contestación negativa a su cuestión de 1977, es decir, que no es necesario olvidar a Foucault, implica que es él quien debe ser relegado al olvido, no nos parece acertado. Tampoco debe inferirse que Foucault con eso sale victorioso de un hipotético combate contra el postmodernismo. Además de que ese combate no existe en sus términos -hasta el punto de que muchos siguen considerando postmoderno a Foucault- sería en ese espacio de debate bastante más rentable enfrentarlo con Lyotard, que encarna una imagen mucho más directa o fundacional de lo que se ha llamado condición postmoderna.

Nosotros, como es obvio, reivindicamos la lectura de Baudrillard. no sabemos si sus textos nos llevarán a algún claro del bosque, pero sí pensamos que es capaz de “decirnos algo”. Además, volviendo a Foucault, ya hemos aseverado que no puede olvidársele, pero hay una línea de investigación, más acá de la compleja cuestión del poder, que Foucault no nos proporciona -no lo suficiente-, lo cual supone la apertura de un monumental agujero en su discurso. Nos estamos refiriendo al paradigma mediático-electrónico, que requiere principios de análisis como los de Baudrillard, Vattimo, Lyotard, Virilio⁴⁷⁹ y tantos otros, pues no basta el habitual enfoque plano y neutro de la sociología al uso cuando es tan evidente la necesidad de abrirnos a una nueva antropología.

Ya hemos nombrado alguna vez a Mark Poster, autor que ha habitado el espacio de investigación foucaultiana abierto en los USA y que ha dado lugar a estudios tan interesantes como el de Dreyfuss y Rabinow -*Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutic*-. Nosotros coincidimos con su visión general de las cosas. Según Poster, Foucault consigue, sobre todo a partir de *Vigilar y castigar*, demostrar la impertinencia del discurso marxiano que reduce las tecnologías de poder a formaciones secundarias del modo de producción.

“Mi interés por Foucault se debe a que el marxismo ya no suministra, a mi juicio, las bases de una teoría crítica de la sociedad. Mi preocupación sobre este punto fue creciendo por la incapacidad del materialismo para explicar de manera adecuada estructuras de dominación en la sociedad moderna...”⁴⁸⁰

Así, Marx habría hecho recaer su teoría en el logocentrismo al no reconocer el carácter contingente e históricamente determinado del materialismo. Puestos a recoger una propuesta emancipadora no demasiado alejada de la que Marx proponía, Foucault habría alumbrado un principio de no totalización cuyos resultados se leerían en *Vigilar y castigar* como destotalización del campo histórico. Es esto último lo que le alejaría de la postura frankfurtiana. Como nos recuerda Poster, el concepto habermasiano de racionalidad comunicativa se desenvuelve en un contexto de evolución global de la humanidad, lo que involucra para el teórico la obligación de efectuar una reconstrucción global del pasado. La destotalización propuesta por Foucault sitúa al teórico en la tesitura de autoconstituirse por su oposición política a las estructuras de dominación existentes.

Kant determinó los poderes de la racionalidad depositando sus raíces en la pureza formal de la universalidad. Foucault, como antes Marx, circunscribe a la razón por su contingencia temporal, es decir, que los límites de la razón se establecen por la finitud del pensador. Sin embargo, no

advirtiendo el carácter contingente de la constitución del sí mismo del intelectual, Marx -demasiado hegeliano en este punto- otorgó validez universal a la dialéctica, manteniéndose así en el esencialismo racionalista. Dice Poster:

“Marx, en muchos aspectos heredero de la ilustración, nunca vio que la crítica del presente se hacía posible por el carácter contingente de la constitución del sí-mismo del crítico. En cambio, Marx presupuso la validez universal de la dialéctica que en realidad es una variante del tema del racionalismo esencialista.”⁴⁸¹

¿A dónde vamos a parar? Coincidimos con Poster a la hora de entender que el modelo foucaultiano de historia descentrada no sólo no es incapaz de abrirse a una nueva era, como cree Baudrillard, sino que es el idóneo para trabajar con las nuevas experiencias de lenguaje que nos sugieren los nuevos tiempos. No preocupa demasiado si la falta de atención de Foucault a la *ratio* electrónica es un problema de formación intelectual o de no haber vivido tan sólo unos años más para integrar ciertos datos en el discurso. El caso, siguiendo a Poster, es que resulta posible e incluso necesario llenar el vacío que deja Foucault respecto al desarrollo de las nuevas formas de dominación, entendiendo que las armas de las que debemos servirnos son, al menos en parte, foucaultianas. Se trata en suma de adaptar a la era mass-mediática el estudio foucaultiano de la constitución del sí mismo en las sociedades contemporáneas. Como ya dijimos en algún momento, siempre siguiendo a Poster, el sujeto es hoy, merced a los media y la electrónica, una multiplicidad de autoconstrucciones. Lo que sugiere Poster es la necesidad de elaborar toda una gran teoría del lenguaje en torno a los cambios fundamentales que viene experimentando desde hace décadas la experiencia lingüística.

“Sostendré que los sujetos se constituyen de manera distinta si una buena parte de su experiencia de comunicación se realiza por intermedio de un discurso/práctica electrónico. En sus últimos años, Foucault trabajaba sobre la cuestión de la constitución del sujeto; hay que incluir el modo de información en su proyecto.”⁴⁸²

Es evidente que estamos apelando a las llamadas ciencias del signo. La realidad se está constituyendo en la “irrealidad” de los media, lo cual, desde la semiótica, se vincula a procesos de dispersión de los significantes, que se hacen flotantes por relación a los referentes. Los cambios de orden social que supone todo esto son inmensos:

“Los historiadores empeñados en el proyecto de emancipación, ya sea en una óptica liberal, ya sea en una órbita marxista o de otra índole, deben preocuparse por analizar el modo de información, proyecto en el cual la teoría del modo de producción no les servirá de gran ayuda.”⁴⁸³

Es aquí donde nos encontramos con Baudrillard -aunque no sólo con él-. Estudios como *El sistema de los objetos* o *La sociedad de consumo* ya plantearon en su momento, siguiendo la órbita barthesiana, la manera en que las nuevas estructuras significantes, en concreto las de la publicidad, estaban generando toda una novedosa “ontología”. A ese respecto, el propio Mark Poster se alinea con nuestro autor:

“El mercado también se ha transformado. Semiólogos como Baudrillard han analizado la estructura de significación en la publicidad e insistieron en la diferencia del significante y la recodificación de las mercancías. Los medios electrónicos favorecen este tipo de proceso. Cualquier cosa puede asociarse con cualquier otra cosa para el espectador que está estructurado por la retórica del aviso comercial”⁴⁸⁴

Pero este Baudrillard sería sólo el de la oleada postestructuralista. Ya le hemos negado la

propuesta de olvidar a Foucault, y sin embargo, el Baudrillard por el que más interés hemos mostrado a lo largo de esta investigación es el que nos encontramos a partir de *El intercambio simbólico y la muerte*, es decir, ése que llegará a desarrollar una filosofía genuina e intransferible, y el que irá declarando muertos uno tras otros a todos los grandes referentes del “pensamiento clásico”, hasta el punto de que nos atrevamos a etiquetarlo de “pensador milenarista”.

Es ese Baudrillard el que atacó a Foucault, el mismo que ha sido acusado más que ningún otro autor francés de “retoricismo hueco”. Y es que a Baudrillard no sólo le han criticado los amigos de Foucault. Se suele decir que su costumbre de hacer desembocar todo lo real en sus signos termina llevándonos a un espectro arreferencial y esteticista. Incluso Mario Vargas Llosa se ha preocupado de atacarle, otorgándole tanta brillantez como retoricismo. Lo que se lee a continuación se dijo en una reseña de prensa sobre la visita de Baudrillard a la UIMP de Valencia:

“Como les sucede a algunos de sus colegas, la realidad que analiza es tan amplia, el punto de vista es tan móvil y predicciones tan generales que, desde hace años, no es extraño que reciba la acusación de que, siendo brillante, es retórico. Recientemente, fue el novelista hispano-peruano Mario Vargas Llosa quien se apuntó al listado de los críticos de Baudrillard.”⁴⁸⁵

Nosotros repondríamos aquí lo mismo que cuando se acusa de “lirismo” a autores como Nietzsche, Cioran o el propio Foucault. La sistematicidad no es necesariamente una virtud filosófica hoy en día, por eso mismo, no hay motivo para descalificar a un autor por la falta de ella. Decimos esto porque sospechamos que se habla de retoricismo cuando en realidad se quiere decir “asistemático”.

Por otra parte, tampoco ha encontrado nunca motivo para rectificar lo dicho sobre Foucault en el 77. Es como decir: “sólo era una metáfora, pero tenía razón de ser.” En nuestras últimas noticias de Baudrillard sus planteamientos sobre Foucault y el poder como simulacro no han cambiado. Preguntado por Philippe Petit sobre el intelectual comprometido y el proyecto de Foucault de una ontología del presente, vemos que insiste en decir que las grandes teorías críticas o emancipatorias no han sido nunca sino intentos desesperados de mantener lo que ya estaba desvaneciéndose, lo que nos recuerda a los pasajes de *Oublier Foucault* en que se acusa a la genealogía de “operar desde los confines de una época”. También alude a su habitual principio de incertidumbre para mostrarnos cómo las pretensiones de objetividad del discurso de Foucault se desmoronan porque, en el punto en que nos encontramos, no es posible una verificación objetiva de las cosas. Esto puede llevar al escepticismo ciego, pero es mejor recoger el aviso para replantear estrategias.

Respecto al poder, sigue refiriéndose a él como simulacro. Para Baudrillard, toda esa panoplia de la emancipación que ofrecen los media no es más que una forma de vender a los esclavos el simulacro del poder y la libertad.

“Interacción obligada: ahora la masa interviene directamente sobre el acontecimiento mediante los índices de audiencia y demás modems interpuestos: ¡se ha vuelto interactiva! En los sondeos, todos estamos implicados estadísticamente. Una complicidad obligada. De todos modos, hace mucho tiempo que somos interactivos sin querer, a través de todos los sistemas de respuestas automáticas a los que estamos sujetos.”⁴⁸⁶

Por supuesto, cuando vino a Valencia en septiembre del 95, hubimos de preguntarle por el tema. ¿No es posible que esa misma labor de blanqueo histórico, es decir, de integración del mal y

lo negativo, que se está llevando a cabo como “limpiar la conciencia occidental” antes del 2000, esté intentando extenderse también a aquellos que, como Foucault, han cuestionado todas nuestras presuntas legitimidades? Sabíamos lo que nos iba a contestar, pero quisimos oírlo de sus labios.

“No es ése el sentido en que hablo del blanqueo de los acontecimientos. Tampoco quise que se tomara al pie de la letra la consigna sobre Foucault. En realidad, lo que le sucede al análisis de Foucault es que se ha quedado sin base, igual que le sucedió al de Marx. Los datos del poder han entrado en situación de incertidumbre. Es más, creo que ni siquiera puede plantearse ya la cuestión del poder. Usted y yo nos hemos convertido en irresponsables ante los medios de información; ya no tenemos responsabilidad sobre los acontecimientos, hemos perdido a los actores históricos. Por eso conceptos como el poder y otros deberían ser revisados al hilo de una época que ya no es técnica, es decir, física y newtoniana, sino más bien inmaterial.”⁴⁸⁷

En suma, es inútil seguir discutiendo sobre si debemos o no leer a Foucault. No era ésa la cuestión, sino si Baudrillard no dice algo y, sobre todo, si continúa “teniendo lugar” la teoría crítica en este mundo inmaterial. El Baudrillard de los últimos tiempos seguiría diciéndonos que no, entendiendo que “no tener lugar” no supone hacerse conservador y tirar las teorías emancipatorias a la basura, sino entender que sus aristas ya no son dañinas.

¿Por qué no lo son? Porque ya se ha consumado “el crimen perfecto”. Es algo que ya explicamos en la primera parte de esta investigación, pero insistiremos en ello a modo de conclusión. En la UIMP de Valencia, Baudrillard aludió al caso Lady Di para explicar de qué manera la realidad había sido sustituida por la simulación. No es que Diana fuera devorada por el espectáculo, aunque indudablemente formara parte de él. Los *media* no son el espectáculo, más bien fabrican el acontecimiento: todo es *reality show*. La existencia de estos repugnantes programas nos oculta que todo es *reality*. Desde esta perspectiva, la muerte de Diana no es un acontecimiento histórico, sino carnaza para alimentar la lógica de lo hiperreal. Es un fenómeno equivalente al de la “huelga de los acontecimientos”, de la que habló Baudrillard mucho antes de escribir *El crimen perfecto* (1995). Como nos contestó en la UIMP cuando le preguntamos por Argelia, no es que no haya matanzas, es que el acontecimiento, en cuanto a su “tener lugar”, no depende de su existencia de facto. Con independencia del dramatismo de las matanzas, sólo tenemos de ello una versión “imaginaria”, disfrazada, virtual. Podemos protestar, salir a la calle con pancartas o, como sucedió hace unos años con Ruanda, desear hacernos voluntarios de Cruz Roja, pero no dejaremos de encontrarnos en la irresponsabilidad del que es desconectado del acontecimiento a través de la pantalla. En eso consiste el crimen perfecto.

Pero la auténtica víctima de este relato es la alteridad; es “el Otro” lo que se nos ha escamoteado con lo hiperreal. (Si la historia de la filosofía francesa de este siglo es la de “lo mismo y lo otro”, como propone Vincent Descombes, entonces Baudrillard es una figura insertable, y sumamente importante, dentro de esa trayectoria intelectual, pues pocos como él han entregado su discurso a la salvación de lo heterogéneo) Siempre se ha perseguido al distinto, podría decirse, y antes con más fuerza que ahora. Es eso precisamente lo que hay que negar. En la época de la alienación, todavía había realidad que enmascarar, todavía había algún “valor de uso” del que desposeernos, todavía había una alteridad peligrosa que silenciar. Pero en la era del simulacro ya sólo vamos, sin percatarnos de ello, de los mismo a lo mismo. Es el sueño de las razas puras: la obtención de un universo total en el que podré ser cada vez más autoidéntico merced a la tecnología. Foucault ya sabía esto cuando se refería al “biopoder”, pero no supo introducir su discurso en la

marea del simulacro, ese orden nuevo donde, habiéndonos quedado sin criterios para diferenciar entre lo verdadero y lo falso, lo real se nos ha vuelto indecible.⁴⁸⁸

Esa alteridad, como sabemos aparejada al principio del mal, no es tan fácilmente vencida. Como en el cuento de Borges en que el emperador condenaba a sus enemigos derrotados a permanecer dentro del espejo, toda aquello que se resiste al empuje del principio homogeneizador se ha de contentar con reflejar fielmente la imagen de los vencedores. Pero algún día, los pueblos del espejo sólo ofrecen la imagen deformada del vencedor; es el momento en que están a punto de franquear el espejo. Esa materia negra e indiscernible con la que nos tropezamos ofrece el mismo contrapunto de extrañeza que Hegel atribuía a lo femenino en la constitución de la comunidad.

“No hay final para este mundo porque siempre existirá algo de alteridad radical que nos acecha. Pero ya no se trata de una negatividad activa, política, racional, enfrentada con la historia. Es la inminencia de una revancha, de una resurrección de todo lo que ha sido exiliado al otro lado del espejo, y extrañado en una representación servil del mundo de los vencedores, la revancha de todos lo que han quedado del otro lado de lo universal.”⁴⁸⁹

En la entrevista con Ph.Petit, Baudrillard define con toda crudeza al “nuevo hombre”. Ya no hay “*shock* del futuro” ni “arcadia informática”. Es la era de la indiferencia, el triunfo del “último hombre” de Nietzsche, que nada tendría que ver con el superhombre:

“La gran idea nietzschiana de la transvaluación de todos los valores se ha visto realizada exactamente al revés, en la involución de todos los valores. No hemos ido más allá, sino más acá del Bien y del Mal...”⁴⁹⁰

El valor se dispersa, su energía se dispersa en el vacío, lo cual dista mucho de suponer el cumplimiento de la promesa hegeliana de realización: los valores no se han realizado, se han disuelto en la indiferencia. Nos vemos obligados a almacenar todo lo que suene a real porque ya nos somos capaces de distinguir entre lo que es valioso y lo que no, de ahí ese espíritu museificador en que vivimos inmersos.

El último Baudrillard relaciona este fenómeno implosivo con lo que en la entrevista con Petit denomina la “mundialización”.

Lo mundial supone el final de todas las diferencias, pero no es el suyo un proceso asimilable al de lo universal. La universalización, tal como la proponían los ilustrados, vivía en clave expansiva, “se hacía por arriba”. Lo contrario sucede con la “mundialización”, donde la desbocada proliferación de valores corresponde a la definición más débil de los mismos, sean derechos del hombre, democracia, etc. Esa igualdad por abajo, y no otra cosa, es el “pensamiento único”. Mercado, turismo, información, son todos procesos implicados por la mundialización, de tal manera que en ellos el espíritu universalizador sólo permanece como simulacro:

“Al término del proceso, ya no existe diferencia entre lo mundial y lo universal. Lo universal mismo se ha mundializado: la democracia y los derechos del hombre viajan exactamente igual que cualquier producto mundial, como el petróleo o los capitales.”⁴⁹¹

Pero ese poder no deja de sufrir desafíos. Algunos tienen un aspecto monstruoso y arcaico, por ejemplo, los del Islam, que se resiste al integrismo blanco y no precisamente a través de Saddam Hussein. Sucede también en nuestra sociedad, por ejemplo con los gitanos, de manera que el desafío

de lo singular, más que desaparecer, ha pasado a la clandestinidad. Pero es algo válido para cualquiera de nosotros: más acá del “reivindico mis derechos como ciudadano, mujer u homosexual”, el simple “yo existo”, que es para Baudrillard el verdadero desafío de la alteridad contra lo idéntico. Lo peligroso de las singularidades es que tienden a enfrentarse, como ha sucedido en Yugoslavia, y que son el fruto de una exacerbada reacción identitaria contra la mundialización

¿No es posible resistirse a todo esto? No desde luego proponiendo la recuperación de los valores de lo universal, aun cuando como Baudrillard entendamos que la mundialización es su fenómeno opuesto. Ahora nos encontramos con que se han deslegitimado. Antes, cuando todavía conservaban dicha legitimidad, tenían poder para integrar singularidades y propugnar una cultura de la diferencia. Eso deja de ser posible cuando se hace tabla rasa de las diferencias, abocándonos a una cultura mundial de la indiferencia. (¿Pero no habría que hablar de una in-cultura, dado que la cultura acaba donde ya no hay criterios para preferir?) Se habla de los derechos humanos y de los valores diferenciales y emancipatorios; se habla de todo ello probablemente más que nunca. Pero ya sólo son categorías espectrales, “fantasmas de un universal desaparecido”; sin referente, circulan aleatoriamente sin encontrar resistencias pero también sin posibilidad de incidir. Ambas cosas les ocurren porque son inmateriales.

Sobre la emancipación en Baudrillard y sus aporías

¿Qué podemos hacer? Al final de la entrevista con Petit, Baudrillard nos pasea por una especie de cartografía de lo irreductible, de las “partes malditas”, de todo aquello que se muestra refractario al movimiento de lo mismo. Hay algo en los objetos que se resiste a nuestro dominio, algo que se ríe de nosotros, oponiéndose irónicamente al orden que le imponemos. Algo en el sujeto irreductible a la autotransparencia. Algo en la masa, la “mayoría silenciosa”, que se resiste a participar en el juego interactivo de la democracia. Algo en la historia -los acontecimientos- que se resiste a la historia misma. Algo en la sexualidad -la seducción, ya lo sabemos- que se resiste a la sexualidad misma.

“Como ocurre con la inquietante extrañeza de lo femenino, secreto velado de la comunidad, según Hegel, y que le da forma. No hay final para este mundo porque siempre existirá algo de la alteridad radical que nos acecha. Pero ya no se trata de una negatividad activa, política racional, enfrentada con la historia. Es la inminencia de una revancha, de una resurrección de todo lo que ha sido exiliado al otro lado del espejo, y extrañado en una representación servil del mundo de los vencedores, la revancha de todos los que han caído del otro lado de lo universal. Esta fuerza de la que todos formamos parte, incluso sin saberlo, esta fuerza nos guiña el ojo desde el otro lado del espejo, y su fantasma amenaza el mundo realizado. Cuanto más se realiza el mundo, más activa es esta ilusión esencial. Es lo que yo llamaba la transparencia del mal.”⁴⁹²

Este guiño a la alteridad del Baudrillard más reciente no ha caído en saco roto. Sabemos de autores como Arthur Kroker o David Cook que son clasificados como “seguidores” de Baudrillard. En España, esa “poética de los otros” ha generado discurso en un autor que, a nuestro entender, podría ser fácilmente definido como “baudrillardiano”, César Moreno. En *Tráfico de almas* presenta nuestra sociedad como ésa en que los efectos de la alteridad son conjurados al presentarse como

simulacro:

“Carente de seducción, *hiperreal*, la *alteridad desencantada* ha sido penetrada, desflorada en su intimidad, y se ha tornado terriblemente transparente y pegajosa -por lo que es preciso librarse de ella a toda costa-...”⁴⁹³

Análogamente:

“La rigurosa experiencia de una soledad que el Otro figurado como hiperreal no conseguiría desterrar (por más que sea capaz de entretenernos como *pasatiempo*) puede devolvernos cierta exacta proporción de lo que podemos esperar de los Otros y de lo que realmente deseamos cuando de veras nos resultasen insuficientes unos Otros que hicieran el efecto de ser reales sin serlo (del mismo modo que encontramos en el mercado grasa sin grasa, bebidas alcohólicas sin alcohol, caramelos sin azúcar o café sin cafeína).”⁴⁹⁴

Pero la respuesta no es satisfactoria, aunque sea compartida por otros literatos, sólo genera una débil esperanza. Quizá habríamos de hacer una pregunta más directa. ¿Es posible un pensamiento radical? O, todavía más concreto: ¿podemos acceder a la experiencia y a la vida sin la distorsión de ese alma mediática que intentan encasquetarnos?

Uno se queda con la sensación de que, ante ese tipo de preguntas, los autores como Baudrillard suelen mostrar actitudes evasivas, seguramente porque -como le sucedía a Foucault- temen verse obligados en esas situaciones a apostar por valores universalistas o abstractos cuya legitimidad o vigencia han cuestionado. “El pensamiento ha de desapegarse del sistema y de las contradicciones del sistema”, esa es una frase que repite con frecuencia en las entrevistas, pero eso siempre lo ha dicho la teoría crítica. Algo nuevo nos transmite cuando habla de la necesidad de sustituir un pensamiento crítico, a modo de “espejo del mundo”, por otro radical o de ruptura, capaz de presentarse como un accidente, es decir, una “disfunción desestabilizadora del sistema”.

¿Nos conformamos? Debemos plantear la cuestión integrando en ella el presupuesto central que maneja el actual Baudrillard. Aun aceptando la idea de la quiebra del principio de realidad, se le sugiere siempre al oyente o lector la posibilidad de un principio no necesariamente nihilista, catastrofista o desesperanzado. ¿Contempla el pensamiento de este autor la existencia de ese principio? Caso de no hacerlo, ¿puede sobrevivir un modelo filosófico sin él? Habla Baudrillard de una mutación que supone el fin de las estructuras de representación. De acuerdo, pero, ¿podemos demostrar que sus nociones correspondientes están mutando también y que es por tanto posible un reemplazo conceptual o, por el contrario, nos conformamos con hablar de crimen perfecto y desmayamos en la nostalgia? ¿Es posible salir de ese dilema?

En un primer momento, ante esta pregunta, evidentemente difícil pero crucial, la respuesta de Baudrillard acostumbra a generar una cierta decepción. Cuando se trata de la rueda de preguntas o del debate tras una conferencia, Baudrillard suele mostrarse distante y perifrástico, mostrando por cierto muy poca facilidad para el debate “cuerpo a cuerpo”, de ahí que tienda a distraer el sentido de algunas preguntas y que se pierda con facilidad en respuestas largas, farragosas y autistas. Si se le acusa de nihilista, desliza la intención mordaz de la pregunta hacia el terreno que domina y elogia la tradición nihilista, mostrando su complacencia a ser incluido en ella, pero sin atacar el principio mismo de la crítica que se halla implícita en la pregunta, la inexistencia de propuestas de resistencia en su filosofía. Bosquejemos pues nosotros un asomo de respuesta en base a todo lo que sabemos del autor.

Nuestro autor parte del principio de que el lenguaje del discurso ha entrado en situación de indiscernibilidad. Sí es por tanto necesario huir del lenguaje de la representación para reproducir toda esa cultura de la virtualidad en que nos movemos. Si fuéramos foucaultianos, diríamos que se produce el paso de una episteme a otra, pero con eso estaríamos rompiendo la lógica del pensamiento postmodernista, que no acepta hablar de “cambio de época” por sonarle demasiado a modernidad y racionalismo. El lenguaje de los nuevos fenómenos habría de ser fragmentario y elíptico. Pero no hay nada nuevo bajo el sol, pues ese lenguaje ha existido siempre: es el lenguaje de la poesía, el mismo que ya constituyó los textos de Nietzsche. El problema es si con ese lenguaje se pueden producir nuevos conceptos tal y como Nietzsche sí fue capaz de producirlos. Aquí Baudrillard, pese a lo fecundo de su producción literaria, no parece excesivamente convencido. El intelectual se encuentra con la dificultad de arremeter contra un orden virtual y simulatorio, un orden dominado por la inmaterialidad que ya no pasa por el filtro de la teoría de la alienación. Igualmente, no podemos ser dialécticos, donde dialéctico es quien piensa en términos de acumulación y producción, cuando el mundo de hoy en día se caracteriza por ser implosivo. Tiene que serlo porque es un mundo saturado; todo está lleno y por tanto no hay lugar para el acontecimiento. No encontrando el vacío que necesita para convertirse en acontecimiento, ¿que le queda al pensamiento? Ahí insiste Baudrillard en la necesidad de un lenguaje poético, una retórica que, al modo de un virus, hace agujeros, perfora espacios saturados a base de plantear cuestiones insolubles. A eso le llama “pensamiento radical”:

“Admitir que el movimiento del propio sistema es irreversible, que no existe escapatoria posible en la lógica del sistema. Ésta es realmente mundial en el sentido en que ha absorbido todas las negatividades, incluidas las resistencias humanistas, universalistas, etc. Llegar al final significa convencerse de esta irreversibilidad y llegar al límite de sus posibilidades, a apurarla. Llevarlo a la saturación, hasta el punto de que el propio sistema cree el cataclismo. El pensamiento contribuye a esta aceleración, adelanta su fin. Ésta es la función provocadora del pensamiento, no hacerse ilusiones respecto de su función crítica ni respecto de su “compromiso”, pero llevando la imaginación del fin a sus últimas consecuencias.”⁴⁹⁵

En este movimiento cifra Baudrillard la posibilidad de “seguir pensando”. Ya no es posible hacerlo desde la teoría crítica porque ésta, sometida al orden del discurso, no es capaz ya de “atraer hacia lo otro”. Eso sólo se da en un pensar que “proviene de otra parte”, y esa otra parte no es sino la de la ficción, el relato, la poesía, el imaginario. Baudrillard es aquí tan postmoderno como Lyotard o Vattimo. ¿Cómo poner esto políticamente en marcha? ¿Cómo evitar que toda esta energía se pierda en el gris de la burocracia docente de las universidades o en la mercadotecnia de la literatura divulgativa? ¿Cómo radicalizar la propuesta de volver a pensar y recuperar la experiencia en un mundo que la sustituye por todo tipo de prótesis? Baudrillard sabe que es tremendamente problemático contestar a estas preguntas, ya que para hacernos políticos tendemos a echar mano del discurso, pero quizá ya es demasiado tarde para el discurso.

La desconfianza del estudioso de la postmodernidad, Steven Connor, hacia las “soluciones” de Baudrillard es absoluta. Reproduzcamos a continuación las líneas maestras de su análisis. Connor ubica a Baudrillard en el pensamiento de los sesenta más en la oleada de los “Situacionistas”, encabezados por Guy Debord,⁴⁹⁶ que en el linaje estructuralista, donde nosotros encontramos su caldo de cultivo. Su principal diagnóstico era el de la “espectacularización de la sociedad”, de manera que la imagen se había convertido no en un producto más, sino en el artículo de consumo

por excelencia. Baudrillard reconoce esa deuda y, como otros autores, entrega a los situacionistas la autoría de la idea de la “explosión de cultura”, según la cual ya no es posible separar la esfera económica de la ideológico-cultural, ya que las imágenes y representaciones culturales, incluso las estructuras sentimentales, se han convertido en parte del mundo económico. Este proceso, inadvertible por definición para el marxismo, debe llevarnos a sustituir el “modelo de la producción” por otro en el que significante y referente ya no se articulan al modo conocido: el mundo queda entregado al juego de los significantes, a la formalización general en el que el código ya sólo se explica por referencia a sí mismo. Desde esta perspectiva, el dominio económico de clases -anzuelo mordido por el marxismo-, no hace sino ocultar el verdadero dominio, que se da en el plano de lo simbólico.

Pues bien, según Connor, la primera respuesta que da Baudrillard a esta gran lógica es la del “intercambio simbólico”, desarrollada en *El intercambio simbólico y la muerte*, pero anteriormente esbozada en *Requiem por los media*, donde ya intuía la inutilidad de la empresa izquierdista de arrebatarse los medios de difusión a las clases opresoras, pues la auténtica opresión la genera el medio por sí mismo, debido a la “distancia jerárquica” que impone entre emisor y receptor. Su propuesta de un intercambio libre y espontáneo, como el establecido con los muertos en las sociedades salvajes, no parece traducible, siempre según Connor, a propuestas políticas concretas.

“A partir de esta obra, la confianza de Baudrillard en la posibilidad de resistir a la dominación de los símbolos se ha ido consumiendo con dramatismo.”⁴⁹⁷

Desde entonces, Baudrillard pasa según Connor de “teorizador del intercambio” a “teorizador de los simulacros”, con un punto de partida completamente nihilista:

“...la realidad no puede resistirse a su conversión en símbolos vacíos.”⁴⁹⁸

Esta actitud aparentemente resignada es para Steven Connor solidaria de la de Fredric Jameson⁴⁹⁹, quien siempre ha hecho mención a la hora de teorizar la postmodernidad de la impermeabilidad característica del tardocapitalismo, que termina siempre reabsorbiendo la energía de los desafíos políticos que se le van lanzando. Pero Baudrillard da un paso más que Jameson: las estrategias de contrapoder se estrellan continuamente contra el poder y terminan viéndose convertidas en simulacro porque el poder también ha devenido simulacro. Ésta es la única “fuerza” que le queda, pero el hecho es que ya no es “real”, como demuestran la cultura de la disuasión nuclear y la inercia de las masas en las actuales democracias mediáticas. Esta negación de la política es correlativa a la de lo social, como ya sabemos, pues para Baudrillard conceptos típicos de las Ciencias Sociales como estado, clase o poder son mistificaciones vacías. Para Connor, esta argumentación convierte a su autor en cómplice de los procesos que describe: se ha intentado fabricar una idea mistificada de lo social al tiempo que se desacreditaba toda verdadera experiencia colectiva; sin embargo, el Baudrillard posterior a *El intercambio simbólico* sólo ve la nada tras el concepto de lo social.

Da la impresión de que lo que verdaderamente le reprocha Connor a Baudrillard es la maniobra -común a otros “postmodernos”- de desplazar el esquema weberiano de las esferas de lo social en un sentido destructivo. Si Habermas enfoca el problema filosófico de nuestro tiempo desde la necesidad de restaurar los lazos de unión rotos entre las distintas esferas de la vida, los

postmodernos tienden más bien a disolver las fronteras entre los ámbitos, de manera que al final no sabemos cuál es la diferencia entre teoría y realidad.

“La obra de Baudrillard se acerca a la de Lyotard y Jameson en esta aproximación de teoría y realidad. Aquello que parecía un intento de especificar las relaciones entre los polos fijos e inconfundibles de la postmodernidad en la vida social y económica y del movimiento postmoderno en la vida cultural -tanto en la estetización del saber de Lyotard por medio de la agonía de los juegos lingüísticos, como en la consciencia ansiosa de Jameson de una distancia crítica cada vez menor entre cultura y teoría y Baudrillard como caso extremo en su transformación de la teoría en la condición de simulación de lo que teoriza -termina por disolver las fronteras entre los ámbitos.”⁴⁹⁹

A nivel político los efectos de esta confusión son aquietadores, al menos en el caso de Baudrillard:

“Podría decirse que las situación se parece bastante al análisis que hicieron Debord o Baudrillard de la sociedad del espectáculo o era de las simulaciones , donde la disolución de las diferencias entre lo real y lo simulado anulaba la posibilidad de una crítica política.”⁵⁰⁰

La propuesta de Baudrillard ante tan aporética situación puede resultar sugerente, pero en ese territorio, escuchar a Baudrillard equivale a entrar en un bucle donde todo es cada vez más retórico y enrevesado:

“La fría sugerencia de Baudrillard es que la difusión del poder desde centros conspicuos de control como el Estado o las fuerzas armadas no es tal (aunque sería difícil persuadir a la población negra de Sudáfrica de esta tendencia), sino que se trata de la consolidación del control, la adaptación del poder a un sistema que pueda resistir cualquier resistencia, que pueda predecir y equilibrar cualquier forma de peligro, pues estos peligros tienen lugar en un mundo vacío de simulaciones controladas.”⁵⁰¹

Esta crítica es extensible a los que Connor considera discípulos de Baudrillard, David Cook y Arthur Kroker, que han teorizado abundantemente sobre la televisión⁵⁰², pero con la misma ambigüedad que su maestro, siempre según Connor. La televisión es para estos autores el elemento definitivo de nuestra desaparición bajo la dominación absoluta de la imagen. Huida de lo real equivale en ese terreno a consolidación del espectáculo. Muy bien, pero cuando se demandan alternativas estos autores no hacen sino suspirar por ese “viejo mundo social” ya perdido:

“Al igual que esa “...supernova a punto de estallar...” con la que comparan a la televisión, la excitación hipertrofiada de las palabras de Kroker y Cook enmascara una inercia argumental fundamental que priva a su obra de la capacidad de criticar, condenar o condonar.”⁵⁰²

El diagnóstico final de Connor es demoledor. Asumida la conversión de la realidad en simulación, la apuesta es imitar la forma en que la era postmoderna trata a la realidad. Sería lo contrario al modo de renuncia: “exceder las apariencias, sobrepasar las apuestas”...Para Connor, este lenguaje de la fatalidad es muy apropiado para nuestra época pero absolutamente vacío éticamente:

“...frases exageradas y escogidas de forma desesperada y deliberada de Kroker y Cook y que constituyen un intento académico libertino para exigir un último *frisson* fetichista de un lenguaje vidrioso que se ha ido extinguiendo desde su interior.”⁵⁰³

Para concluir:

“En cierto sentido, la oferta de simulación de Baudrillard es el punto final de la estilística postmoderna de lo sublime, pero se trata de un punto final que representa una paradoja potencialmente peligrosa: si la responsabilidad

fundamental de la crítica y el conocimiento teórico no es la representación de lo representable, sino su conversión en testigos temerosos de lo que no puede ser presentado, ¿qué puede garantizar los efectos subversivos de esa obra excepto sus propias formas de autolegitimación inevitablemente institucionalizadas? Una sublimidad autolegitimadora que rechaza su posición por exigencia por exigencia de su propia producción material puede convertirse en mera simulación de lo sublime, en una ficción subversiva, fría y profesional que, paradójicamente, conlleva los auténticos efectos de simulación, irrealidad y disuasión que evoca su discurso pero en la forma pasiva o negativa de la rutina y la racionalidad.”⁵⁰⁴

No consideramos obligación nuestra articular un denso procedimiento de defensa de nuestro autor, y menos de su propuesta emancipatoria, que es el tema de nuestro apartado, entre otras cosas porque, como demuestra su título *-Sobre la emancipación en Baudrillard y sus aporías-* no dejamos de compartir gran parte de la crítica de Steven Connor. En ningún caso podemos aliarnos con su absoluto escepticismo hacia nuestro autor, ya que en ese caso ni siquiera tendría sentido haber iniciado esta investigación. Nosotros seguimos pensando que la larga trayectoria literaria de Jean Baudrillard ofrece uno de los mejores que existen de crítica de la cultura. Autor de intuiciones geniales y sumamente iluminadoras -aunque con frecuencia desconcertantes y aún paradójicas-, Baudrillard se nos continúa apareciendo como un brillante diagnosticador de las sociedades tardoindustriales. En ese sentido no podemos compartir el sentimiento de total descrédito que tiene Connor, pero tampoco podemos obviar sus críticas, sobre todo las críticas a las propuestas de resistencia -o a la inexistencia de las mismas-, porque es fácil a estas alturas suponer que en las conclusiones de nuestra tesis no vamos a dar por válida la propuesta de “olvidar a Foucault” o, lo que es lo mismo, no aceptaremos que Baudrillard tenga una base lo suficientemente sólida como para impelirnos a abandonar por agotamiento la teoría crítica. Tal cosa -lo veremos a continuación- tampoco servirá para que consideremos como desechables las sendas de análisis que diseña.

CONCLUSIONES

Somos conscientes de que a lo largo de esta investigación se han ido abriendo infinidad de puertas que no siempre han podido dar luz a lugares en los que pudiéramos quedarnos el mínimo tiempo deseable. El seguimiento más sistemático que presentamos a un autor es el de Jean Baudrillard, al que le dedicamos casi toda la primera parte. Después nos propusimos articular en tres ejes -Spinoza, Nietzsche y Foucault, más la crítica de Putnam- un discurso históricamente detectable al que denominamos en la introducción “pensamiento de lo múltiple”, y más adelante “tradición genealógica” o “teorías del poder”. No nos cabe duda de que la revisitación de los textos de Spinoza que se está produciendo desde la década de los ochenta contiene muchas más implicaciones que las que nosotros hemos rentabilizado, de igual manera que Foucault es bastante más que un teórico de las relaciones de poder, o que la influencia de Nietzsche en el pensamiento contemporáneo va mucho más allá de la condición de precursor de Foucault que -podría pensarse- le atribuimos nosotros en este trabajo.

Lo que intentamos subrayar es que si este texto ha sido atravesado por una gran cantidad de puntos de vista, a veces más allá de lo que acaso éramos capaces de dominar, ha sido por la necesidad que hemos tenido de abrir problemáticas bastante antes de saber con seguridad si íbamos a ser capaces de cerrarlas. En ese sentido -y siguiendo una seductora formulación de Eugenio Tria- nuestro esfuerzo ha constituido una genuina “aventura filosófica”. Así, en algunas cuestiones - pensemos por ejemplo en el capítulo introductorio de la postmodernidad- era mucho más urgente presentar temas y enfoques más influyentes que alcanzar algún tipo de solución. Como dijimos en la introducción, **nos hemos conformado a veces no con solventar un problema sino con demostrar que, efectivamente, “había problema”**.

Todo esto -también lo advertimos en la introducción y en este caso como una obligación autoimpuesta- no debía valernos como excusa para ir saltando de rama en rama sin llegar siquiera a definir cuestiones, posturas y, si entendiéramos que las hubiere, soluciones. Una cosa es que adoptemos un cierto modelo ensayístico porque deliberadamente nos posicionemos en contra de la adopción de un modelo unitario de la racionalidad, y otra muy distinta es que ello nos permita eludir la obligación de, por una parte, acotar problemas básicos y los distintos enfoques de que han sido objeto y, por otra, articular un procedimiento de defensa.

Valor de la filosofía de lo múltiple

Esta investigación se ha ido construyendo desde la tensión entre dos problemas cercanos pero distintos. Originariamente, lo que nos preocupaba -y lo que dio lugar al proyecto- era la cuestión de si Foucault, autor de una densa teoría sobre el poder que situaríamos en la senda de la filosofía crítica, habría forjado su discurso sobre un mundo en extinción, de manera que su utillaje conceptual se volvería inocuo en la era de los media. A medida que íbamos diseñando nuestro plan de trabajo, sentíamos que no nos era posible dejar sin atender la problemática que el ataque de Baudrillard sugería, problemática que a la vez le hacía de transfondo. **La cuestión ya no sólo era si debíamos “olvidar a Foucault”, sino si se advertía consistencia en una tradición intelectual que, arrancando de Nietzsche, ha hecho pie en la llamada crisis de la cultura occidental para erigir un discurso que renuncia explícitamente a trabajar desde una teoría universal de la racionalidad.** Como ya advertimos en la introducción, dicha tradición es enmarcada por Foucault en la historia de la teoría crítica, que se inicia con Kant -desde el que la filosofía es entendida como análisis de los modos de subjetivación-. Sin embargo, tampoco podemos obviar el hecho de que el modelo de interpretación de la cultura que aparece con Nietzsche, y al que Foucault se apunta sin medias tintas, surge como contestación al mapa de la racionalidad que se instaura desde Kant y Hegel, por lo que se puede hablar de una línea discursiva con una fuerte identidad propia.

Decir que se trabaja desde una renuncia supone definir con una negación. Es inevitable porque estamos rodeados de fórmulas como la de Putnam, que habla de la actual ausencia de una “teoría criterial de la verdad”⁵⁰⁵, de Lyotard, que se refiere al “final de los grandes relatos”⁵⁰⁶, de Habermas y la caída de las “viejas imágenes del mundo”... y así una larga lista. No obstante debemos alumbrar algún tipo de definición en positivo, y por eso nos servimos en la introducción de la fórmula de lo múltiple, que enlazaba con una problemática seguible a través de toda la historia del pensamiento occidental. Es a eso a lo que Gilles Deleuze se refiere en *¿Qué es filosofía?* cuando, a vueltas con Nietzsche y Foucault en tanto que representantes de un modelo intelectual, insiste en la filosofía como construcción de conceptos desde un plano de inmanencia, o en el pensar como “desterritorialización”, para recalcar lo que considera es la función del filósofo:

“(…)...el objeto de la filosofía no consiste en contemplar lo eterno, ni en reflejar la historia, sino en diagnosticar nuestros devenires actuales (...) *Diagnosticar* los devenires en cada presente que pasa es lo que Nietzsche asignaba al filósofo en tanto que médico, “médico de la civilización” o inventor de nuevos modos de existencia inmanente.”⁵⁰⁷

No se trata sólo de posicionarse ante la crisis, aunque eso constituya el primer paso, sino de construir conceptos válidos y hacer que el pensamiento siga siendo posible. Como dijimos en la introducción, se trata de pensar la multiplicidad no como un momento de la unidad sino por su valor intrínseco. Claro que con ello tampoco nos alejamos de la definición en negativo.

¿Cómo se concreta ese pensamiento de lo múltiple? Hemos hablado en la segunda parte de la tradición genealógica, a la que se refiere específicamente Baudrillard y que se define por haber dibujado, con contornos sumamente precisos en el caso de Foucault, las históricas relaciones entre los juegos de verdad y las relaciones de poder. **Pero la tradición a la que nos referimos es más**

amplia. Podríamos definirla como aquella que, haciendo suya la intuición kantiana de la verdad como constructo, elude los referentes del sujeto trascendental o la hegeliana realización de la razón en un proyecto histórico unitario, apostando por la búsqueda de las condiciones de emergencia de lo verdadero. A partir de ahí podremos con Nietzsche invocar a Dionisos, recuperar con Heidegger un pensar originario del *sein*, reivindicar con Adorno la categoría de experiencia o reconstruir con Foucault los modos de subjetivación... pero la mirada general siempre será la misma. Se trata de preguntarse por aquello que se ha perdido en el camino de la historia, vislumbrar la filosofía como una cierta labor pedagógica que, no dando por supuestos los conceptos, pregunta cómo se formaron, rastrea los espacios de azar y dispersión desde los que se hicieron un lugar en la cultura.

Que esa mirada general sobre los problemas de la cultura es viable es algo que nos sentimos empujados a defender, pero no podemos hacerlo sino en los campos concretos desde los que se articula. Puesto que estamos en el apartado de conclusiones, será conveniente antes de llegar al campo de Foucault, que es el que verdaderamente nos interesa defender, recordar el lugar que en nuestro discurso han ido ocupando algunos posicionamientos.

Postmodernos y genealogos

Podemos sentirnos más o menos incómodos delante de la etiqueta de lo postmoderno. Tal y como hemos ubicado lo postmoderno en nuestra investigación, podría entenderse que tal cosa no existe, no al menos como movimiento filosófico trascendente, y que postmoderno no sería sino el nombre que le pusieron Lyotard y otros a fines de los setenta a una corriente de pensamiento cuyos principios básicos ya existían desde Nietzsche. Algo de todo esto es cierto y, sin embargo, nosotros insistimos en que hay una cierta línea de interpretación filosófica que, con una terminología y unos hábitos conceptuales novedosos, diserta de forma fecunda desde aquellos años sobre la influencia de los media, el consumo y la informática en lo que algunos empiezan ya a denominar una “nueva antropología”. (Este modelo de análisis empezaría algunos años antes, en la década de los sesenta con autores como Roland Barthes o Umberto Eco, cuya temática no es exactamente la misma que la de los estructuralistas clásicos ni mucho menos los marxistas o los existencialistas)

En suma, podríamos decir respecto al breve estudio que dedicamos en la primera parte a la postmodernidad como movimiento filosófico que su lugar en nuestra investigación se establece de forma bifronte: en primer lugar, los postmodernos profundizan en una tradición que definimos como “filosofía de lo Múltiple”, en segundo lugar, añaden algo a toda esa corriente al haber tematizado con conceptos nuevos la cultura occidental de nuestro tiempo.

El primer aspecto lo deja muy claro Gianni Vattimo, uno de los autores que más declaradamente ha apostado por un pensamiento postmoderno:

“Pues bien, en la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando -por múltiples razones-

desaparece la posibilidad de seguir hablando de la de la historia como una entidad unitaria.”⁵⁰⁸

En la misma línea:

“No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde distintos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás (como sería *la historia* que engloba la historia del arte, de la literatura, de las guerras, de la sensualidad, etc.)”⁵⁰⁹

La tematización del otro frente enlaza directamente con el anterior, pero ya es más genuinamente “postmoderno”:

“...en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas (bien sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología como lo concibe Marx), se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo *principio de realidad*.”⁵¹⁰

Pero nuestro informe sobre el pensamiento postmoderno no constituyó sino una primera formulación del problema de transfondo, de ahí que nos conformáramos, siguiendo el esquema de José María Mardones, con una presentación del debate entre los “neoilustrados”, como Habermas y Apel, y los postmodernos, cuyo líder sería Lyotard. Mardones planteaba en términos rotundos -quizá demasiado rotundos- lo que hay en juego en ese debate:

“... la cuestión fundamental que nos planteamos es si tenemos la posibilidad de fundar unos principios orientadores de nuestras convicciones y afirmaciones que trasciendan los contextos locales.”⁵¹¹

Mardones no da lugar a dudas respecto a su postura cuando, siguiendo a Habermas, declara neoconservadores a los postmodernos. Textos habermasianos archiconocidos como el que citamos a continuación constituyen toda una declaración de principios:

“Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad.”⁵¹²

Pero nuestra preocupación no residía en si las teorías postmodernas son o no extravagantes, sino si toda una tradición de pensamiento, que nosotros hemos personalizado en Foucault, puede desmoronarse bajo la acusación de “neoconservadurismo” o, en la formulación que más hemos explotado -en parte por influencia de Putnam- de “relativismo”. Habermas no se privó, en los años ochenta, de incluir explícitamente a Foucault en esa línea que valía más abandonar:

“Los *jóvenes conservadores* recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Afirman como propias las revelaciones de una subjetividad descentralizada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernistas justifican un antimodernismo irreconciliable. Relegan a la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, la propia experiencia y la emoción. De manera maniquea yuxtaponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, ya sea la fuerza de voluntad o la soberanía, el Ser o la fuerza dionisiaca de lo poético. En Francia esta línea conduce de Georges, a través de Michel Foucault, a Jacques Derrida.”⁵¹³

Foucault

No podemos dejar de salir al cruce de la acusación formulada por Habermas, pero dado que no es tema específico de nuestra tesis su querrela con los postmodernos, nos hemos conformado con demostrar que el proyecto filosófico de Foucault no se desmorona bajo la acusación de relativismo.

Ya que nos hemos centrado en la tradición genealógica, podemos completar la cuestión del relativismo con otras subsidiarias como: ¿abocan las teorías del poder al resignado nihilismo de quien afirma que nada hay más allá del poder? o ¿se disuelve el sentido de lo verdadero en la lógica amoral del poder?

Para contestarlo es conveniente recordar que si ha sido tan importante para nosotros ubicar a Spinoza en la tradición genealógica es no sólo por esa apología que hace Deleuze del filósofo en tanto que pensador de lo inmanente, sino quizá en mayor medida por la distinción que introduce en su investigación sobre el poder. Siguiendo a Negri, nada nos aclara tantos puntos, nada nos salva tanto de deslizarnos hacia peligrosas confusiones como la distinción entre la *potentia* y la *potestas*.

Partiendo del rechazo a ciertas lecturas erráticas que buscan en el pensamiento de Spinoza componentes de positivismo legalista, Negri ve en este autor una tematización explícita de una diferencia que llega a ser más bien oposición:

“Potencia como inherencia dinámica y constitutiva de lo singular y de la multiplicidad, de la inteligencia y del cuerpo, de la libertad y de la necesidad -potencia contra poder- allí donde el poder es un proyecto para subordinar a la multiplicidad, a la inteligencia, a la libertad, a la potencia.”⁵¹⁴

Nuestra interpretación de esa relación antitética nos pone sobre la pista de una sólida estrategia de la concepción nietzschano-foucaultiana del poder: **una cosa es lo que “puede el poder” que, como afirma Foucault “está en todas partes, o mejor, viene de todas partes”, y otra muy distinta es cómo se da actualmente en el mundo, bajo qué configuraciones o estructuras de dominación se nos presenta en la actualidad.** Desde esta perspectiva, la potencia siempre está contra el poder, el proceso constitutivo o potencia vive siempre en relación de antagonismo respecto del Estado, la hegemonía y el dominio. Sólo entonces es posible entender la diferencia entre ejercicio efectivo del poder y fundamento de soberanía, equivalente a la que se da entre súbdito y ciudadano. (El esquema espinociano puede ser traducido al que Foucault establece para diferenciar entre “poder” y “dominio”, donde poder” está más cerca de lo que Negri llama “potencia” que de lo que llama “potestas”. Es importante, por la polisemia y amplitud del término no sucumbir a la confusión que el baile terminológico puede acarrear)

La línea solidaria que hemos establecido entre el Spinoza de Negri o Deleuze y la foucaultiana analítica del poder pasaba necesariamente por Nietzsche. En tanto que “filósofo de la inmanencia”, Spinoza nos ha servido para entender que el poder -en el sentido de *potentia*- no es lo que se opone al conocimiento, como siempre se nos ha querido hacer ver. Pero seguramente nunca hubiera existido un Foucault si antes no hubiéramos tenido un Nietzsche. ¿Hablábamos de la vieja querrela entre lo Uno y lo Múltiple? Es Nietzsche, el geneólogo de la moral, el que mejor que nadie ha sabido articular un proyecto de interpretación del pasado donde la historia no es esclava de designios intemporales, como se nos hace creer desde el hegelianismo. Dice Foucault:

“De hecho, lo que Nietzsche no ha cesado de criticar desde la segunda de las *Intempestivas* es esa forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación;...”⁵¹⁵

Es Nietzsche quien, desde su programa “de la sospecha”, iluminó a Foucault sobre la posibilidad de una “historia política de la verdad”, desenmascarando la función metafísica de la historia como restauradora de identidades. En Foucault, como en Nietzsche, el objetivo es “extrañarnos” en la historia, reconocer la “villanía de los conocimientos”, la aleatoriedad del acontecimiento, reconocernos en la multiplicidad del devenir histórico.

Evaluando las dimensiones de ese “pensar de otro modo” que constituye la tarea genealógica en Nietzsche y Foucault, Germán Cano define:

“En el modelo genealógico, el presente no encuentra su identidad en la historia; descubre la alteridad y extrañeza de un pasado desprovisto de finalidad.”⁵¹⁶

Llegados a este punto, nos sentimos ya en condiciones de establecer la conclusión de que no es por inconsistencia crítica -léase relativismo- que debemos dar por liquidado el programa filosófico de Michel Foucault, tal y como pretenden los autores neoilustrados, como así los llama el filósofo español José María Mardones. Ya sabemos dos cosas importantes: desde Spinoza, que debemos diferenciar el poder como dominio del poder como potencia constitutiva; desde Nietzsche, que lo verdadero no se constituye por oposición al poder o ausencia de éste, sino en directa relación con el mismo.

Pues bien, afirma Hilary Putnam que Foucault es un relativista:

“Lo inquietante de la explicación de Foucault es que los determinantes que tanto él como otros pensadores franceses desenmascararon, son *irracionales según el estado actual de nuestros conocimientos*. Si nuestra ideología actual es el producto de fuerzas que son incoherentes *según sus propios conocimientos*, entonces es internamente incoherente. Los pensadores franceses no son *meramente* relativistas culturales; están atacando nuestra noción de racionalidad desde dentro, y esto es lo que inquieta al lector.”⁵¹⁷

Ya vimos como Putnam explicaba la aparición más o menos cíclica de este tipo de brotes relativistas como una consecuencia inevitable de la crisis que estalla en nuestro tiempo, caracterizado por la ausencia de lo que él denomina una “teoría criterial de la verdad.” Tendría igualmente que ver con ciertos vicios del pensamiento heredados del cientifismo del XIX o con la difusión de la antropología que conllevó la fiebre del estructuralismo. Este brote presentaría todos los visos de ser una “reacción”, reacción contagiosa de frustración ante la incapacidad de la razón para proporcionarnos modelos universales, y que encontraría sus héroes en autores como Foucault o Kuhn, autores capaces de construir una densa teoría sobre la relatividad de los valores y el carácter de racionalización que tiene toda verdad.

Para explicar por qué consideramos inconsistente esta interpretación, y siguiendo el planteamiento que realizamos en la introducción, debemos observar el proyecto foucaultiano como sustentado en tres ejes:

-Foucault continúa y desarrolla el proyecto genealógico. El objetivo de la genealogía no es reconocer el poder como un *Deus ex machina* al que hacemos ir a parar cualquier pretensión de verdad. Cuando Foucault afirma que el discurso científico está atravesado por relaciones de poder-saber, está intentando hacernos ver que la decisión respecto a la corrección de un procedimiento o la organización de sistemas de consenso son actividades sujetas a relaciones de poder. Por ejemplo:

“Esto no quiere decir en absoluto que las matemáticas sean exclusivamente un juego de poder, sino que el juego de verdad de las matemáticas se encuentra ligado de una cierta manera, y sin que ello merme su validez, a juegos y a instituciones de poder.”⁵¹⁸

En esta línea, creemos que la concepción del poder sostenida por Foucault debe dejar de ser asimilada a la de ciertas corrientes reaccionarias que, desde el principio categórico de que “la verdad” es la posición precariamente estable en que cristaliza una fase de dominio, parece dinamitar cualquier legitimidad de un proyecto de resistencia. No conocemos ningún autor “serio” que defienda tal posición filosófica -al margen de Calicles y Trasímaco-, aunque sí puede rastrearse la influencia de Alexandre Kojève no ya en Foucault, sino más bien en la lectura que de Foucault hacen algunos de sus detractores. De una vez por todas conviene desechar la idea de que su concepción del poder es cercana al “terrorismo histórico” de Kojève, según el cual la verdad no es sino lo que los vencedores de la historia deciden que sea verdadero, lo que equivale a reducir el viejo problema socrático de lo justo a la fe del sofista radical en la ley del más fuerte. Tales aseveraciones, en cierto modo plausibles, dejan al pensamiento en un callejón sin salida cuando son tomadas en sentido estricto.

-Foucault se declara instalado en la tradición de la teoría crítica. Si esa autodenominación es sostenible, entonces quizá sea mejor dejar de ver a Foucault como uno de tantos pensadores fugaces, que se ponen de moda durante algún tiempo por el descaro más o menos hábil con el que disfrazan un pensamiento hueco y oportunista, cuando no destructivo y cínico, tras una retórica brillante. Bajo seudónimo nos dice de ésta lo siguiente:

“...: la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones de la verdad ni de sus ocultaciones; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad.”⁵¹⁹

Foucault entiende que con Kant se da inicio a un modelo filosófico centrado en el análisis del modo de subjetivación, es decir, en el estudio de las condiciones que confieren un estatuto “legítimo” al sujeto cognoscente. De tal proyecto se sentiría copartícipe, sólo que rechazando el recurso filosófico a un sujeto constituyente, lo que no supone negar la existencia del sujeto o abandonarlo a una pura positividad:

“El propósito de esta negativa es sacar a la luz los procesos adecuados de una experiencia por la cual sujeto y objeto se forman y transforman ellos mismos en su relación y función mutua.”⁵²⁰

Es obvia la relación entre esta vertiente y la anterior: es necesario interrogar al poder, analizar las formas en que históricamente los sujetos se ha gobernado unos a otros, para poder echar luz sobre esos espacios en que han ido emergiendo sujetos y objetos. Por otra parte, la asimilación de Foucault a la tradición crítica disipa las dudas sobre el carácter destructivo o irracionalista de su discurso: el hecho de que no se den por supuestos ciertos “universales antropológicos” como el

sujeto constituyente es consecuencia de la negativa a comprometerse con un proyecto unitario de racionalidad, pero ello no implica que se trabaje desde “fuera” de la razón.

Podemos explicarlo de otra manera. Cuando en las *Tesis sobre Feuerbach*, Karl Marx alude a la labor del filósofo, deja bien claro que sólo se abren dos caminos al pensar: o entregarse a la legitimación del orden vigente o comprometerse desde la crítica a su transformación. Que no dispongamos de una representación teórica revolucionaria desde la que activar un proyecto crítico no determina que se deje de estar en la segunda opción. Foucault no es marxista, en cierto modo - como muchas veces ha destacado Gilles Deleuze-,⁵²¹ es incluso antimarxista, pero a nadie menos que a Foucault se le puede acusar de no disponer de un amplio utillaje conceptual desde el que articular la crítica, sin que necesariamente hayamos de sufrir con el debate sobre si es o no un autor “revolucionario”. El hecho de que el Foucault de los últimos años hiciera tantos esfuerzos por ubicar su originalidad como autor en el seno de esa tradición no debe pasarnos por alto:

“Pero si la pregunta kantiana era la de saber qué límites el conocimiento no debía rebasar, me parece que la pregunta crítica hoy ha de ser desplazada de manera afirmativa: ¿Qué lugar ocupa en lo que se nos da como universal, necesario y obligatorio, lo que es singular, contingente y producto de limitaciones arbitrarias? En resumen: trata de transformar la crítica ejercida en la forma de una limitación necesaria en la forma de una posible transgresión.”⁵²²

Llegados a este punto, la cuestión ya no es si esa crítica es doctrinalmente revolucionaria, sino si es capaz de abrir algún tipo de horizonte a esa tradición, entre otras cosas porque la noción misma de “lo revolucionario” oculta designios de universalidad que serían inasumibles dentro de la trayectoria intelectual foucaultiana. Como él mismo dice:

“...esta ontología histórica de nosotros mismos ha de prescindir de todos los proyectos que pretendan ser globales o radicales. En realidad, sabemos por experiencia que la pretensión de escapar al sistema de la realidad presente para crear programas generales de una sociedad distinta, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra cosmovisión, nos han conducido sólo a la regresión hacia tradiciones muy peligrosas.”⁵²³

-Foucault diseña un discurso sobre la resistencia, aunque no pueda decirse que disponga de una “teoría de la emancipación” en el sentido en que normalmente se entiende. Aquí las críticas suelen ser dirigidas en dos frentes que podríamos considerar complementarios: por una parte, Foucault no dejaría lugar a la posibilidad de una conciencia emancipada, pues siempre estamos atrapados en las redes del saber-poder; por otra, Foucault sería incapaz de construir un puente entre su discurso filosófico y sus pretensiones y actividades de protesta.

A nuestro entender, este tipo de interpretaciones proceden del mismo tipo de lecturas que ven la noción foucaultiana de poder como un cajón de sastre por el que todo se explica, pero que no se encuentra a sí mismo en la obligación de ser explicado. Tales lecturas tienden a olvidar la distinción entre poder o potencia y dominio o formas hegemónicas, que nosotros hemos elucidado por la vía Spinoza. No se puede hablar por tanto en Foucault del poder como sustancia omnímoda, como nos aclara Max Blanchot, para quien Foucault mantiene la coherencia con sus propios principios cuando renuncia al concepto de poder como instancia universal o *Deus ex machina* en el que desemboque toda explicación:

“De lo que no cabe duda es de que, del mismo modo que Foucault no cuestiona, en sí misma, la razón, sino el peligro de ciertas racionalidades o racionalizaciones, tampoco se interesa por el concepto de poder en general, sino por

las relaciones de poder, por su formación, por su especificidad y su representación.”⁵²⁴

Es cierto no obstante que a veces resulta difícilmente derivable un proyecto emancipatorio de los textos de Foucault, lo que podría dar bases a quienes encuentran una fuerte contradicción entre las pretensiones del autor de erigir su discurso como una filosofía de la acción y la neutralidad axiológica desde la que parece construirse. Se puede advertir una tendencia -más evidente en el Foucault de las obras magnas que en el de los artículos, conferencias y entrevistas- a presentarlo todo como vastos sistemas de sujeción. Podríamos hablar entonces de un cierto monismo histórico, como si, siguiendo la estela de Nietzsche, el poder fuera lo único que permanece siempre. Conviene apuntar que esta sensación claustrofóbica que todos hemos experimentado alguna vez leyendo a Foucault desaparece completamente en su última época, donde se tematiza el problema de la resistencia y empieza a quedar bien claro que no todas las formas de constitución del sí mismo son efectos disciplinarios.

Tampoco esa salida nos parece completamente convincente, ya que sugiere un salto muy grande entre el Foucault arqueólogo y geneólogo, del que no habría de derivarse ninguna opción liberadora, y el Foucault de la hermenéutica del sujeto, que sí plantearía la cuestión de la resistencia. Estamos dispuestos a aceptar que sólo en la tercera época se contesta explícitamente a la pregunta sobre cómo resistirse al dominio, pero eso no implica que todo lo anterior constituya un discurso “analítico puro” o axiológicamente neutral. No se es neutral en la medida en que se articula un análisis global sobre un fenómeno históricamente rastreable que, como el modo de subjetivación, se advierte preñado de múltiples redes de coacción, lo cual no supone tanto el rechazo a cierta entidad -el sujeto- como el desenmascaramiento de un modelo de legitimación que no ha sido suficientemente puesto en duda. Pero se toma partido de forma más evidente cuando se apunta -aunque no se presente de forma explícita como una teoría de la liberación- hacia la multiplicación de las identidades o el reconocimiento de la pluralidad de los juegos de lenguaje. Tales cosas sólo son posibles desde la certeza de que el propio discurso es de naturaleza política. Contestando a una pregunta sobre Habermas, lo deja claro Foucault en una de sus últimas entrevistas:

“Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar la conducta de los otros. El problema no consiste por tanto en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación.”⁵²⁵

En conclusión, ¿qué sucede con la acusación de Putnam? El problema de ese tipo de críticas -como la de los que acusan a Foucault de neoconservador- es que no nos resuelven ninguna de las cuestiones desde las que Foucault trabaja. La única base sobre la que se apoya esta crítica es la de que Foucault renuncia a una legitimación con pretensiones de universalidad. Es un razonamiento del tipo: “¿Cómo pretende usted que su discurso sea verdadero si tal discurso consiste precisamente en convencernos de que debemos renunciar a la verdad?” Pero no es por perversidad que Foucault se niega a reconocer e incluso cuestiona de hecho ciertos universales que otros autores, por ejemplo Putnam, acostumbra a presuponer. Como el propio Putnam reconoce, nos hallamos desprovistos actualmente de un criterio universalmente válido de verdad, no disponemos de un mapa global de la racionalidad. Sin embargo, tenemos que gestionar en conceptos la situación o si no, como diría Gilles Deleuze, entregarnos a la mercadotecnia

El problema específico

Una vez elucidada toda la problemática general que, respecto a la viabilidad de una tradición de pensamiento, sugería la cuestión en torno a la cual se organizó esta investigación, debemos concretar los resultados a los que respecto a dicha cuestión hemos llegado. Ahora inexcusablemente habremos de ser mucho más concisos y rotundos, ya que el problema específico que se plantea con el artículo de Baudrillard, pese a su constitutiva apertura -la consigna “olvidemos a Foucault” ya es de entrada una provocación y una metáfora- no muestra la misma infinidad de caminos a explorar que nos sugirió el problema de transfondo.

Dice Baudrillard:

“Y si Foucault sólo nos hablara tan bien del poder (y no lo olvidemos, en términos *reales*, objetivos, multiplicidades difractadas, pero que no atacan el punto de vista objetivo que se toma sobre ellas -poder infinitesimal y pulverizado, pero cuyo *principio de realidad* no es atacado) porque el poder está muerto, no solamente irreparable por diseminación, sino disuelto pura y simplemente de un modo que aún nos escapa, disuelto por reversión, anulación, o hiperrealidad en la simulación, qué sé yo, pero algo ha pasado a nivel del poder que Foucault no puede recoger del fondo de su genealogía...”⁵²⁶)

Lo que Baudrillard intenta decirnos -y nosotros sabemos que ello es una consecuencia de todo su discurso filosófico- es que, en contra de lo que piensa Foucault, el orden de cosas que permite ser pensado por el poder está casi igual de obsoleto que el de, por ejemplo, la tradición del materialismo marxista. En otras palabras, Foucault es el nombre de aquel que, sin saberlo, se sitúa al modo de Búho de Minerva en los confines de una época agotada, de ahí que pueda realizar un análisis tan minucioso, tan perfecto.

Sólo hace falta efectuar un ligero desplazamiento en el sentido de esta crítica para llegar a donde nos interesa. **Si Foucault no fue capaz de pensar lo que Baudrillard llama sociedad de la simulación, ¿es por una incapacidad constitutiva a su discurso? ¿Es que sus conceptos, que nadan como pez en el agua aplicados al mundo previo a los media, el consumo y los circuitos integrados, resultan intraducibles al mundo actual? O, por el contrario, ¿no será que Foucault abrió caminos de investigación que él mismo no pudo desarrollar, pero que merecen ser seguidos y que no se desharían ante los nuevos fenómenos de la cultura?**

Creemos haber demostrado en la parte final de nuestra investigación que es posible contestar a esa pregunta, pero antes debemos recordar de donde proviene. En otras palabras, ¿quién es Jean Baudrillard para atreverse a pedirnos que “olvidemos a Foucault”? De todo lo visto, podemos concluir que Baudrillard forma parte de ese grupo de escritores que, entre la sociología, la filosofía y la estética, han sido capaces de empezar a convencernos de que, desde los años sesenta, el mundo

occidental protagoniza lo que podríamos llamar -de no resultar demasiado “moderno”-, una nueva era. Se da la circunstancia de que muchos de esos escritores son franceses, provienen de la tradición postestructuralista y han sido voluntaria o involuntariamente envueltos en el etiquetaje de lo postmoderno.

Pero todo esto no pasa de ser anécdota. Si Jean Baudrillard tiene legitimidad para entrar en el debate sobre la validez y la operatividad del pensamiento de Michel Foucault es porque él “sí” ha sido capaz de pensar la era de los media con conceptos diferentes. No se trata tanto de que los conceptos de Foucault no sean nuevos como de que no parecen dirigirse hacia “lo que está pasando ahora”.

Evidentemente, ya es otra cosa que los análisis de Baudrillard, por lo general un tanto apocalípticos, sean de un signo más o menos cercano a los de, por ejemplo, Jean-F. Lyotard. Arthur Kroker le califica como teórico del nihilismo de la modernidad:

“...es un filósofo trágico de la sociedad como sistema de signos.”⁵²⁷

Kroker vería en ese espíritu trágico una continuación del proyecto de los primeros frankfurtianos:

“Al igual que *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer y escribiendo, evidentemente, para confirmar al postestructuralismo francés como sucesor en lo filosófico de la tradición trágica de la teoría crítica (la tradición de Benjamin, Adorno, Horkheimer y Lowenthal), Baudrillard es el pensador que habla desde el lado oscuro de la modernidad. Su mundo es el mundo totalmente desilusionado del trabajo, el mito y la dominación como signos emblemáticos de la modernidad.”⁵²⁸

Pero tal apreciación, discutible en sus términos pero que nos sirve para advertir la significación de nuestro autor, no advierte de la cuestión que a nosotros más nos interesa: el escepticismo hacia la tradición del pensamiento emancipatorio y, en concreto, hacia las teorías del poder. Como ya vimos, la idea es que todos los sectores críticos del momento, aquellos que luchan por despertar las conciencias respecto de la voz de grupos o individuos silenciados, aquellos que pretenden desvelar una verdad presuntamente soterrada por determinados poderes, están según Baudrillard reproduciendo la nueva lógica del sistema. Es la consecuencia de la proliferación de signos que caracteriza nuestro entorno, donde la vieja dinámica de expansión y representación ha dejado lugar a una nueva categorizada como implosiva. Por ejemplo, respecto a los partidos de izquierda -de tan prestigiosa tradición en Francia- afirma que, una vez la vieja dinámica del capital ha sido suplantada por la nueva, la de la sociedad de consumo, tampoco son capaces de seguir en el orden de lo real, de manera que se convierten -también ellos- en su propio fantasma, un simulacro que, precisamente por serlo, ya puede tomar el poder y cumplir -de forma paródica, claro está- su vieja promesa.

“Contra este simulacro piadoso de socialismo, al fin embarrancado, después de tantos fracasos, sobre el arenal del poder, contra este fantasma de moral, no podemos hacer nada, de la misma manera que no podíamos hacer gran cosa, por falta de sustancia, contra el fantasma giscardiano del poder, o que la idea de la revolución era poderosa contra el capital, pero nula frente al fantasma del capital.

El orden simulado nos arrebató todo poder de denegación, el socialismo simulado nos arrebató todo poder de

participación. Pues los valores que simulan (progreso, beneficio y producción -Ilustración, historia y racionalidad-) han sido analizados y reducidos por nosotros en su pretensión a la *realidad*, pero no abolidos como simulacros, como espectros de segunda mano: al ser transparentes e insustanciales, no podemos atravesarlos de una estocada. Y éste es el espectro socialista de segunda mano que obsesiona hoy a Europa. Nos movíamos entre los fantasmas del capital, a partir de ahora nos moveremos entre el modelo póstumo del socialismo”⁵²⁹

El diagnóstico que realiza Baudrillard sobre los años que transcurren entre 1978 y 1984, cuando -al fin- la *gauche* toma el poder en Francia con una coalición “radical” de socialistas y comunistas, no puede ser más desalentador:

“Así pues, el socialismo en el poder no es más que una fase ulterior en el pretencioso desencanto de esta sociedad.”⁵³⁰

Pero el gran mal de la crítica no es sólo el de los partidos de izquierda; afecta también de raíz a todos aquellos que en nuestros días viven en plena “mística del derecho”. Todos reclamamos nuestros derechos, todos defendemos los derechos de los arrinconados de la historia, todos creemos en el derecho a la diferencia, pero la sensación de que la sociedad “tolera” todo eso oculta un fenómeno peligrosísimo. Baudrillard lo concreta por ejemplo en el ecologismo, aunque podría hacer lo mismo con las mujeres, las minorías raciales, los niños, los ancianos, los homosexuales...:

“Siempre pasa lo mismo con la cuestión del derecho: el derecho al agua, el derecho al aire, el derecho a la existencia, etc. Cuando todas estas cosas maravillosas desaparecen, es cuando el derecho sanciona su desaparición. El derecho es como la fe. Si Dios existe, no hace falta creer en Él. Si se cree en Él, es porque la evidencia de su existencia ha muerto. De igual modo, cuando la gente obtiene el derecho a vivir, es porque ya no tiene la posibilidad de ello.”⁵³¹

¿Qué sucede entonces con las teorías del poder? Que han sufrido el mismo cambio de ciclo: se ha pasado del espacio referencial de la era de la economía política que conoció Marx al implosivo que caracteriza a la cultura del consumo. Así, “el poder ha muerto” supone decir que ya no es capaz de dotarse de sus grandes referentes. Su única posibilidad de sobrevivir de alguna forma consiste en mantenerse como simulacro, intentar mantener su capacidad de seducción dándose como signo, haciendo creer que todavía le sostienen sus referentes. Pero el mundo sobre el que los intelectuales -comunistas o no- intentan incidir, es un mundo inerte, incapaz de responder, ni negativa ni positivamente, a sus requisitorias:

“*Los comunistas tomarán un día el poder para ocultar el hecho de que ya no existe.* Así pues, ya no se tratará de una subversión del capital, ni de una revolución del capital sobre sí mismo, sino simplemente de una involución de lo político, de una reabsorción de lo político y de toda violencia política en una sociedad entregada exclusivamente a los juegos de simulación de masas.”⁵³²

¿Cuáles son las alternativas? En algún momento, dijimos que tras leer a Baudrillard nos quedábamos con la sensación de “no saber qué hacer”, cosa que no nos sucedía con Foucault. Todo apunta a que la teoría de Baudrillard respecto a la pérdida de vigencia de la teoría crítica en la era del consumo no venía acompañada de un discurso de liberación. (Probablemente, nuestra demanda resulte contradictoria, pues tal cosa -un programa explícitamente emancipatorio- sólo parece asumible desde la propia teoría crítica). Después de haber leído todas las obras de Baudrillard, la sensación de que no hay sino una colección dispersa de actitudes presuntamente resistentes se mantiene. La pregunta es inmediata: ¿nos conformamos con diagnosticar la obsolescencia de una serie de modelos intelectuales sin más salida que la del nihilismo? Como ya informamos durante la

investigación, Steven Connor veía en ese problema razones suficientes para desacreditar todo el trayecto filosófico del autor francés:

“A lo largo de sus primeras obras, Baudrillard va atenuando cada vez más el ideal de intercambio simbólico y su análisis tiende a sumirse en bellas fantasías sobre palabras libres y espontáneas, al margen del funcionamiento del poder y su exclusión en formas de contacto y comunicación social más íntimas. En *L'Échange symbolique et la mort*, Baudrillard sugiere con pesar que la muerte es lo único que realmente puede resistir a las incursiones del código represivo, una idea que no posee mucho valor en aplicaciones políticas efectivas. A partir de esa obra, la confianza de Baudrillard en la posibilidad de resistir a la dominación de los símbolos se ha ido consumiendo con dramatismo.”⁵³³

No se trata en cualquier caso de deslegitimar a Baudrillard. Compartimos en cierta medida la crítica de Connor, pero intuimos que ello no es suficiente para invalidar la crítica lanzada contra Foucault en el año 77. Los textos de Baudrillard pueden abocarnos al nihilismo, pero su informe sobre la obsolescencia de las teorías del poder no disuelve su pregnancia bajo la acusación de retoricismo que puede recaer sobre su autor.

Asistamos por tanto a las líneas maestras desde las que se construye aquel ataque. Muy groseramente, podríamos extraer de todas nuestras lecturas de Baudrillard la conclusión de que, en la era del consumo, la teoría crítica ha perdido sus referentes. Esta hipótesis alcanzaría concreción respecto de las teorías del poder en el artículo de 1977, donde se daría por liquidado el proyecto de la crítica desde una instancia, el poder, considerada por sus defensores como capaz de superar las aporías de las “escuelas de la conciencia” o del materialismo histórico.

Como hay bastantes más cabos que atar, por ejemplo respecto a la presunta incapacidad del modelo analítico foucaultiano para aprehender la cultura de la simulación, debemos centrarnos en las conclusiones del texto. Las resumimos en dos.

1. Foucault realiza un análisis tan “perfecto” del poder porque éste es el referente de un mundo caduco.

Dice Baudrillard:

“...si Foucault puede establecer un cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (quizás la “era clásica”, de la que sería el último gran dinosaurio), que está en vías de desaparecer definitivamente.”⁵³⁴

Como ya explicamos, este tipo de afirmaciones corresponden en Baudrillard a un juego metafórico; no se trata de que ya no se ejerza poder, sino de que los referentes desde los cuales fue posible construir una teoría crítica con el poder como eje han pasado a situación de incertidumbre. Ante ello de nada sirven, según Baudrillard, algunas de las innovadoras construcciones realizadas por Foucault. Por ejemplo la que, superando la vieja concepción “soberanista”, describe el poder como microfísica:

“...porque el poder está muerto, no solamente irreparable por diseminación, sino disuelto pura y simplemente de un modo que aún nos escapa...”⁵³⁵

O por ejemplo, la tesis complementaria que parte de la negación de la concepción represiva, tan criticada en *La voluntad de saber* y que veía al poder exclusivamente como fuerza de

prohibición y negación. Para Baudrillard, este “descubrimiento”, considerado generalmente como uno de los grandes logros de Foucault, se queda en agua de borrajas, es pura retórica:

“A decir verdad, es inútil discutir sobre los términos. Se puede decir indiferentemente: la orden primera es de hablar, la represión no es más que un subterfugio (...), o bien: la represión es lo primero, y la palabra es tan sólo una variante más moderna (La *desublimación represiva*) En el fondo, no existe gran diferencia entre las dos.”⁵³⁶

2. Foucault es incapaz de atacar el “principio de realidad” desde el que se sustenta la noción de poder.

Reiteramos la cita, que nos parece crucial:

“Y si Foucault sólo nos hablara tan bien del poder (y, no lo olvidemos, en términos *reales*, objetivos, multiplicidades difractadas, pero que no atacan el punto de vista objetivo que se toma sobre ellas -poder infinitesimal y pulverizado, pero cuyo *principio de realidad* no es atacado), porque el poder está muerto, no solamente irreparable por diseminación, sino disuelto pura y simplemente de un modo que aún se nos escapa, disuelto por reversión, anulación, o hiperrealidad en la simulación, qué sé yo, pero algo ha pasado a nivel de poder que Foucault no puede recoger del fondo de su genealogía...”⁵³⁷

Sabemos que este tipo de intuiciones, muy características de los autores postmodernos y presuntamente surgidas de la lectura de Nietzsche, suponen que en una “cultura del significante”, es una actitud a rebasar la del culto a lo real. El vicio que se denuncia consiste en buscar, incluso en los más complejos juegos de signos, el referente de lo real. De tal orden de pensamiento no se libraría Foucault, que caería en el mismo error de toda la izquierda:

“La máxima coartada es el valor de uso, tanto en el sexo como en la producción. Y me temo que en Foucault los *placeres* aún no se opongan al *valor de cambio de lo sexual* más que valor de uso del cuerpo.”⁵³⁸

Al referirse aquí a la búsqueda de un referente “real”, extradiscursivo o situado más allá de los juegos de intercambio, Foucault estaría intentando preservar algún espacio de inocencia más allá del dispositivo del sexo. Ello nos pone sobre la pista de la conexión entre el poder y su principio de realidad. Así, “Michel Foucault” sería el nombre que le damos a una sustitución de referentes:

“A medida que la referencia económica pierde su fuerza, son las del deseo o el poder las que se hacen preponderantes.”⁵³⁹

Pero no es demasiado, siempre según Baudrillard, lo que hemos ganado con el cambio. Foucault nos ha enseñado que el poder no tiene principio ni final pero, al no advertir cómo el poder “se dobla sobre sí mismo”, es decir, se convierte en sólo sus signos, lo ha convertido en principio final de lo real, en palabra única, en -como dice Baudrillard- “la última fábula que se cuenta”. Es ése el punto de inflexión a partir del cual Foucault ya no puede pasar:

“...y que si el poder seduce es justamente (es lo que los realistas ingenuos de la política no comprenderán jamás), porque es simulacro, porque se metamorfosea en signos y se inventa sobre signos.”⁵⁴⁰

La alternativa que ofrece Baudrillard al realismo del poder es la seducción, concepto que el autor explotó sobre todo en la década de los ochenta y que en los últimos tiempos, misteriosamente, parece haber ido abandonando.

“La *seducción* es siempre y en todas partes lo que se opone a la *producción*, la seducción retira algo del orden de lo visible, va a la inversa de la producción, cuya empresa es hacer de todo una evidencia, sea la de un objeto, una cifra, un concepto. Que todo se produzca, que todo se lea, que todo resulte real, visible...”⁵⁴¹

Conclusión final

Nuestra gran dificultad a la hora de dar por resuelta la cuestión se sitúa en el mismo lugar desde el que nos resulta fascinante. Vamos a contestar que “no”, que no es conveniente ni tan siquiera posible olvidar a Foucault; y sin embargo, aun en ese caso, un eco resuena desde algún sitio, como queriendo recordarnos que algo falla. Le negamos la razón a Baudrillard, pero aceptamos que hay mucho de verdadero en su diagnóstico sobre la sociedad del gran simulacro. Intentamos salvar a Foucault, como aceptando que el valor de su obra corre peligro, pero no dejamos de presentir que las teorías críticas -y la de Foucault no es sino una entre otras- rebotan intelectualmente contra esa gran pantalla de refracción que han creado los media, el consumo y los ordenadores. Sabemos que el discurso de Foucault es penetrante y sistemático, y no dudamos de su poder de corrosión, y sin embargo, debemos reconocer con Baudrillard que ese poder está hoy en día en situación de incertidumbre. Foucault debería “hacer daño”, pero no estamos demasiado seguros de que lo haga. En ese sentido, corre el mismo riesgo de convertirse en moda que los iconos del Che Guevara, o de quedar en caso contrario en la gris intransitividad de los estudios académicos. En suma, el estatuto de nuestra defensa de Foucault es, al menos en algún sentido, paradójico.

Elucidemos no obstante los términos de dicha defensa. Lo haremos en base a los elementos críticos esenciales del artículo de Baudrillard.

Según la crítica que denominamos del “Búho de Minerva”, Foucault constituiría algo así como una “conciencia epigonal”. En el mismo sentido que Hegel, sólo que sin ser consciente de ello como el alemán, Foucault estaría reproduciendo con encarnizada perfección los términos de inteligibilidad de una época en cuyos confines se situaría. Tal perfección, tal positividad pura, sólo es posible precisamente porque Foucault no es “su tiempo en conceptos”, no realiza una ontología del presente como él se cree.

Esta hipótesis, con todo lo sugerente que se muestra, resulta altamente improbable. Es cierto que el análisis de Foucault no contempla muchos de los fenómenos cuya descripción es punto arquimédico desde el que se levantan las teorías de los postmodernos e incluso de algunos autores de los sesenta como McLuhan o Eco. Pero éste es un problema “de” Foucault, no de su discurso. Es decir, no es convincente la intuición de Baudrillard porque el hecho de que Foucault no describa fenómenos actuales no implica que su utillaje conceptual, reconocido como útil por el propio Baudrillard para el estudio de situaciones anteriores, no pueda también ser aplicable a fenómenos de la actualidad. Lo indemostrable no es que el discurso de Foucault no sea aplicable a la cultura del

fin de siglo -de hecho se está efectuando ya tal aplicación- sino que de veras nos encontremos al final de una época hasta el punto de convertir en intraducibles las categorías desde las que pensamos la época anterior. En suma, más que equivocada, la hipótesis de Baudrillard es retórica, se queda en un "¿no será que...?", en una simple sugerencia. En este sentido, cualquier filósofo de la modernidad, desde Descartes a Habermas, pasando por Kant o Nietzsche está tan capacitado o incapacitado para seguir "diciendonos cosas" actualmente como lo está Foucault.

Por otra parte, esta crítica de Baudrillard nos aparece íntimamente ligada en el artículo a la de la hipótesis productiva del poder. (Hay que recordar que hablamos del año 77, cuando con el primer tomo de *Historia de la sexualidad -La voluntad de saber-*, Foucault había logrado ya sistematizar un modelo propio y novedoso de intelección de las relaciones de poder. Dicho modelo se vinculó especialmente a la cuestión del sexo, desenmascarándose como parte de un "dispositivo" la crítica de la represión sexual, característica de la tradición del psicoanálisis. No tenemos la sensación de que Baudrillard haya insistido demasiado en esta crítica que tiende a ningunear el descubrimiento de Foucault. En su visita a la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Valencia, en otoño del 97, le inquirimos sobre la cuestión y nos dio toda la impresión de querer eludir el tema) Como sabemos, Foucault considera que la prohibición del sexo es sólo un epifenómeno o momento de una lógica de poder más general que tiende a "producir" o hacer posible toda una gran economía discursiva en torno a la cuestión. Baudrillard considera tal acepción pura cuestión de terminología.

Discrepamos completamente. No nos parece baladí la diferencia entre una concepción de la sexualidad basada en la hipótesis represiva -por ejemplo la de Freud, que tan influyente ha resultado en nuestro siglo- y otra como la de Foucault, que supone no sólo una visión diferente del trasunto del sexo en cuestión, sino en general de las relaciones de poder y de los modos de subjetivación tal y como por ejemplo se nos muestra en los textos del último Foucault.

La segunda crítica que hemos sido capaces de abstraer del artículo supone que **la analítica foucaultiana del poder no cuestiona su propio principio de realidad**. Este tipo de imputación, muy habitual por cierto entre los autores postmodernos, suele partir de argumentaciones como las que cuestionan la existencia de principios estables de discernibilidad entre el relato y el discurso científico. Podemos intuitivamente insertar a Baudrillard en esa línea, aunque no encontraremos en él una tematización expresa de la cuestión. (Es lo que por ejemplo no puede decirse de autores como Gianni Vattimo, cuya apropiación de la ironía nietzschiana del principio de realidad tiene que ver con la renuncia a la búsqueda del fundamento, la visión del ser-ahí como enteramente responsable en la construcción del sentido o la remisión hermenéutica de la objetividad científica a los ámbitos precomprensivos o proyectivos)⁵⁴²

En cualquier caso, nos tememos que asiste a Baudrillard, al menos en su crítica al "realismo" de Foucault, una peligrosa confusión entre lo real y lo referencial. Si Baudrillard fuera un poco menos inconcreto, quizá acusaría explícitamente a Foucault de realismo ingenuo, de presentarnos una pura positividad del poder. Tal crítica sería diametralmente opuesta a la de los que, como Putnam, acusan a Foucault de relativista por no disponer de una teoría con aspiraciones de universalidad. El problema es que la crítica de Baudrillard resulta aquí todavía más errática que la de Putnam. Hay efectivamente una "productividad del poder", una influencia de las relaciones de

poder en las condiciones de inteligibilidad desde las que se legitiman los saberes, pero nada está más alejado de esto que el realismo ingenuo. Sin duda, Foucault intenta dar cuenta de ciertas realidades, pero no lo hace sin cuestionar los referentes que habíamos dado por supuestos. Por eso cuando habla de los modos históricos de subjetivación está cuestionando -o historizando- referentes a los que se atribuía un valor eterno.

Quizá Baudrillard esté aquí secretamente reproduciendo los términos de una vieja polémica surgida entre Derrida y Foucault al hilo de *Historia de la locura*. Descontento con la hipótesis de que la *ratio* moderna se constituiría desde el mecanismo cartesiano que la define a partir de la exclusión de la locura, Derrida cree ver en Foucault la promesa de una “experiencia desnuda” de la locura. Como afirma Francisco Vázquez, que ha investigado la cuestión:

“..., los posteriores trabajos arqueológicos y genealógicos de Foucault habrían rectificado la trayectoria inicial, descartando la posibilidad de una pura experiencia de lo Otro, abandonando la búsqueda de una racionalidad más elevada y exterior al juego coactivo del *logos* occidental.”⁵⁴³

Podemos convenir en que Foucault abandona tras su primera obra la obsesión por un primer origen o presencia inicial; sin embargo, Baudrillard continúa rastreando tal vicio en el análisis de la sexualidad del año 77:

“Según Foucault, (el sexo) pone fin al *cuerpo y a sus placeres*, a la inocencia del libertinaje, al *ars erótica*.”⁵⁴⁴

Lo que aquí se sugiere es que el Foucault maduro está insistiendo en salvar por debajo de los juegos de poder una experiencia libre y desnuda. Pero no es cierto. Cuando Foucault habla del cuerpo y sus placeres no habla de referentes puros, sino de prácticas ya sometidas a economía discursiva, de ahí que lo relacione frecuentemente con los viejos *ars erótica* o con el discurso libertino, que dista mucho de ser “pura irracionalidad”. Lo que sí hace Foucault es desenmascarar la presencia pura de una energía libidinal que podría ser controlada, un principio que, con consecuencias opuestas, compartirían el victorianismo y el psicoanálisis.

No hay nada de “fetichismo de lo real” en Foucault. Baudrillard, que en esto se alía con todos los tópicos del pensamiento postmoderno, tiende a descubrir reivindicaciones de lo salvaje cuando se habla de realidades extradiscursivas. Sin embargo, no es a experiencias salvajes a lo que Foucault se refiere cuando habla de prácticas extradiscursivas.? Por ejemplo, cuando huye del reduccionismo lingüístico para afirmar la peculiaridad de ciertas miradas no reductibles a la palabra, no deja entrever en ningún caso que la experiencia de la imagen no esté sometida a ningún orden de codificación; lo que sucede es que tal orden no es estrictamente lingüístico.

En suma, la cuestión no es si Foucault debe cuestionar el principio de realidad del poder, sino más bien cuál es el principio de realidad desde el que trabaja. Como ya advertimos para hacer salir airoso a Foucault de las críticas neoilustradas, este principio no presupone una teoría universalista de la racionalidad. Tal cosa parece no obstante preocupar muy poco a Baudrillard, que en el artículo sitúa las pretensiones de verdad de la foucaultiana analítica del poder al lado de otras sustancialmente tan distintas como las del marxismo.

Por otra parte, y dado que subsiste en Baudrillard una cierta tendencia a imputar virus realistas en Foucault, en una línea de crítica no muy distante en el fondo de la que explotó en su

momento Derrida -quien más bien hablaría de sustancialismo-, consideramos discutible la idea de que, por ejemplo respecto a la relación poder-sexualidad, Foucault se proponga salvar algún tipo de “experiencia mística”, no contaminada por el discurso dominante o puramente anárquica en el sentido de no jerarquizada. Tal cosa es denominada en algunos pasajes de *Historia de la sexualidad* “el cuerpo y sus placeres”, “*ars erótica*”... entendidos estos como la inocencia del libertinaje, siempre según Baudrillard. Sobre esta interpretación pesan dos problemas:

- Baudrillard escribe *Oublier Foucault* como respuesta a *La volonté de savoir*, es decir, bastante antes de que se publicaran los siguientes tomos de *Historia de la sexualidad*, lo que le impide dar cuenta en aquel texto de algunas matizaciones realizadas por Foucault respecto a todo aquello que con la moral cristiana, modernizada en la era burguesa por el victorianismo, queda enterrado, prohibido o silenciado.

-Baudrillard sigue prisionero de la lectura de *Historia de la locura*, donde Foucault sí maneja explícitamente la idea de que la locura es una lenguaje incontaminado, “puro, libre y salvaje”, cuya trayectoria histórica se habría visto determinada por los procedimientos de exclusión a los que le sometió la Razón. Trasladar este mensaje tal cual a la reflexión foucaultiana respecto al sexo supone dar un salto en el vacío que a Foucault no le puede ser atribuido. En *La inquietud de sí*, uno de sus últimos textos, deja bien claro que no son experiencias salvajes las que el cristianismo arrolla, sino toda una densa y compleja moral de la existencia cuyas reglas de ascetismo son irreductibles a una cultura de la prohibición.

“No es la acentuación de las formas de prohibición lo que está en el origen de estas modificaciones en la moral sexual; es el desarrollo de un arte de la existencia que gravita en torno de la cuestión del “uno mismo”, de su dependencia y de su independencia, de su forma universal y del lazo que puede y debe establecer con los demás, de los procedimientos por los cuales ejerce su control sobre sí mismo y de la manera que puede establecer la plena soberanía sobre sí.”⁵⁴⁵

De todo lo dicho, ¿podemos extraer la conclusión de que el discurso de Foucault no es susceptible de “olvido”? Sin duda. ¿Y podemos además afirmar que no es constitutiva del discurso foucaultiano la imposibilidad de acudir a ciertos fenómenos que aceptamos como característicos de lo que Lyotard llamó “sociedad postmoderna”? Podemos y debemos hacerlo, como lógica consecuencia de todo lo dicho anteriormente, pero la respuesta ya no ha de ser tan taxativa, ya que seguimos presintiendo esa sombra de incertidumbre que, creemos -y es aquí donde Baudrillard consigue de verdad “decirnos algo”- se cierne sobre la teoría crítica. Nosotros compartimos la versión que del problema da Mark Poster:

“Sostendré que los sujetos se constituyen de manera diferente si una buena parte de su experiencia de comunicación se realiza por intermedio de un discurso práctica electrónico. En sus últimos años, Foucault trabajaba sobre la cuestión de la constitución del sujeto; hay que incluir el modo de información en su proyecto.”⁵⁴⁶

Lo que nos interesa de esta interpretación es que juega con una doble intuición que le ha dado sentido a nuestra investigación: el análisis foucaultiano es valioso pero insuficiente. Foucault y otros como sus maestros estructuralistas y epistemólogos supieron explicar la significación sin remitirla a la unidad de la conciencia. Muchas de las posibilidades hacia las que apunta todo ese movimiento filosófico en contra del pensamiento de la representación son desarrolladas por Foucault. En su estudio de la constitución del sí mismo falta no obstante la reflexión sobre las

profundas transformaciones que ha experimentado la experiencia comunicativa del sujeto desde los años cincuenta y, probablemente desde antes.

“La constitución del sí mismo está incorporada en la estructura de comunicación. En el modo de información, la cuestión del sujeto no se limita ya a la oposición de conciencia y estructura. Por el contrario, el sujeto llega a ser una multiplicidad de autoconstrucciones, tiene una identidad como consumidor de avisos publicitarios y otra identidad como usuario de distribuidores automáticos, otras como lector de novelas.”⁵⁴⁷

En el reconocimiento de esta insuficiencia hallamos también la promesa de su rectificación. **Es Foucault quien nos ha abierto el espacio que necesitamos para una reflexión sobre la constitución del sí mismo, de manera que es justamente ahí donde encontraremos el mejor campo de aplicación para todos los nuevos modos comunicativos que analizan los autores postmodernos. Es en este sentido que ni aquel ni estos deben ser olvidados, ni siquiera metafóricamente.**

En buena lógica, éste debería ser el final de nuestra tesis. Como en un sistema de muñecas rusas, hemos hecho arrancar nuestra investigación de una polémica muy concreta -y por cierto escasamente atendida-, y hemos ido ampliando desde ahí nuestro campo de trabajo para dirigirnos hacia una serie de cuestiones mucho más amplias que, consideramos, son decisivas para entender por qué derroteros se desliza el pensamiento filosófico de nuestro tiempo. Así, realizamos en la introducción una propuesta de trabajo muy determinada -la validez de una apuesta provocativa lanzada en 1977 por un filósofo ahora “de moda”-, atendimos después a las implicaciones que a lo lejano arrastraba aquella demanda -por un lado la consistencia de un modelo de interpretación del ser que se lee como “pensamiento de lo múltiple”, y por el otro la vigencia de la teoría crítica-, y concluimos este trabajo reivindicando ambas cosas, para lo cual hemos tenido que argumentar la inclusión de Michel Foucault en la línea de teoría crítica que se inicia con Kant y la inconveniencia de una demanda de “olvido” ante las insuficiencias que el discurso foucaultiano -en especial la analítica del poder- presuntamente nos plantea.

Muy ingenuos o muy deshonestos seríamos si tratáramos de convencer al tribunal de que hemos agotado el problema. Da la impresión de que una pretensión tal está condenada poco menos que al ridículo en el terreno de la filosofía, pero nuestra opinión respecto a la “apertura”, y por tanto, a la inagotabilidad de nuestro tema, va mucho más allá de esta obviedad.

En la trastienda de la polémica abierta por Jean Baudrillard se yerguen ciertas sombras, y creemos que son sombras sumamente inquietantes. Creemos que tiene vigencia la propuesta lanzada por Karl Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde insta al pensador a transformar el mundo, en vez de lanzarse a un discurso ideológico de legitimación de los órdenes dados. Tal propuesta no es leída por nosotros en un sentido demasiado alejado a la realizada por Heidegger respecto a la posibilidad de abrirse al “camino del pensar”, por oposición al entregarse a “la gestión del ente”. Y podríamos igualmente referirnos a la “autonomía moral” y la “salida de la minoría de edad de Kant”, o al “filosofar a martillazos” de Nietzsche, por no continuar con la larga lista. Lo que de verdad anda aquí en juego es la operatividad intelectual de una larga tradición de pensamiento a la hora de interpretar el complejo orden social en que nos hallamos y enfrentarse con ello a las nuevas tecnologías de dominio que, sin duda, están apareciendo y se reproducen unas de otras con insospechada rapidez. En líneas y estilos diferentes, y a veces contradictorios, todos estos filósofos han contribuido a sacar el pensamiento occidental de las aporías en que quedó sumido, por un lado

con el dogmatismo metafísico que los racionalistas heredaron de las *summas* medievales y, por el otro, con el escepticismo que pudo derivarse de los empiristas. Desde Kant -el último Foucault es rotundo en esto- se abre un camino de interpretación que, preguntándose por los modos de subjetivación, está en realidad cuestionando la validez de los procesos desde los que se constituye el pensamiento. No creemos que Foucault esté abandonando esta línea cuando -siguiendo los pasos de Nietzsche- rastrea los mecanismos desde los que el poder interviene históricamente en el origen y desarrollo de los saberes, con todos sus juegos de verdad, criterios de validación, reconocimiento de los expertos, institucionalización, etc...

¿Es posible que tan fecundo territorio quede devastado por la sociedad del consumo y los media? Sería de nuestro agrado zanjar esa posibilidad, pero no estamos en condiciones de hacerlo. Tal cosa en nosotros - y por primera vez en este escrito ese “nosotros” involucra un amplio colectivo- tendría efectos tranquilizadores e incluso sedantes, pero la autosatisfacción es un vicio que, como nos enseñó Ortega y Gasset, no podemos permitirnos en un tiempo tan crítico como es el que vivimos. El hecho de que nos neguemos a “olvidar a Foucault”, lo cual -como suele reconocer el propio Baudrillard cuando se le pregunta- no fue “mucho más que una metáfora”, no es suficiente para que dejemos de plantearnos los peligros que se ciernen sobre la crítica filosófica, se realice ésta desde la recuperación del proyecto inacabado de la modernidad o desde la deconstrucción del pensamiento metafísico. Todo ello, como tantas otras cosas, como los movimientos de emancipación de las minorías, la liberación prometida y ahora realizada desde los circuitos integrados y los media, las instituciones de ayuda al Tercer Mundo...todo está de alguna manera sometido a la cultura de la indiferencia, la cual hace posibles todos esos movimientos precisamente porque acaso ya no significan nada. Dice Baudrillard, refiriéndose a un final de siglo que, en realidad, sólo ha sido “simulado”:

“Acontecimientos relapsos: la democracia descongelada, las libertades como señuelo, el Nuevo Orden Mundial envuelto en papel de celofán y la ecología de naftalina, con sus Derechos del hombre inmunodeficientes, eso nada cambiará la melancolía *actual* del siglo, que no cruzaremos jamás, porque entretanto se habrá curvado sobre sí mismo y se habrá alejado en sentido opuesto.”⁵⁴⁸

El dibujo que hace de la condición actual es irritante, y la manera de posicionarse ante ella que sugiere parece resultar apocalíptica:

“A través de eso mismo, entramos, más allá de la historia, en la ficción pura, en la ilusión del mundo. La ilusión de nuestra historia desemboca en *la ilusión mucho más radical del mundo*. Ahora que hemos cerrado los ojos sobre la Revolución, ahora que hemos roto el Muro de la Vergüenza, ahora que las bocas de la contestación se han cerrado (con el azúcar de la historia derriéndose en la lengua), ahora que ni el espectro del comunismo, tampoco el del poder, obsesionan a Europa y a las memorias, ahora que la ilusión aristocrática del origen y la ilusión democrática del fin se alejan cada vez más, hemos dejado de tener la elección de avanzar, de perseverar en la destrucción actual o de retroceder, sólo nos queda la de afrontar esta ilusión radical.”⁵⁴⁹

Hemos expuesto a lo largo de la primera parte de este trabajo como entiende Baudrillard la extinción en nuestro tiempo de toda una serie de referentes fundamentales. Desde la premisa de que es “la Realidad” la que se simula en nuestro tiempo, una vez ha sido víctima del crimen perfecto, entendemos que lo social ha desaparecido bajo la simulación del *reality* en nuestras ciudades atomizadas, la historia ha encontrado su propia retrocurvatura al dejar los media a los acontecimientos sin efecto y, por tanto, sin existencia, condenados así al museo o a la tiranía del directo informativo, la política ha devenido simulacro de representación y espectáculo de masas

indiferentes... Irremediablemente, la pregunta queda abierta. **¿Puede el pensamiento crítico seguir siendo operativo en un mundo en el que sus viejos referentes no han sido “alienados”, es decir, no se nos ha desposeído de ellos como en los viejos sistemas represivos, sino que se simulan, ofreciéndose en el celofán del consumo?** No acudir a este problema, que los llamados “autores postmodernos” vienen planteando en distintas formulaciones desde los años ochenta, nos parece un error inexcusable.

NOTAS

1. Maurice Florence, *Foucault, Michel*, pg. 4. Maurice Florence es en realidad el seudónimo bajo el que F.Ewald y el propio Foucault se ocultaron en esta ocasión, lo que tiene que ver con la obsesión foucaultiana por la ruptura de la imagen unitarista del sujeto, en este caso, del autor. El artículo se escribió a raíz de la demanda de Denis Huisman que preparaba *Le Dictionnaire des philosophes* con la intención de incluir a Foucault. La idea -más del propio Foucault que del editor- era echar la vista atrás sobre su propia obra para, desde una posición de sujeto distanciada, atisbar el lugar de su filosofía en la historia del pensamiento moderno, además de dar noticia de los derroteros que al iniciarse la década de los ochenta podían ir tomando sus siguientes trabajos.

2. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg.10,1.

“Quelque chose nous dit, mais en filigrane, en contre-champ de cette écriture trop belle pour être vraie, que s’il est possible de parler enfin du pouvoir, de la sexualité, du corps, de la discipline avec cette intelligence définitive, et jusqu’en leurs plus frêles métamorphoses, c’est que, quelque part, *tout ceci est d’ores et déjà révolu* et que Foucault ne peut dresser un tableau si admirable que parce qu’il opère aux confins d’une époque (c’est peut-être l’ère classique”, dont il serait le dernier grand dinosaure) qui est en train de basculer entièrement.” (*Oublier Foucault*, pg. 12,3.)

3. Dada la abundancia de biografías del escritor, nosotros hemos optado por cubrir ese espacio con las dos que, en el momento en que esta investigación empezó a proyectarse, terminaban de aparecer traducidas al castellano. Su amplia extensión da a pensar que ambas son exhaustivas. La de Didier Eribon -*Michel Foucault*-, que tiene más de biografía que de estudio filosófico, posee el atractivo de la encarnizada búsqueda de documentación, hasta el punto de convertirse en una larga sucesión de breves entrevistas con todos aquellos que tuvieron directamente que ver con el maestro. La de David Macey -*Las vidas de Michel Foucault*- resulta algo menos apasionada y, acaso por ello, más lúcida, como no dejándose atrapar más de la cuenta por la luminosa imagen del autor, quizá por aquello de ser británico y no francés. El caso es que ni una ni otra pierden demasiado tiempo en dar cuenta de nuestra problemática. De entre todos los fuegos que hubo de apagar Foucault, el de la crítica de Baudrillard de 1977 no le merece a Didier Eribon más que unas pocas líneas, en las que sólo destaca el menosprecio que Foucault le hizo -“para mí el problema es acordarme de Baudrillard”- Además Eribon lo sitúa al lado de *Le pénis ou la démoralisation de l’Occident*, de Jean-Paul Aron y Roger Kempf, quienes en aquel mismo año habrían realizado -siempre según Eribon- idéntico intento que Baudrillard, es decir, adquirir notoriedad por escribir un “anti-Foucault”. En cuanto a David Macey, acaso su visión menos fanática del maestro le haga estar algo más atento a aquella querrela a la que se refiere en dos páginas (438,39), explicando las circunstancias que rodearon a la publicación del artículo, concebido como una respuesta a *La volonté de savoir*, y explicando que, además de algún menosprecio público, Foucault reconoció en círculos privados sentirse dolido con las críticas de Baudrillard.

4. Mark Poster, *Foucault, el presente y la historia*, pg. 298,9. Este artículo se publicó en *Michel Foucault, filósofo*. El libro no es una colección aleatoria de artículos sobre Foucault, sino la memoria de las exposiciones y debates que se celebraron en el Encuentro Internacional que organizó la Association pour le Centre Michel Foucault en 1988.

5. Op. cit., pg. 309.

6. Maite Larrauri, *Anarqueología*, pg.10. Dirigida por Jenaro Talens, Luis Puig y Santos Zunzunegui, la colección Eutopías, de la que en tantas cosas es deudora esta investigación, ha publicado cientos de artículos de autores consagrados, profesores y becarios sobre filosofía, semiótica, historia... Su publicación de libros propiamente dichos -Eutopías/Maior- es menos profusa, sin duda por razones logísticas. Es aquí donde nos encontramos con el estudio de M.Larrauri, en nuestra opinión, de lo más interesante que se ha escrito en España sobre el pensamiento de Michel Foucault si nos dejamos arrastrar más por el alcance de la propuesta crítica y ontológica de la autora que por la demanda académica de exhaustividad documental. Anteriormente, en 1980, había publicado *Conocer Foucault y su obra*, lo que demuestra que el interés de Larrauri por Foucault es añejo.

7. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, pg.3.

“Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu’elles minent secrètement le langage, parce qu’elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu’elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent.” (*Les mots et les choses*, pg.9)

8. En Francia constituye toda una leyenda el curso que en 1933 impartió Alexandre Kojève sobre *La fenomenología del espíritu*, decisivo para desembarazar al pensamiento francés del prejuicio bergsonista y neokantiano que asociaba “dialéctica” a poco más que palabrería. Pese a que hemos advertido fuerte controversia al respecto, parece que al curso acudieron algunos “grandes” como Bataille, Klossowski, Aron, Lacan, Merleau-Ponty...lo que, teniendo en cuenta el carácter fuertemente persuasivo del maestro, explica que en Francia se produjera una verdadera revolución filosófica, hasta el punto de hablarse de una “hegeliada”, la cual, según autores como Vincent Descombes, cambió para siempre el destino histórico del pensamiento francés. La memoria más directa de aquel curso nos la presenta el libro *Introduction à la lecture de Hegel*, con autoría atribuida a Kojève, pero elaborado en realidad siguiendo los apuntes que de su curso de 1933 había obtenido uno de sus alumnos más distinguidos de entonces, Raymond Queneau. Respecto a la influencia en general del hegelianismo en Francia y en particular del curso de Kojève reseñamos las impresiones de Alexandre Koyré en *Études d’histoire de la pensée philosophique*, donde se explica el enorme cambio que los estudios hegelianos en Francia sufrieron en dos décadas, y *Primeras confrontaciones con Hegel*, artículo publicado en Critique en 1963, donde el citado Raymond Queneau evoca entusiásticamente los meses del curso.

9. Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro*, pgs. 31,2.

10. Gilles Deleuze y Félix Guattari. *¿Qué es filosofía?*, pg. 11. Este libro, el tercero que estos dos

autores escribieron juntos, ha ido generando influencia progresiva desde su aparición, pudiendo ya comparársele tranquilamente al *Anti-Edipo*. Nos parece una obra sumamente útil a la hora de acotar los espacios desde los cuales se mueve el discurso filosófico, unos espacios que, por cierto, albergan también el trabajo de pensadores como Michel Foucault, sin olvidarnos de Nietzsche o del mismísimo Spinoza, autores que tienen también una repercusión importante en esta tesis. De forma muy contundente, Deleuze y Guattari insisten en declarar la filosofía como “creación de conceptos”, lo que se aparta de la vieja idea de la contemplación, pero también de las contemporáneas filosofías del diálogo.

11. Op. cit., pg. 57.

12. Op. cit., pgs. 51,2.

13. Op. cit., pg. 114.

14. Michel Foucault, *Was ist Aufklärung*, pg.21.

“Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit être retournée en question positive: dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s’agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme de franchissement possible.” (*Qu’est-ce que les lumières?*, pg. 574)

15. Michel Foucault, *La ética del saber de sí como práctica de la libertad, Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994, pg. 126. Traducción de Fernando Álvarez-Uría.

“Dans les relations de pouvoir, il y a forcément possibilité de résistance, car s’il n’y avait pas possibilité de résistance -de résistance violente, de fuite, de ruse, de stratégies qui renversent la situation - il n’y aurait pas du tout de relations de pouvoir.” (*L’étique du souci de soi comme pratique de la liberté*, pg.720)

La ética del saber de sí como práctica de la libertad es en realidad una entrevista realizada a Michel Foucault en enero de 1984 y que en España recoge La Piqueta como anexo al ciclo de conferencias que pronunció en 1982 en el Collège de France y que el libro recoge bajo el título de *Hermenéutica del sujeto*.

16. En 1996 presentamos al Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia un Proyecto de Investigación -cercano aunque no equivalente a la antigua Tesina- bajo el título *Foucault en la escena filosófica francesa*. En aquel momento ya teníamos muy definidas las líneas de nuestra tesis, de manera que aquel trabajo constituyó una -creemos- valiosa propeútica. La idea era comprender a nuestro autor dentro de una tradición filosófica o, mejor, dentro de un escenario consistente de debate. En contra de lo que a veces se ha dicho de que la filosofía francesa ha evolucionado a golpes de influencia germánica -Kojève y la “hegliada” no serían otra cosa-, creemos poder hablar de un “discurso filosófico francés” del siglo XX, de unos focos de controversia con problemáticas concretas y conceptos idiosincráticos. Así, apreciamos una primera fase de culto a las llamadas “filosofías de la vida”, con el bergsonismo, una segunda de obsesión dialéctica, y una tercera de debate entre las llamadas “escuelas de la conciencia” y las “del concepto”, con ramificaciones en

el primer caso hacia la fenomenología de Merleau-Ponty y el existencialismo de Sartre, y en el segundo hacia la línea de los llamados epistemologistas, con Cavailles y Bachelard. A partir de aquí teníamos ya muy claramente ubicado a Michel Foucault, cuyo pensamiento se empieza a articular desde la escuela epistemologista, con influencia directa de George Canguilhem, y más adelante el estructuralismo de Levi-Strauss, Lacan y Barthes, mediatizado en el caso de Foucault por el marxismo sui géneris de Althusser. Sumando la influencia de autores más o menos heterodoxos pero importantes como Pierre Klossowski, George Bataille o Max Blanchot, nos encontramos un espacio de emergencia muy sólido para la aparición de una filosofía tan densa como la foucaultiana.

17. Steven Connor, *Cultura postmoderna*. Madrid, Akal, 1996. No sabemos si es el estudio más completo sobre la postmodernidad, pero sí es el que de forma más directa contempla este fenómeno como debate intelectual; un debate en el que, por cierto, la posición de nuestro Jean Baudrillard resulta completamente descalificada, como veremos más adelante. Para Connor, lo postmoderno debe entenderse como la apertura de un momento de autorreflexión; no tanto la coyuntura en que desaparece lo moderno para ser sustituido por una nueva era, como el momento crítico en que la intelectualidad experimenta nuevas agrupaciones porque se ve en la urgencia de reposicionarse. En una línea que en algún momento recuerda a Habermas, Connor explica que lo que de verdad identifica la condición postmoderna, más allá de etiquetas mercadotécnicas, es la “crisis de la legitimidad”, es decir, la aparente extinción de criterios capaces de funcionar con validez universal. Desde esta perspectiva, la cuestión que lo postmoderno pone sobre la mesa de los círculos académicos es bien clara: ¿cómo recuperar la legitimidad en las prácticas sociales, económicas, intelectuales o políticas?

Respecto a la cuestión concreta que nos planteamos, la de la marea terminológica suscitada a vueltas con la postmodernidad, Connor trata de evitar la confusión entre “movimiento postmoderno”, expresión acuñada difusamente en la literatura desde los años cincuenta, y la postmodernidad o postmodernismo, movimiento cultural en todo el sentido y que se desarrolla a partir de finales de los setenta. Mientras es necesario diferenciar históricamente ambas cosas, debemos hablar de *postmodernism* en el primer caso y de *postmodernity* en el segundo. Según Connor la irrupción de Lyotard y su *La condición postmoderna* hará innecesaria la diferenciación.

18. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, pg. 155.

19. Umberto Eco, Furio Colombo, Francesco Alberoni y Giuseppe Sacco. *La nueva Edad Media*. Este misterioso e interesante libro parece simple futurología social al estilo de un Alvin Toffler, pero aparte de las sugerentes intuiciones sobre ciertos procesos de refeudalización que se estarían produciendo tanto en la economía como en la cultura, creemos que la línea discursiva que une a los autores -por cierto, los cuatro son italianos- atisba ya algunas de las líneas maestras del llamado pensamiento postmoderno tal y como en los ochenta y noventa ha sido sistematizado por Gianni Vattimo. Para el teórico del “pensamiento débil”, las predicciones de los sociólogos registran desde los sesenta y setenta un giro profundo respecto de las que anteriormente habían realizado Orwell y Huxley. Mientras el primero advertía en 1984 del peligro de un poder centralizado, represor y violento, mezcla del espíritu del nazismo y el estalinismo, el segundo preveía en *Un mundo feliz* un poder igualmente centralizado pero que se perpetúa en tanto que administra la felicidad a unos ciudadanos que no encuentran razón para cuestionarlo. Lo realmente importante es que ambos ven

en el crecimiento de la tecnología el riesgo de oligopolización del poder por la vía de la sofisticación de los sistemas de control de la ciudadanía en una sociedad cada vez más transparente. Para Vattimo y sus predecesores, el poder no se acerca en la actualidad a esa unificación del planeta desde un despotismo capaz de uniformizarnos a todos; más bien nos hallamos en el tiempo de la proliferación desenfadada de juegos de lenguaje, la desestructuración de los viejos modelos sociales, la caída de las grandes ideologías, etc...

20. Iñaki Urdanibia. *Lo narrativo en la posmodernidad*, pg.43.

21. Op. cit. pg. 45.

22. Patxi Lanceros, *Apuntes sobre el pensamiento destructivo*, pg.142.

23. José María Mardones, *El neo-conservadurismo de los posmodernos*. De *En torno a la posmodernidad* (pgs. 21-40) A Mardones hay que agradecerle que se posiciona claramente en un debate cuyas posturas focaliza en términos muy definidos. El pensamiento de autores franceses cada vez más estudiados como Lyotard, Foucault o Derrida lo ve como un peligro de reacción, en una línea muy parecida a la del Sartre que en los sesenta se refería a Levi-Strauss y sus seguidores como una más de las reacciones de la ideología burguesa frente al incontenible avance histórico de la clase proletaria. El referente actual para Mardones sería Jurgen Habermas, que estigmatizó a todos estos autores como neoconservadores en *El discurso filosófico de la modernidad*.

Un seguimiento de largo alcance del autor alemán deja sin embargo algunos resquicios respecto a dicha consideración. No es falso que Habermas acusara a Foucault y Derrida de neoconservadores, pero esa etiqueta sólo la ha mantenido a lo largo del tiempo de forma ininterrumpida con respecto a autores como Daniel Bell. Si para Habermas “los franceses” continúan siendo neoconservadores, desde luego lo son en un sentido diferente al de Bell. Para Habermas, Bell ni siquiera es un “enemigo de la modernidad” en el sentido que se atribuye a aquellos. Más bien se trataría -siempre según el Daniel Bell de Habermas- de conjurar aquellas tendencias impulsadas por el moderno estado del bienestar que han relajado virtudes como la disciplina o la competición por el éxito. Quizá el resurgimiento religioso que plantea Bell como solución sea poco moderno, pero nada está tan lejos como eso del enfoque posestructuralista francés.

24. Daniel Bell, *El fin del modernismo*. La acusación de reaccionarios no les ha caído encima a los posestructuralistas sólo de la mano de Habermas. El propio Bell lo ha hecho al referirse a los postmodernos, incluyendo bajo esa etiqueta al propio Foucault y a la deconstrucción, un hábito que por cierto nos negamos a aceptar por más que se haya insistido en él a lo largo de las dos últimas décadas y por más que los propios interesados, especialmente Derrida, hayan insistido en desmarcar su trabajo de la etiqueta postmoderna. Lo realmente interesante es que Bell llega a acusarlos de estar conduciendo la cultura hacia un callejón sin salida, después de presentarlo como un pensamiento absolutamente repleto de salidas aporéticas. Más seguro de sus propios pasos parece sentirse cuando se refiere al caso del arte y, en especial, de la arquitectura, que es -no lo olvidemos- el espacio de emergencia del discurso postmodernista. Frente a algunos intentos renovadores serios como los que por ejemplo se presentaron en la bienal de Venecia de 1980, Bell critica de forma encendida el “Po Mo”, considerándolo como una forma “afectada y vendible” de los *culturatti*, que se presentaban

como rebeldes de un modernismo entregado al sistema e incapaz de continuar su propio proyecto transgresor. El “todo vale” de Paul Feyerabend, que los artistas del Po Mo convertirían en principio programático, supone algo más que una propuesta en favor del *kitsch*, supone la nihilización absoluta de la cultura, ya que -al contrario que la Vanguardia- ya ni siquiera se “está contra algo”.

25. Parece que Daniel Bell ha contribuido decisivamente en la proliferación del uso de término como “posindustrial” o “tardocapitalismo”. Habermas le definió en alguna ocasión como el más brillante neoconservador norteamericano, y aquí la etiqueta de conservador ofrece pocas opciones al debate. Según el autor de *Las contradicciones culturales del capitalismo*, *El fin de la ideología* y *El advenimiento de la sociedad posindustrial*, muchos de los grandes vicios de la sociedad actual están ya contenidos en el proyecto de la modernidad, que contenía importantes dosis de hedonismo y egolatría, aspectos incompatibles con la disciplina profesional vertebrada ideológicamente por el discurso protestante. (No sería difícil imaginar la sensación que podría transmitir a Bell la lectura de algunos textos del último Foucault, cuando se refiere por ejemplo en *Was ist Aufklärung* a Baudelaire y la ascesis del dandy que se inventa diariamente a sí mismo, o en la *Historia de la sexualidad*, cuando habla de la obligación de convertir la propia vida en obra de arte.) Dado que para Bell no son las contradicciones socio-económicas sino la cultura la culpable de los problemas de nuestro tiempo, es conveniente alumbrar nuevas normas desde las que restablecer algunos viejos y sanos principios como el de la competencia. Esa salida, tal y como Bell la explicita, sugiere implicaciones no sólo ideológicas sino también religiosas.

Habermas parece tener muy claras las debilidades de ese discurso. En línea totalmente opuesta que la protesta se hace legítima precisamente porque la modernización ha sido guiada por pautas de racionalización económica y administrativa, con lo cual ha penetrado en las esferas de la acción comunicativa, centradas en la transmisión de valores y normas. Esta línea argumental se dirime, como sabemos, desde el pilar weberiano. Según Weber, la modernidad cultural proviene del desmembramiento de la razón sustantiva contenida en la religión y la metafísica, lo que da lugar a la aparición de tres órdenes separados: la ciencia, la moralidad y el arte. Consecuencia de ese nuevo orden es el distanciamiento entre la cultura de expertos y la del gran público, de tal manera que la reflexión especializada queda bloqueada antes de pasar a la praxis. En el lenguaje de Habermas, esta descripción no es sino la del empobrecimiento del mundo de la vida.

“El mundo de la vida tiene que hacerse capaz de desarrollar a partir de sí mismo instituciones que pongan límites a la dinámica interna y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y sus complementos administrativos.” (Jurgen Habermas, *Modernidad versus postmodernidad*, pg. 100)

26 Kenneth Frampton, *Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia*. (Artíc.) Es la propuesta más interesante que hemos encontrado al nivel de la arquitectura postmoderna. La idea de Frampton es romper con cierto postmodernismo que, con el pretexto del fracaso del proyecto emancipatorio de la modernidad, convierte el arte en entretenimiento y mercancía. El programa de la “arquitectura de resistencia” supone superar el mito moderno del progreso, pero también la tentación del regreso al imaginario preindustrial. (Es interesante para nosotros la alusión que hace en la página 49 a la concepción del límite de Martin Heidegger.)

También en relación con la arquitectura se pronuncia Andreas Huyssen en *Cartografía del*

postmodernismo. Huyssen se pregunta si la búsqueda de tradiciones aprovechables, incluyendo una permanente fascinación por las culturas premodernas, búsqueda característica del postmodernismo, no oculta sino la tendencia a la espectacularización por parte de las instituciones culturales y es por tanto un mecanismo compatible con el *statu quo*, o si por el contrario expresa un legítimo descontento con el modelo de modernización del arte que se ha impuesto. Concretando en el espacio arquitectónico, recuerda el fracaso del proyecto utópico de Le Corbusier o la Bauhaus, que intentaban reconstruir el arrasado escenario europeo de posguerra desde principios de racionalidad y ruptura con el pasado.

“Más que aparecer como precursores y esperanza de una vida buena, los proyectos modernistas de construcción de viviendas se convirtieron en símbolos de alienación y deshumanización, un destino que compartieron con la cadena de montaje, ese otro agente innovador que recibieron con gran entusiasmo en los años 20 fordistas y leninistas por igual.” (Pg. 99)

No parece que la salida postmoderna al problema le convenza tampoco excesivamente. El modelo arquitectónico triunfante desde la Bienal de Venecia del año 80 mira por una parte hacia códigos tradicionales y a veces exóticos de evolución lenta y por otra a pautas ultracambiantes de mercado, moda y profesionalismo, lo que desemboca en una peligrosa esquizofrenia.

Douglas Crimp, *Sobre las ruinas del museo* (Artíc.) Presenta una controversia entre la concepción de Adorno, para el cual el museo vicia a sus objetos, y Hilton Kramer, que se esfuerza en subrayar la eternidad de las obras maestras. Dispensa atención a los estudios foucaultianos sobre el museo como institución de poder y a la historia del arte como su formación discursiva. Para Crimp, el “todo vale” de lo postmoderno sí incorpora acepciones valiosas, ya que permite romper con el prejuicio de que hay un criterio museológico coherente. (Alude a los personajes de Bouvard y Pecuchet, que trataban de conjurar la heterogeneidad del museo reduciéndolo a criterios unificadores, proyecto en el que fracasan) Es también interesante la referencia al fotógrafo Robert Rauschenberg, cuya postmodernidad cifra en sustituir la coherencia del sujeto creador como unidad intencional por la heterogeneidad de las citas, imágenes repetidas, etc...

27. Roland Barthes, *Mythologies*. No sabemos si es éste el libro más influyente de su autor, pero sí es el que a nosotros nos ha permitido encontrar las raíces más profundas de muchos de los movimientos intelectuales que hemos estudiado con la tradición filosófica francesa y, más concretamente, con el estructuralismo. Si la lectura del libro, escrito antes de iniciarse la década de los sesenta y, por tanto, todavía en los albores del “boom del consumo”, llega a decepcionar en algún momento, es porque sus categorías analíticas adolecen de la precariedad propia del momento en que empiezan a ser utilizadas. Dicho de otra forma: *Mitologías* aborda el primer gran proyecto de crítica de las ideologías que se articulan desde los media. En los estudios generales sobre el estructuralismo, incluso en los realizados personalmente sobre el autor, se suele insinuar que el proyecto fracasó, y se justifica tal opinión por el hecho de que Barthes no insistió demasiado con él después de *Mitologías*. Este criterio olvida que obras como *La sociedad de consumo* o *El sistema de los objetos*, de Jean Baudrillard, se inscriben en el mismo programa de “crítica de la economía política del signo”, o dicho en la jerga del posestructuralismo, crítica semiológica de la sociedad mediática, entendida en el sentido de “nueva ontología”. Es un error no saber reconocer la deuda de aquella obra inolvidable con el postestructuralismo y con la semiótica.

28. Gianni Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Es evidente que el Heidegger de Vattimo no es sólo el que desde *Ser y tiempo* o *Introducción a la metafísica* lanza un órdago durísimo hacia la tradición filosófica continuando la senda de Nietzsche, sino también el que en *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (Artíc.) inmiscuye a Nietzsche -aunque de forma *sui generis*- en la tradición que se pretende enterrar: la Metafísica. La Era Técnica, en la que nos encontramos inmersos, sería el resultado final, el último producto de una tradición que, proclamando en sucesivas figuras epocales la estabilidad del ser frente al tiempo -hablemos de “olvido del ser en los entes” o de metafísica de la presencia”, ha encontrado su propia clausura -o su “cumplimiento”- en un mundo de cachivaches y artefactos presididos por la lógica de lo efímero. A la luz de este imperio de la “razón calculante”, donde el pensar -y entendemos “pensar” en el sentido griego arcaico del término- ha dejado de ser posible, la figura del superhombre de Nietzsche se yergue como esa gran “subjetividad apropiante”, ese demonio de la Técnica cuya voluntad de poder no esconde otra cosa que la ambición por someter al planeta a su tiranía.

29. Albrecht Wellmer. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad* pg.78.

30 Marshall McLuhan, *La Galaxia Gutemberg*. .

31. Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*.

32. Gianni Vattimo. *En torno a la postmodernidad*, pg.15. Este artículo está recogido en una coompilación con el título genérico del de Vattimo a raíz de un simposio sobre la postmodernidad en Bilbao.

33. Marshall McLuhan. y Quentin Fiore, *El medio es el mensaje*.

34. Marshall McLuhan, *La Galaxia Gutemberg*, pg.299.

35. *Essai sur l'exotisme*, V.Segalen. Crítica la teoría macluhiana de la aldea global. Desde la idea de “la estética de lo diverso” proclama la radical exterioridad que supone el encuentro del sujeto con el objeto en el choque cultural, donde el extraño mantiene su alteridad inalienable. La antítesis de esa “diferencia exótica” sería la entropía de la aldea global, pero a nuestro entender no es tanto que critique el análisis macluhiano como que reivindica la experiencia de salida a lo heterogéneo como defensa frente a la mundialización de la civilización humana. Es curiosa la acuñación terminológica que realiza llamando “exota” al distinto.

36. A vueltas con la televisión y su impacto en la sociedad contemporánea, la bibliografía desde los sesenta y setenta sería extensísima, pero nosotros hemos optado por trabajar con algunos de los títulos que mayor repercusión académica han tenido en los últimos años.

Pierre Bourdieu. *Sur la télévision*. Es la transcripción de una conferencia que este prestigioso filósofo dio en TV, logrando generar una fuerte polémica. Desde un concepto de origen estructuralista como es el de “campo”, Bordieu va más allá de los principios del viejo materialismo pseudomarxista, que lo explica todo atribuyendo los males de la información a los poderes fácticos que dominan los media. En realidad, una gran lógica, ideológicamente presentada como basada en

la libertad de mercado y la competencia, genera mecanismos de censura dominados por el audímetro, que ha tergiversado la concepción democrática del plebiscito. Este fenómeno ha favorecido la cultura de la banalización en detrimento de los llamados “valores universales”, que quedan arrinconados al ghetto de los intelectuales. Siempre según Bourdieu, la única posibilidad de hacer retornar lo universal a la masa pasa por la toma de conciencia por parte de los productores de ideas.

Giovanni Sartori. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Critica sin ambages la era de la imagen, responsable de lo que denomina “el pensamiento insípido” (pg.148). Tal y como, con un espíritu menos pesimista, había explicado McLuhan refiriéndose a la sustitución de la “Galaxia Gutenberg” por el universo electrónico, Sartori advierte la caída del lenguaje conceptual y abstracto en favor de otro perceptivo o concreto. *Homo sapiens* por *homo videns*. Las consecuencias son catastróficas para el pensamiento, que pierde poder connotativo y, por tanto, se empobrece. Tal convicción le aleja de apologistas de la sociedad mediática como Negroponte -al que se remite explícitamente- y que ven un potencial de optimización de la libertad en el crecimiento de la información.(De Nicholas Negroponte tenemos en castellano *El mundo digital*) Sin apartarse de la óptica macluhiana avisa del peligro de “aldeanización” provocado por los media, cuyo sortilegio consiste en hacer compatibles la globalización y el localismo. Así, nuestra inteligencia gravita sin colisión entre “empequeñecida” y “globalizada”. Todo esto se explica desde la carga de profundidad que envía el autor cuando afirma que asistimos a un peligroso y sutil proceso de manipulación de la verdad desde el modelo de veracidad de la imagen, cuyo efecto es la descontextualización y, en consecuencia, la eliminación del sentido crítico. El diagnóstico se traslada sin dificultad a la informática, que desencadena desde Internet el “totalitarismo tecnológico”. Debemos reseñar la amplitud de la bibliografía que incluye Sartori, la más rica que hemos encontrado respecto al tema de la nueva sociedad mediática. (Se compartan o no muchas de sus advertencias, es cuestionable el talante progresista de este autor, que en 2001 provocó fuerte polvareda en Madrid al posicionarse en contra de los derechos de los inmigrantes sin papeles y recomendar a los gobiernos -siempre desde su estilo apocalíptico- el máximo control de la entrada de personas de “culturas poco integrables”. Se refería sin duda a los musulmanes.)

Sobre el impacto no ya de la televisión en particular sino en general de los media, capaces de manipular los estados de opinión hasta el punto de deformar completamente la visión de lo real en asuntos como guerras, *impeachments* y similares, nos parece especialmente relevante *Como nos venden la moto*, formado por dos extensos artículos de Ignacio Ramonet y Noam Chomsky. En *El control de los medios de comunicación* (7-53), Chomsky atiende a acontecimientos de la historia reciente de los USA para explicar de qué manera los medios de propaganda consiguen no sólo falsear los hechos, sino incluso fabricar la opinión. La Guerra del Vietnam y la reciente Guerra del Golfo, pero también el fenómeno interior de la creciente pobreza o la anulación de la contestación sindical, son ejemplos palpables de todo esta problemática. En *Pensamiento único y nuevos amos del mundo*,(55-98) Ramonet explica de qué manera ha entrado en crisis la deontología del “cuarto poder”, que pasa a ser integrado por los media como poder universal:

“A sus ojos, el poder político no es sino el tercer poder. Antes está el poder económico y luego el poder mediático. Y cuando se posee esos dos, como bien ha demostrado en Italia el Sr Berlusconi, hacerse con el poder político no es más que una formalidad.”

Con estas palabras concluye su artículo (pg.98). La labor de este semiólogo convertido en descarnado escritor político es encomiable en lo que se refiere a la dirección de la publicación *Le Monde Diplomatique* que, -cada vez más difundida- se ha convertido desde una posición de abierto compromiso en la gran fustigadora de la ideología neoliberal. Precisamente en el libro al que nos referimos aparece a modo de epílogo un glosario de los términos cuyo conocimiento es indispensable para cualquier lector de la publicación: Banco Mundial y FMI, GATT, liberalización, mundialización, Sistema Monetario Internacional...

A un nivel de menor difusión, nos encontramos con *El pacto comunicativo en la neotelevisión*, de Francesco Casetti. Casetti sigue en este artículo la línea de los estudios de semiótica en Italia para explicar cuál es la naturaleza del pacto de presunta interactividad que marca el estatuto de la relación emisor-espectador y que determina el sentido de la existencia del medio televisivo.

En relación al tema de la globalización, conviene leer de Martin Albrow *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, donde se analizan las nuevas formas de interdependencia propias de la era global y se apuesta por el análisis de las maneras de vivir a las que irremediamente vamos a tener que abrirnos. En *La era de la información* (Volumen 1 de *La sociedad red*), Manuel Castells, autor de creciente seguimiento, estudia el orden global determinado por el papel de la información en la nueva economía mundial. En *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*, Ulrich Beck explica el tránsito de una sociedad industrial a una “sociedad del riesgo”, donde cambian instituciones básicas, crece un modelo nuevo de individualismo y aparecen por todas partes nuevas incertidumbres.

37. Según Vattimo, obras como *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, marcan una línea de interpretación de los fenómenos sociales que tiende a sobrevalorar el efecto homogeneizador o unificador de conductas que generan los media. Dice Marcuse:

“Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles.

Nuestra insistencia en la profundidad y eficacia de esos controles está sujeta a la objeción de que le damos demasiada importancia al poder de adoctrinamiento de los *mass-media* y de que la gente por sí misma sentiría y satisfaría las necesidades que hoy le son impuestas. Pero tal objeción no es válida.” (pg.34)

El planteamiento de Vattimo tiene poco que ver con los discursos al uso en pro de las minorías o las culturas autóctonas. Su posición, muy de corte postmoderno, parte del principio de que los efectos de ruido o proliferación de discursos heterogéneos y de juegos de lenguaje de difícil traducibilidad, es decir, amontonados en planos distintos, dinamita el efecto de orden que autores como Marcuse, desde una formación que Vattimo califica de “orwellista” y que también podría rastrearse en algunos textos de Adorno, previenen en el futuro de la sociedad mediática. Ver el capítulo titulado *Utopía, contrautopía, ironía* (95-112) de la primera parte de *Ética de la*

interpretación.

38. U.Eco, *Apocalípticos e integrados*, pg.66.

39. Antonio Méndez. *El conflicto entre lo popular y lo masivo*(Artíc.). Parte del principio de que debemos ser refractarios a la “ornamentalización de la cultura”, pues es éste el lugar donde se realiza lo social. Distingue entre lo popular como aquellas prácticas que, por arraigar en las clases humildes, tienden a contener propuestas revolucionarias; y lo masivo, cuya lógica sería la inversa. Entre ambos se da una difícil relación a la vez de intercambio y contradicción, con un peculiar -y peligroso- movimiento de cosificación de lo masivo sobre lo popular cuyos efectos son comparables a los que se producen cuando los lenguajes revolucionarios pierden su valor crítico por ser institucionalizados. El autor, en una línea muy cercana a la que a nosotros nos sugiere la lectura de Baudrillard, no atisba en el utillaje conceptual característico de la Teoría Crítica clásica capacidad para hacer pensables formas de alternativa a la integración de la rebeldía en el mercado. Tal cosa puede tener que ver tanto con lo novedoso -y lo complejo- de la lógica del mercado como con el carácter ambivalente de la cultura del rock, que incardina vertientes “aquietadoras” pero también “inquietantes”.

Hablando del rock, y más concretamente de la cultura juvenil, debemos hacer mención del interesante *De jóvenes, bandas y tribus*, de Carles Feixa, todo un estudio de “antropología urbana” que explora las condiciones del origen y el desarrollo desde mediados de este siglo de las microculturas juveniles. Más allá de la descripción de las tribus y sus formas de expresión, el autor consigue alumbrar en la dinámica cultural que instauran pautas de integración e incluso civilización que, de alguna oscura manera, vienen a paliar los efectos de la deslegitimación y la incapacidad educativa de las viejas generaciones con procedimientos de socialización altamente ritualizados. Feixas considera que el paso ya irreversible por la historia de las tribus juveniles está transformando para siempre uno de los principios básicos de cualquier sociedad posible: el ideal de pertenencia.

En la colección Eutopías -además del artículo de Méndez Rubio- nos interesó, como trabajo explícitamente dedicado al rock, el artículo de Luis Ángel Abad *El rock y su doble*, donde con el trasfondo filosófico de Artaud, Nietzsche o Adorno se proponen fórmulas contra el peligroso deslizamiento hacia el vacío de sentido cultural que amenaza a un movimiento que rebasa el medio siglo de existencia.

40. U.Eco, *Apocalípticos e integrados*, pg. 227.

41. Ya nos hemos referido a nuestro trabajo de investigación *Foucault en la escena filosófica francesa*. Allí la presencia de Max Weber se presentía, pero raras veces se atendió directamente a ella porque, dado que se trataba de un trabajo sobre filosofía francesa y que Foucault fue a lo largo de su trayectoria bastante reacio a reconocer vínculos con la Escuela de Francfort, entendimos que un estudio serio de las influencias de Weber y Adorno en la que denominamos filosofía postmetafísica desenfocharía por completo el sentido de nuestro trabajo. Por supuesto, esta reflexión vale también para esta tesis, pero ello no empece para que recordemos con frecuencia que la sombra de Weber es alargada y que estamos ante uno de los pensadores más influyentes del siglo XX.

Además a medida que se avanza en lecturas por ejemplo de los años ochenta sobre el boom del postmodernismo, se comprueba que son muchos los teóricos que entienden la problemática filosófica de los últimos tiempos desde el espacio conceptual inaugurado por Max Weber, y no necesariamente nos referimos a Habermas o Apel. Por ejemplo, para el francés Gérard Raulet, la incapacidad de la filosofía postmoderna para presentarse como teoría de la praxis proviene de una mala lectura -o de una “no lectura”- de los textos weberianos. Todo arrancaría de la tensión existente entre el pensamiento hegeliano y el de Weber. Ambos coinciden en considerar la separación de esferas como síntoma característico de la modernidad, lo que en el hegelianismo da lugar a toda la serie de antinomias que, por un lado, generan la salida del romanticismo estético, y por el otro, conduce al propio Hegel a proclamar a la filosofía como la instancia capaz de salvar a la modernidad de sus contradicciones. En el resquicio, o mejor dicho, en la brecha monumental que se abre desde el ciclópeo constructo de la *Fenomenología del espíritu*, se instalan Marx o Nietzsche, pero también Weber:

“Sin embargo, mientras tanto, la razón se ha seguido diferenciando hasta el punto de que ni siquiera la coherencia interna de las esferas autónomas parece ya posible, y el propio proyecto filosófico hegeliano se ha hecho insostenible.

La construcción weberiana conduce a una afirmación de esa insostenibilidad.” (Gérard Raulet, *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*, pg. 328)

Esa insostenibilidad se expresa en conceptos célebres como el del “politeísmo de los valores”, desenmascarado por Weber como síntoma de auto-destrucción de la modernidad. El punto de fractura entre Weber y los postmodernos nace donde aquél se niega a reconocer el componente de libertad pura que los postmodernos le buscan al politeísmo desde la lectura nietzschiana. Sin duda la racionalización moderna ha generado un proceso de desintegración, y Raulet no duda que la búsqueda de salidas debe proveerse con el conocimiento del *zeitgeist* tal y como lo han articulado los postmodernos, pero el resultado es siempre resignado:

“En el punto en que Weber introduce, a la vista de la multiplicidad de concepciones del mundo -que, en el mejor de los casos, sólo pueden producir compromisos provisionales, resbaladizos y frágiles- su sociología interpretativa, la postmodernidad -al menos en arquitectura y en el postestructuralismo francés- valida la desintegración, saboreándola cínicamente y explotándola eclécticamente.” (Pg. 331)

42. Inevitablemente debemos referirnos a *Historia y conciencia de clase*. Nos interesó *Conversaciones con Lukacs*, de Han Heinz Holz, Leo Kofler y Wolfgang Abendroth; así como *Georg Lukacs*, de Fritz J. Raddatz. Respecto al tema en cuestión -la relación con los francfurtianos- debemos referirnos inevitablemente a *Notas de literatura*. En cualquier caso, a la hora de relacionarse con los conceptos clásicos de la teoría marxiana -antes de vérselas con posteriores revisionismos- el mejor recurso del que disponemos -al margen, claro está de la lectura directa de los textos de Marx y Engels- es *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, de Marta Harnecker, marxista chilena que por cierto fue discípula de Althusser en la Ecole Normale de París.

43. La presencia del veterano Norberto Bobbio -senador vitalicio en Italia- en los debates políticos de más rabiosa actualidad, por ejemplo “la tercera vía”, hace que incluso sus escritos menos recientes cobren vigencia. Desde nuestro punto de vista, su obra más decisiva es *Thomas Hobbes*, donde el seguimiento exhaustivo de un autor permite realizar una rigurosa exposición sobre los

principios del Iusnaturalismo, escuela a la que, al margen del conservadurismo de Hobbes, Bobbio se declara vinculado. Es conveniente reseñar también su reciente *Drestra e sinistra*, que constituye la “intervención” más pregnante del autor italiano en la problemática política del momento. Respecto a la cuestión a la que nos referíamos, la de las promesas incumplidas de la democracia, nos interesa *El futuro de la democracia*.

44. Th. Adorno y M.Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, pg. 109.

45. Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, pg. 20.

46. Th. Adorno. *Aesthetische Theorie*. El sentido de esta compleja obra se instala en el escenario de la crítica del proceso cosificador determinado por la razón instrumental. Tal proceso está presente en la relación del hombre con la naturaleza, cuyas fuerzas oscuras deben ser conjuradas para convertirse en objeto desencantado de dominio. Cuando tal proceso se extiende a todas las relaciones humanas, estamos en la dialéctica de la racionalidad. Pues bien, en *Aesthetische Theorie* se articulan muchos de los presupuestos de la “teoría de la mimesis”, ese proyecto de reconciliación de espíritu y naturaleza, de encuentro con una relación libre de violencia entre el hombre y el mundo, que desde Habermas entendemos como una queja o llamada, una salida acaso mística para un pesimismo creciente.

El español Josep Picó explica de forma clara y concisa las condiciones de posibilidad del gesto filosófico adorniano, que se situaría en el punto en que Weber deja irresuelta la contradicción entre el poder reificador de la racionalización y la naturaleza emancipatoria del pensamiento moderno, por ejemplo el kantiano. El resultado es interesante pero problemático a más no poder.

“Pero esta teoría crítica se muestra incapaz de sugerir una praxis, quizá, como afirma Jay, porque considerasen que, en ese momento, la teoría fuese la única forma de praxis. Lo cierto que su realización racional de la historia, pensado como una ruptura del progreso y una revolución radical, no deja de ser una utopía que conduce a Adorno a refugiarse en la estética. El trabajo artístico es el único medio donde se da un conocimiento no reificado. En él se revela la irracionalidad y el carácter falso de la realidad existente y, al mismo tiempo, su síntesis estética *prefigura* un orden de reconciliación.” (Josep Picó, *Introducción*, pgs. 16,7.

47. Jurgen Habermas. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Francfort, Surkham, 1981. Respecto a la ambivalente relación de Habermas con los primeros frankfurtianos es clarificador en España el trabajo de José María Mardones, quien parece encontrar en el autor alemán el remedio a los grandes problemas de la filosofía actual. Según Mardones, Habermas asume el diagnóstico de Adorno y Horkheimer respecto al proceso racionalizador, según los cuales el valor de cambio coordina lo social en detrimento de las normas y valores. Lo realmente novedoso es que entendieron que el proceso histórico del tardocapitalismo sobrepasaba los esquemas de una teoría de la conciencia de clase. No fueron sin embargo capaces de salir de la misma generalidad abstracta de Max Weber, quien tampoco llegó nunca a explicar porque eran intrínsecamente patológicos los síntomas que tan exhaustiva y brillantemente detectó. El gran problema de la Teoría Crítica -y Marx no escapa a él- tiene que ver con la incapacidad para escapar de una tradición filosófica que estaba agotada:

“Habermas está convencido en su última obra (se refiere a *Teoría de la acción comunicativa*) que el fracaso de la primera teoría crítica no se debe a éste o aquel fallo, sino al agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. La primera generación de los Adorno, Horkheimer, Marcuse, trabajaban con un modelo que procede de la

filosofía moderna del sujeto. Desde Descartes, y más todavía desde Kant, se afianza una representación, que concibe al sujeto, como sujeto cognoscente en relación con aquello que yace echado delante de él, objeto. Este esquema propio de la teoría del conocimiento ha impregnado toda la filosofía moderna.” (José María Mardones, *La reconstrucción de la teoría crítica por J.Habermas*, pg.163)

48. Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, pg.51.

49. J.M.Mardones, *El neoconservadurismo de los postmodernos*, pg.32.

Andreas Huyssen ha acusado en algún momento a Habermas de haber establecido un planteamiento maniqueo.

“No me cabe la menor duda de que una gran parte de la apropiación postmodernista de Foucault y especialmente de Derrida en los Estados Unidos es en efecto políticamente conservadora, pero esto, al fin y al cabo, es sólo una línea de recepción y respuesta. El mismo Habermas podría ser acusado de establecer un dualismo maniqueo en su ensayo cuando contraponen las fuerzas oscuras del conservadurismo antimoderno a las fuerzas ilustradas e iluminadoras de la modernidad. Esta visión maniquea se manifiesta de nuevo en la forma en que Habermas tiende a reducir el proyecto de la modernidad a sus componentes de Ilustración racional y a rechazar como errores otros aspectos igualmente importantes de la modernidad.” (Andreas Huyssen, *En busca de la tradición: vanguardia y postmodernismo en los años 70*, pg. 160)

Para Huyssen el problema arranca de la concepción totalizadora o globalista que respecto a la modernidad mantiene a Habermas, cuando es precisamente toda visión totalizadora de la historia lo que ha quedado obsoleto desde el pensamiento surgido en los setenta, y no son precisamente los neoconservadores los responsables. Huyssen no parece creer que todo sea negativo en el postmodernismo, y eso es suficiente para contrariar a Habermas:

“La deconstrucción crítica del racionalismo y el logocentrismo de la Ilustración por los teóricos de la cultura, el descentramiento de las nociones tradicionales de identidad social y sexual legitimada fuera de los parámetros de la visión heterosexual masculina, la búsqueda de alternativas para nuestra relación con la naturaleza, incluyendo la naturaleza de nuestros propios cuerpos, todos estos fenómenos, que son claves en la cultura de los años setenta, hacen la propuesta de Habermas -la de concluir el proyecto de la modernidad- si no indeseable, al menos cuestionable.” (Op. cit., pgs. 159, 60)

50 Mardones, *El neoconservadurismo...* pg.35.

51. A.Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*, pg. 56

52. Op.cit.pg.57.

53. En relación a Nietzsche y la historia de la filosofía como discurso de la verdad, dice Foucault:

“La verdad, especie de error que tiene para sí el no poder ser refutada, sin duda porque la larga cocción de la historia la ha vuelto inalterable. Por otra parte, la misma cuestión de la verdad, el derecho que se otorga de rechazar el error o de oponerse a la apariencia, la manera en la que sucesivamente fue accesible a los sabios, retirada luego a un mundo fuera de alcance en el que jugó a la vez el papel de consuelo y de imperativo, rechazada finalmente como idea inútil, superflua, en todas partes rebatida, ¿no es todo eso una historia, la de un error llamado verdad? (*Nietzsche, la genealogía, la historia*, pg. 21,2.)

“La vérité , sorte d’erreur qui a pour elle de ne pouvoir être réfutée, sans doute parce que la longue cuisson de

l'histoire l'a rendue inalterable. Et, d'ailleurs, la question même de la vérité, le droit qu'elle se donne de réfuter l'erreur ou de s'opposer à l'apparence, la manière dont tour à tour elle fut accessible aux sages, puis réservée aux seuls hommes de piété, ensuite retirée dans un monde hors d'atteinte où elle joua à la fois le rôle de la consolation et de l'impératif, rejetée enfin comme idée inutile, superflue, partout contredite, tout cela n'est-ce pas une histoire, l'histoire d'une erreur qui a nom vérité?" (*Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, pgs 139,40)

54. Jean-F. Lyotard, *La condición postmoderna*, pg.27.

Se conoce sobradamente la repercusión de este texto, sin duda uno de los más influyentes de la filosofía contemporánea. El marxista Alex Callinicos realiza una descripción general muy lúcida respecto al lugar de Lyotard en la filosofía, desmitificando, creemos que sabiamente, los tópicos con respecto a su antimarxismo y clarificando su relación con los textos de Nietzsche:

"La postmodernidad es para Lyotard el correlato cultural de la sociedad postindustrial, una sociedad en la que el "conocimiento ha llegado a ser la fuerza principal de producción". La consideración de Lyotard sobre el capitalismo contemporáneo no es diferente de la de los teóricos de la sociedad postindustrial, quienes por su parte han proyectado simplemente las concepciones de Saint-Simon a su propia situación. Pero Lyotard recuerda lo suficiente del marxismo que aprendió en el grupo *Socialismo y barbarie* como para no cerrar los ojos a las contradicciones sistemáticas y a la opresión social constitutiva del capitalismo de hoy. Sin embargo -y aquí Nietzsche entra en escena- la más notable característica de la diagnosis de Lyotard es su consideración de la ciencia "postmoderna" que se concentra en su capacidad de subvertir la noción de cualquier discurso fundamentado." (Alex Callinicos, *¿Postmodernidad, postestructuralismo, postmarxismo?*, pg. 264)

Hay planteamientos más rotundos, como el de Josep Picó, que ve a Lyotard como principal artífice de una gran ruptura. Picó entiende que Lyotard articula su discurso desde la ecuación que vincula el dispositivo metanarrativo de legitimación, la crisis de la filosofía metafísica y la institución universitaria que de ella dependía. La nueva condición del ciudadano es la que le hace vivir entre multitud de elementos narrativos fragmentados, lo que tiene mucho que ver con la informatización de la sociedad y trae como consecuencia la aparición de todo tipo de nuevos lenguajes y reglas heterogéneas. Desde esa trama desencantada las prácticas se legitiman en base a criterios de optimización, léase producción, memorización y operatividad de las informaciones, lo que supone a juicio de Picó-Lyotard una inversión de la relación entre ciencia y técnica. A partir de ahí, Picó es de los que advierten en Lyotard una tendencia más o menos explícita a considerar la modernidad como una historia de terror que va desde los jacobinos hasta el Gulag pasando por el metarrelato hegeliano.

"El postestructuralismo supone, por tanto, un rechazo total de la modernidad, y la distinción crucial que Lyotard ofrece es la que hay entre los *Metarrelatos* de liberación (la tradición francesa de la modernidad ilustrada) y de totalidad (la tradición hegeliano/marxista alemana), por una parte, y el discurso postmoderno de los juegos de lenguaje, por la otra." (Josep Picó, pg. 40.)

También hay a quien toda esta tramoya argumental le resulta irritante, mereciéndole un ninguneo filosófico como el de Gerard Raulet:

"Al decidirse Lyotard por la postmodernidad a cualquier precio, el terror es el de un esteticismo que se afirma junto al impulso totalitario de juegos de lenguaje estratégicos, pero que no puede ponerles fin sin entrar en una dialéctica con la razón instrumental o funcional." (Gerard Raulet, *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*, pg. 322, 3)

55. Lyotard, *La condición postmoderna*, pg. 59.

56. Jean-F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, pg.32.

57. Lyotard, *La condición postmoderna*, pg.11.

58. Respecto a la manipulación ideológica característica de los sistemas demoliberales, Edward W.Said ve implicaciones políticas peligrosas en ciertas interpretaciones de lo postmoderno. Por ejemplo si lo entendemos como la situación donde todo son juegos interpretativos, todo comunidades interpretativas, de manera que los persuasores de la sociedad son en general los jugadores, no por ejemplo los científicos, con lo cual termina no sabiéndose porque unas interpretaciones son más persuasivas que otras. A vueltas con las implicaciones políticas, Said se refiere a la Nueva Derecha surgida en la América reaganiana, donde los intelectuales se acostumbraron a eludir la dimensión política de la crítica literaria. En una línea no muy alejada de la habermasiana, Said advierte que la separación de campos da lugar al “sacerdocio gremial” - “cultura de expertos” en Habermas-, cuya oculta finalidad es la reducción de la literatura y la crítica a cuestión ornamental. (Edward W.Said, *Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad*. Artíc.)

59. Lyotard, *La condición postmoderna*, pg.118.

60. No es raro que el primer contacto serio con Nietzsche de un estudiante de filosofía venga en los últimos tiempos tamizado por la lectura heideggeriana del autor de *Zaratustra*. Obras muy leídas sobre este autor arrancan de esa interpretación o por lo menos la contemplan. Tenemos noticia dispersa de debates explícitos al respecto, pero es interesante contrastar la lectura nietzschiana de Deleuze, que se resiste al filtro heideggeriano (*Nietzsche y la filosofía*) con la de Vattimo, que en ocasiones parece asumirlo; al menos es una cuestión que tematiza frecuentemente. (*Il soggetto e la maschera* y también *Introduzione a Nietzsche*. Ver también el capítulo titulado *Nietzsche y la diferencia* en *Las aventuras de la diferencia*) Dice Vattimo en otro de sus libros, refiriéndose a esa “élite” que según Nietzsche puede aspirar a entender lo que significa ir más allá de lo real o “soñar sabiendo que se sueña”:

“Es verdad que Nietzsche reconoce esencialmente esta posibilidad de existencia sólo a los artistas o, en todo caso, sólo a una parte de la humanidad, ya que la mayoría de los hombres, desde su punto de vista, sigue dedicándose a asegurar, con el trabajo manual planificado, justo la libertad de esos pocos. Pero éste es probablemente un aspecto de su filosofía que aún puede llamarse *moderno*, por contraste con la más explícita posmodernidad de Heidegger.” (*Ética de la interpretación*, pg.140)

Subyace en Vattimo la convicción de que hay una seria diferencia entre el Superhombre nietzschiano, entendido como “presencia apropiante”, y el *Da-sein* heideggeriano, que supone proyectualidad, lo cual no empece para que entre estas dos diferentes concepciones de la “Subjetividad” se pueda vislumbrar la continuidad filosófica Nietzsche-Heidegger, tan decisiva según Vattimo para entender el pensamiento actual y, sobre todo, el futuro.

61. G. Vattimo. *Introducción a Heidegger*, pg.79.

62. G. Vattimo, *En torno a la posmodernidad*, pg.13.

La posición de Vattimo con respecto a la postmodernidad y a su característica multiplicación de *Weltanschauungen*, lanzada de forma optimista a buscar lo que hay de “ganancia posible” en todo ese proceso que otros muchos ven como de confusión, nos recuerda a esa *désinvolture* que Klaus R. Scherpe considera identificadora de la filosofía francesa contemporánea. Algo hay de la energía des-dramatizadora que surge en la contemplación de la catástrofe -y que él advierte ya anteriormente en Junger- que en la doblez de lo doloroso y lo atractivo se manifiesta a veces de forma no demasiado diferenciada en la conciencia estética de los postmodernos. Dice Scherpe:

“La modernidad parece transmitir a la postmodernidad una doble herencia del fin: la una es dramática en tanto que sitúa la funcionalización del proceso social su fe en el expresivo y explosivo momento del “escaparse” y el “abrirse camino”, mientras que la otra es des-dramatizadora. La penúltima soporta la “sonrisa descarada” de una racionalidad social pervertida y la transforma en una conciencia estética de indiferencia.” (*Dramatización y desdramatización de “el Fin”*; la *Conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad*, pg. 369)

Nos caben pocas dudas acerca del posicionamiento de Vattimo, y otros autores llamados postmodernos, en el lugar de la “sonrisa descarada”, que es el que emparenta directamente con la herencia de Nietzsche.

63. G. Vattimo, *La sociedad transparente*, pg.85.

64. Vattimo, *Ética de la interpretación*, pg .222.

65. Tememos que las versiones que podemos dar del pensamiento de un autor de la relevancia de Richard Rorty resulten esquemáticas y, por tanto, inexactas. En cualquier caso es uno de los autores con los que Vattimo polemiza respecto al tema “historia y legitimidad”. Creemos que la posición de Rorty respecto a esa problemática es algo más compleja de lo que Vattimo supone. Según éste, el pragmatismo de Rorty cree ilusamente poder disolver el asunto. Así, cuando un pragmatista reconoce que el sentido del estudio histórico tiene que ver con motivos de “pertenencia cultural” y no, como diría por ejemplo alguno de los nuevos redentores de la *Sociobiology*, con cuestiones de instinto de supervivencia y conservación del grupo, no tiene más salida que reconocer la necesidad de los metarrelatos de los que creía poder prescindir. Dice Vattimo en relación a Rorty:

“Pensar lo posmoderno como fin de la historia, como el final del fin, no significa, entonces, darse cuenta de que la cuestión hubiera ya dejado de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones.” (*Ética de la interpretación*, pg.20)

La forma en que Rorty define el *ethos* postmoderno en relación a la “búsqueda de lo sublime” propia de autores como Lyotard podría canalizar algunas de las sospechas de Vattimo:

“Quienes desean la sublimidad están aspirando a una forma posmodernista de vida social, donde la sociedad se autoafirma como un todo sin preocuparse de autofundamentarse.” (*Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*, pg. 256)

66. La parte primera de *Ética de la interpretación* denominada *Significados de la hermenéutica*, incluye un tercer apartado con el nombre *Hermenéutica: nueva koiné*. Dice Vattimo:

“Decir que la hermenéutica sea tal *koiné* sostiene sólo, desde el punto de vista de la descripción factual, que así como en el pasado gran parte de las discusiones filosóficas, o de crítica literaria, o de metodología de las ciencias humanas, tenían que rendir cuentas al marxismo o al estructuralismo, sin que por ello tuvieran que aceptar sus tesis, como sucedía a menudo, así hoy la hermenéutica parece haber asumido esa misma posición central.” (pgs. 55,6)

67. Vattimo, *La sociedad transparente*, pg.98.

68. Un interesante estudio de la cuestión del diferir en la tradición filosófica lo realiza Manuel Jiménez en el artículo *El concepto de historicidad en Heidegger*. Siguiendo a Heidegger, y al hilo de la propuesta de “reversión del espíritu ilustrado” que constituye *Ser y Tiempo*, Jiménez valora la radicalidad del gesto heideggeriano en la medida en que cuestiona el supuesto innegociable de toda la filosofía occidental: la irrebasabilidad de lo lógico. El descubrimiento del diferir como clave desde la que se abre el espacio del juicio y, por tanto, del conocimiento, es esencial para poder pensar el logocentrismo en aquello que éste es incapaz de pensar respecto de sí mismo, por cuanto sería necesario instalarse como Heidegger en el momento de su propia clausura histórica para poder atisbar ese trasunto. Dice Jiménez:

“El juicio es el lugar en que, o el medio como, las cosas se nos muestran en su ser, se nos muestran en su haberlas o no haberlas, en lo que son y en lo que no son, se nos muestran en su ser tales o cuales y en su no ser tales o cuales. En el juicio, por tanto, se plasma un “diferir” (las cosas en su ser, el ente en su ser), sólo en el suceder del cual puede tener lugar el mostrarse, el exhibirse de las cosas. Pues bien, la estructura del “espacio” en que el ente que somos da consigo y con las cosas, no parece que pueda conceptuarse sino en términos de esa diferencia, como el “lugar” en que esa diferencia acaece, como el “espacio” configurado por el acontecer de dicha diferencia, que Heidegger llama la “diferencia ontológica” (pg.6)

Es casi una obviedad que el descubrimiento de que “lo que difiere” está en el origen mismo de la experiencia cognoscitiva configura decisivamente el discurso filosófico de las últimas décadas, desde el estructuralismo y los epistemologistas hasta la deconstrucción y los postmodernos, pasando por supuesto por el feminismo.

69. Claude Levi-Strauss. *La pensée sauvage*, París, Plon, 1963.

70. Hablando del *western*, nos resistimos a dejar de referirnos a este fenómeno de lo que el Umberto Eco de *Apocalittici...* habría denominado *down culture*. El film *Un hombre llamado caballo* (*A man called horse*, dirigida por Elliot Silverstein en 1970) fue realizado en plena fiebre del “primitivismo” o “culto al buen salvaje” -lo que demuestra que el interés que en los setenta provocaron los textos de Levi-Strauss tiene mucho que ver con la coyuntura del *Movement* juvenil y toda la explosión de las culturas alternativas- y constituye un verdadero tratado de antropología. A ese respecto, y en una línea más cercana al *underground*, la psicodelia y el uso de opiáceos, nos interesa el libro de Carlos Castaneda *The teachings of Don Juan*.

Más recientemente, nos parece sumamente interesante *Dead man*, uno de los films peor entendidos de Jim Jarmusch, y que en una onda diferente a la de *Un hombre llamado caballo* explora similares territorios. Finalmente, queremos referirnos al artículo de Imanol Zumalde *Paisajes del odio. Una lectura de Centauros del desierto*, que explota la imagen del salvaje como enemigo en relación al problema de la identidad y la pertenencia en el irreplicable *Centauros del desierto* (*The searchers*) de John Ford. En relación con ese film y con otros como *Los que no perdonan* (*The*

unforgiven) de John Huston, presentamos en su momento un trabajo de doctorado al Departament de Teoria dels Llenguatges de la Universidad de Valencia titulado *Locura y exclusión en el universo del western*. A vueltas con el Foucault de los primeros textos, el objetivo era localizar en la esfera cultural del western la figura del loco como decisivamente implicada en la construcción de identidad de una nación, tanto por su exclusión como por su misterioso valor como depositario de la veracidad.

71. Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, pg.12.

72. El libro al que nos referimos fue escrito por Friedrich Engels en 1883, muy pocas semanas después de la muerte de Karl Marx, y empezó como una reseña crítica de *La sociedad primitiva*, de Lewis H.Morgan, obra clave para la antropología norteamericana. Su objetivo era aprovechar los trabajos de Morgan sobre los iroqueses y otras tribus para confirmar la validez del método materialista histórico, el cual demuestra que las formas de parentesco, los sistemas de propiedad y las demás instituciones sufren una evolución en relación al desarrollo económico de los distintos pueblos, una propuesta que hoy, tras el boom de la antropología sobrevenido a partir de la segunda mitad del siglo parece modesta, pero que en su momento, cuando se creía que las grandes instituciones constituían una herencia inmutable, resultaba revolucionaria.

Pues bien, si entendemos a De Beauvoir, el feminismo supera la posición marxista en tanto que no fue capaz de alumbrar una genuina teoría en torno a la problemática de género, pero le es deudor en tanto que Marx y Engels fueron los primeros en acercarse desde una óptica revolucionaria y materialista a ámbitos de la historia en que la mujer ya no era invisible. Por ejemplo, Engels - siempre con la ayuda de Morgan- ayudó a romper muchos de los mitos más extendidos por la ideología burguesa respecto al lugar histórico de la mujer en la sociedad:

“Una de las ideas más absurdas que nos ha transmitido la época de la Ilustración del siglo XVIII es la opinión de que en el origen de la sociedad la mujer fue la esclava del hombre. Entre todos los salvajes y en todas las tribus que se encuentran en los estadios inferior, medio y, en parte, hasta superior de la barbarie, la mujer no sólo es libre, sino que también está muy considerada.” (*El origen de la familia, propiedad privada y estado*, pg.97)

Por no entrar en el complejo universo de *Das Capital*, podemos recordar que en el *Manifiesto Comunista* ya se dedica un tramo -entre los párrafos 40 y 52 del segundo capítulo, titulado *Proletarios y comunistas*- a la crítica de la familia burguesa. Dicen Marx y Engels:

“El burgués ve en su mujer un simple instrumento de producción. Oye que los instrumentos de producción deben ser explotados comunitariamente y, naturalmente, no puede pensar otra cosa sino que el destino de la utilización común afectará igualmente a las mujeres.” (pg. 42)

Pero de inmediato Marx y Engels desbaratan las esperanzas de De Beauvoir al reducir el conflicto de género a conflicto de clase:

“...se entiende por sí mismo que con la abolición de las actuales relaciones de producción también desaparecerá la comunidad de las mujeres que se deriva de ellas, es decir la prostitución oficial y la no oficial.” (Ibidem)

73. Craig Owens, *El discurso de los otros: las feministas y el postmodernismo*. Parte de la idea de que la obra postmoderna es deconstructiva porque no sólo no exige sino que incluso socava la

demanda kantiana de universalidad. Así, si la Vanguardia liberó al significante, los postmodernos más bien lo ponen sobre la mesa como tirano. Es este el punto donde se produce según Owens el cruce entre la crítica postmoderna de la representación y la crítica feminista del patriarcado. En la línea de la crítica de Beauvoir al reduccionismo del *homo oeconomicus*, que tiende a reducir el problema de la liberación de la mujer al de la clase proletaria, como si no gozara de verdadera especificidad en la historia, Owens acusa al marxismo de antifeminista por reproducir en su fundamentación filosófica el tradicional esquema teórico que pone al objeto a distancia en la relación con el sujeto.

74. Simone De Beauvoir, *El segundo sexo*, pg.83.

75. Los textos de Catherine McKinnon a que se refiere Donna Haraway son *Feminism, marxism, method and the State: and agend for theory* y *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. El llamado feminismo radical, que en tan pocas cosas puede simpatizar con posiciones como las de Haraway, tiene quizá su más renombrada representante actual en la norteamericana Andrea Dworkin, quien se asoció en 1983 con McKinnon para idear legislación en contra de la pornografía. El resultado fue la “Ordenanza de Minneápolis”, que establece indemnizaciones para quienes sufren maltratos como consecuencia de la pornografía. El proyecto de ley fue, por supuesto, rechazado por el gobierno. Ya hace décadas que en los ambientes académicos del feminismo norteamericano se asiste al enfrentamiento de Dworkin y la profesora universitaria Camille Paglia, que la acusa de regodearse en la miseria y mantener una retórica victimista, incapaz de ir más allá de la desmesurada opresión masculina. En una colección de artículos en que treinta y uno de los más prestigiosos intelectuales del planeta establecían sus predicciones para el futuro, Dworkin fue elegida para hablar sobre el futuro del patriarcado y las formas futuras de resistencia de la mujer. Nos tememos que no fue una elección muy afortunada si de lo que se trataba es de prestigiar el pensamiento feminista, al contrario que si se trataba de llamar la atención con una autora con facilidad para levantar polvaredas poco aprovechables intelectualmente. Lo que sabemos de Dworkin aparece en el artículo titulado *Un nuevo Jerusalén para las mujeres*. (Consultar bibliografía general)

76. Donna Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, pg.271.(En *Ciencia, cyborgs y mujeres*)

77. En ningún escrito explica mejor Foucault su idea de la modernidad como en *Was ist Aufklärung*. La idea kantiana de la salida de la minoría de edad es recogida en clave de Baudelaire, desde cuyo estudio de la ascesis del *dandy* se define la modernidad como un cierto *ethos* consistente en la construcción del propio yo.

78. Seyla Benhabib, *Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza*, pg.1.

79. El film de Ridley Scott ha hecho correr ríos de tinta y toma frecuente presencia en los debates sobre la postmodernidad. Al margen de estudios específicamente cinematográficos, nos interesó el artículo de Carlos Pérez Rasetti *Epistemología para vigilantes. A propósito de Blade Runner*.

80. El cuadro de equivalencias entre categorías de la modernidad y de la postmodernidad está en *Manifiesto para cyborgs*, (*Ciencia, cyborgs y mujeres*, pgs.275,76)

81. Donna J. Haraway, *Manifiesto para cyborgs*. La lista a la que ya nos referimos anteriormente tiene todas las trazas de haber sido influida por las teorías de Jean Baudrillard sobre el simulacro. Como es habitual en Haraway, autora de retórica contundente y poco academicista, presenta su esquema con estas palabras tan clarificadoras de su posición:

“Vivimos un cambio desde una sociedad orgánica e industrial hacia un sistema polimorfo de información, desde el trabajo al juego, un juego mortal. Simultáneamente materiales e ideológicas, las dicotomías pueden ser expresadas en la siguiente lista de transiciones desde unas dominaciones jerárquicas confortablemente viejas hasta las aterradoras nuevas redes que he llamado las informáticas de la dominación.” (Pg.275)

A partir de aquí habla del orden ya clausurado de la representación y del novedoso de la simulación y compara novela burguesa con ciencia-ficción, profundidad con superficie, fisiología con ingeniería de las comunicaciones, decadencia con caída en desuso, microbiología con inmunología, reproducción con réplica, Freud con Lacan, sexo con ingeniería genética, trabajo con robótica, mente con inteligencia artificial, patriarcado con informática de la dominación...y un largo etcétera. Esta interesante lista fue publicada en el *Manifiesto* original de 1985, pero la que nos encontramos en el de 1991 corresponde a la revisión de las que realizó en 1979 y en 1989. La del 79 aparece en el primer capítulo de *Ciencia, cyborgs y mujeres* (pgs.72,3) y en ella se da cuenta de las transformaciones operadas en la ciencia biológica del siglo XX diferenciando entre “antes y después de la Segunda Guerra Mundial”. La del 89 aparece en el capítulo 8 (pgs. 359,60), y obviamente es muy similar a la del *Manifiesto*.

82. Jonathan Culler, *Barthes*.

83. Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, pg.9

84. Arthur Kroker, *El Marx de Baudrillard*. En *Modernidad y Postmodernidad*. Interesantísimo y sumamente elucidatorio artículo. La hipótesis de Baudrillard como un “Marx radicalizado” atraviesa todo el texto. Dice por ejemplo:

“Jean Baudrillard es, pues, el mago del marxismo occidental. Cuando creíamos que el *objeto* del *Capital* estaba a punto de desaparecer a través del punto de fuga de la hoy obsoleta ley del valor mercantilista, Baudrillard ha hecho lo imposible. En una inversión de efectos rápida como el rayo, ha conseguido radicalizar a Marx. Y lo ha conseguido gracias a la simple estrategia de extraer lo nietzschano del *circuito del capital* de Marx, demostrando que sólo un ligero *trompe l'oeil* separa el famoso *fetichismo de la forma-mercancía* de la igualmente infame *voluntad de voluntad* de Nietzsche.” (Pg.309)

Fue un hallazgo para nuestra investigación el encuentro con este autor. Hemos podido recuperar otro escrito suyo sobre nuestro pensador, y se trata de un brevísimo artículo que por cierto no está traducido del inglés. *Magritte /Baudrillard/ Augustine: The Arc of a Death Power*. En colaboración con Charles Levin escribió el libro *Jean Baudrillard: from symbolic exchange to virtual reality*. Junto a Marilouise escribió *Body invaders: Sexuality and the Postmodern condition*. El tema, a nuestro juicio muy sugerente, de la relación de Baudrillard con el marxismo fue exhaustivamente explotado por Douglas M. Kellner en *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and beyond*.

La idea que defiende Kroker, y a la que nos afiliamos en la medida en que reivindica una

lectura politizada de los textos de Baudrillard, resulta sorprendente e incluso irritante siempre y cuando no rompamos algunos tópicos, como por ejemplo el que atribuye a los autores etiquetados como posestructuralistas una retórica esteticista que disfraza la voluntad de no tocar temas políticos. Tal cosa nos parece inapropiada incluso para Barthes y Derrida -especialmente el primero- a los que en ocasiones se acusa de representar un textualismo descomprometido. Serán poco compartibles e incluso ambiguas las posiciones de Baudrillard, pero existen. De igual manera es imprudente creer que su pensamiento flota en una especie de ingravidez sin referencias filosóficas, como a veces parece también insinuarse, y el artículo de Kroker lo demuestra fehacientemente. No es gratuito a este respecto subrayar el hecho de que cuando se habla de postmodernidad, en EEUU se interpreta inmediatamente “ruptura drástica con la modernidad”, cosa que no es tan clara en Francia. Dice Andreas Huyssen en 1984:

“Por lo tanto no es casual que el cuerpo políticamente más débil de la literatura francesa (Derrida y el Barthes más reciente) haya sido privilegiado en los departamentos de literatura americanos por encima de los proyectos más claramente politizados de Foucault y Baudrillard, Kristeva y Lyotard. Pero incluso en la literatura teórica más políticamente consciente y autoconsciente de Francia, la tradición del esteticismo modernista -mediatizada por una lectura extremadamente selectiva de Nietzsche- tiene una presencia tan poderosa que la noción de ruptura radical entre lo moderno y lo postmoderno no puede tener mucho sentido.” (Andreas Huyssen, *Cartografía del postmodernismo*, pg. 226)

85. Cuando nos planteamos distribuir epocalmente la obra de nuestro autor, encontramos en el diagnóstico de sucesivos “finales” - el de lo social, el de lo político, el de la historia, el de lo real...- el criterio menos forzado para poder atribuirle una dirección a su trayectoria filosófica. Cuando escribimos este capítulo estaba a punto de publicarse en España *El paroxista indiferente*. Tenemos razones para pensar que ese libro y los tres que posteriormente se han publicado no responden a una “economía de fases” que permita enriquecer nuestra clasificación, por lo cual seguimos pensando que *El crimen perfecto* (1995), que certifica “el final de lo real” clausura el ciclo que establecimos. Así, *El paroxista indiferente* (1997) es en realidad una larga entrevista con Ph.Petit en la que más bien efectúan juntos una memoria de su obra. *Pantalla total* (1997) es una colección que reúne los mejores artículos de prensa publicados por Baudrillard -la mayoría para Le Monde- nada menos que desde 1987. *La ilusión y la desilusión estéticas* fue publicado en 1998, pero no hace sino recoger tres conferencias pronunciadas por su autor en Caracas en 1994, es decir, antes de *El crimen perfecto*. Su más reciente publicación -*El intercambio imposible*- es un “ensayo-libro” a todos los efectos, pero parece inscribirse en la dinámica del “asesinato de lo real”, lo que le convierte en una continuación de *El crimen perfecto*.

86. Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama, 1996, pg.79.

“(Heuresement) quelque chose dans le sujet est irréductible a l’identification” (*Le crime parfait*, pg. 84)

87. Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, pg.40.

88. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, pg.10.

“A vrai dire, il ne reste rien sur quoi se fonden. Il ne nous reste plus que la violence théorique. La espéculacion a mort, dont la seule méthode est la radicalisation de toutes les hypothèses.”, pg.13.

89. Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, pg.185.

“Nous croyons en une vérité cachée des rapports de force, dont les signes seraient la superstructure expressive, toujours suspects de détournement de la réalité et de mystification des consciences. Nous croyons en une vérité sexuelle cachée du corps, dont celui-ci n’est plus que la surface de déchiffrement.” (*Les stratégies fatales*, pgs. 190,1)

No es aventurado decir que la fascinación de Baudrillard -y de todo el postmodernismo- por los signos arranca de una problemática ya planteada por Adorno, con independencia de que después el posestructuralismo francés haya sido habitualmente poco dado a cierto tipo de agradecimientos. Si la modernidad entendida como pensamiento crítico se articula desde el eje Kant-Marx, o lo que es lo mismo, desde la ética en tanto que razón práctica y el trabajo como opción central de autorrealización humana, la pata que le falta a la mesa -bajo riesgo de considerar al estado fascista y a la fracasada experiencia bolchevique como productos netos de la *ratio* ilustrada- es justamente la que Adorno reivindica: la de la experiencia artística como la única en que el conocimiento no se da reificado.

90. Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*. Pg. 29.

“Le réel, lui, n’est que l’enfant naturel de la désillusion. Lui-même une illusion secondaire. La croyance en la réalité est, de toutes les formes imaginaires, la plus basse, la plus triviale.” (Pg.29)

91. Op.cit. pg.44.

“ Nous avons fait la critique de toutes les illusions, métaphysique, religieuse, idéologique -ce fut l’âge d’or d’une désillusion joyeuse. Il n’en est resté qu’une: l’illusion de la critique elle-même. Les objets passés au feu de la critique -le sexe, le rêve, le travail, l’histoire, le pouvoir- se son vengés par leur disparition même, produisant en retour l’illusion consolatrice de la vérité. L’illusion critique, n’ayant plus de victime à dévorer s’est dévorée elle-même. Plus encore que les machines industrielles, les rouages de la pensée son en chômage technique.”(pg.50)

Cuando Baudrillard problematiza la supervivencia de la crítica bajo argumentos como el de que los elementos del análisis se han descompuesto en la sociedad de consumo resulta mordaz y sugerente; cuando se esfuerza en hacer manifestaciones apocalípticas para epatar resulta simplemente irritante. Para otro francés -Gerard Raulet- este tipo de actitudes tan habituales en la teoría postmoderna son consecuencia de una asimilación cínica del diagnóstico weberiano referido al politeísmo axiológico:

“En el punto en que Weber introduce, a la vista de la multiplicidad de concepciones del mundo -que, en el mejor de los casos, sólo pueden producir compromisos provisionales, resbaladizos y frágiles- su sociología interpretativa, la postmodernidad -al menos en arquitectura y en el posestructuralismo francés- valida la desintegración, saboreándola cínicamente y explotándola eclécticamente.” (Gerard Raulet, *De la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida*, en *Modernidad y Postmodernidad*, pg. 331)

El español Josep Picó vislumbra la posibilidad de una alternativa más constructiva en las nuevas teorías, una alternativa que podría implicar al Baudrillard menos nihilista o retórico:

“¿Pueden usarse todavía de forma revisada los conceptos básicos, las estrategias de investigación y las formas de discurso de las “teorías críticas”, o tienen que ser reemplazadas, o complementadas, por actitudes intelectuales alternativamente “radicales” en una desconstrucción-reconstrucción de la filosofía?” (Josep Picó, *Introducción*, en *Modernidad y Postmodernidad*, pg. 36)

92. En *La transparencia del mal*, en las páginas 11 y 12 Baudrillard reflexiona sobre “las fases históricas del valor”. Recuerda como en sus tiempos “postestructuralistas” redujo la trayectoria del valor en el tiempo a tres fases: fase natural del valor de uso, fase mercantil del valor de cambio y fase estructural del valor-signo. Ahora se decide a completar el cuadro con una cuarta fase, la que llama “fase fractal o viral del valor”. Respecto a la publicación de este libro fue una reseña interesante la de Christian Delacampagne, *Le retour du mal*.

93. Baudrillard, *El intercambio simbólico*, pg.135.

“Elle devient un élément de l’économie du sujet, elle devient une finalité objective du sujet et obéit elle-même à un ordre de finalités, quel qu’il soit.” (Pg.180)

Siempre hemos sospechado que la falta de un diálogo más fluido entre el posestructuralismo francés o el postmodernismo y la Escuela de Francfort -vista por algunos, entre los que nos incluimos, como una herida lamentable, que muchos articulistas “de segunda” luchan meritoriamente por suturar-, se debe al menos en parte al tipo de asimilación del sujeto que realizan Adorno y Horkheimer. Dice Raulet:

“...el texto programático de 1937 (se refiere a M.Horkheimer, *Teoría Crítica*) muestra inequívocamente que la Teoría Crítica -a pesar de sus dudas sobre la relación entre teoría y praxis- todavía recurre al modelo luckásiano de sujeto/objeto para afirmar su identidad como teoría frente a la teoría tradicional.” (Raulet, pg. 323)

94. En *La voluntad de saber*, tomo 1º de la *Historia de la sexualidad*, Foucault plantea cómo la sociedad disciplinar va a ir siendo sustituida por la sociedad normalizadora, de lo que resulta la denuncia de la revolución sexual como un engranaje más de un gran “dispositivo” que en realidad tiene su origen en la represión de la era victoriana. *Olvidar a Foucault* parece efectuar un cuestionamiento global de la reflexión foucaultiana, pero hay que entender que el artículo es escrito inmediatamente después de la publicación de *La voluntad*, y que se concibió como una respuesta, como un “salir al paso”. En cualquier caso, no creemos que Baudrillard esté demasiado lejos de la foucaultiana crítica del psicoanálisis y sus derivados; es más, probablemente es “hijo” de ella.

95. Jean Baudrillard, *De la seducción*, pg.14.

“Freud a raison: il n’y a qu’une seule sexualité qu’une seule libido- masculine.” (*De la séduction*, pg.16)

96. *Ibidem*.

“Pour ce qui est du féminin, le piège de la révolution sexuelle est de l’enfermer dans cette seule structure où il est condamné soit à la discrimination négative quand la structure est forte, soit à un triomphe dérisoire dans une structure affaiblie.” (Pg. 17)

97. *Op.cit.*, pg.16.

“Or, la femme n’est qu’apparence. Et c’est le féminin comme apparence qui fait échec à la profondeur du masculin. Les femmes au lieu de se dresser contre cette formule “injurieuse” feraient bien de se laisser séduire par cette vérité, car là est le secret de leur puissance, qu’elles sont en train de perdre en dressant la profondeur du féminin contre celle du masculin.” (Pg. 22)

98. Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, pg. 78.

“...la spécificité de l’objet anthropologique est précisément cette impossibilité d’y définir l’économique et le mode de production comme instance séparée.” (Orig.: *Le miroir de la production*, pg. 80)

99. Op.cit., pg.81.

“Subsistance, minimum vital, besoins ne sort que quelques -un des concepts magiques auxquels l’anthropologue a recours pour résoudre l’impossible équation économique des sociétés primitives” (pg.83)

100. Op.cit., pg.82. (Se trata de una nota a pie de página)

“Inutile d’insister sur les conséquences *politiques* de cette aberration. Toute la politique néoimpérialiste s’en inspire: il faut *éliminer* ces obstacles sociaux et culturels pour frayer la voie à la croissance technologique *moderne*.” (Pg.84)

101. A.Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pg.297.

102. Op.cit., pg.300.

103. Baudrillard, *El espejo de la producción*, pg. 18.

“La libération des forces productives se confond avec la libération de l’homme: est-ce là un mot d’ordre révolutionnaire ou celui de l’économie politique elle-même?” (pg.18)

104. Op.cit., pg.30.

“Il l’a traduit dans la logique de la production matérielle et dans la dialectique historique des modes de production. Mais différencier les modes de production, c’est rendre indépassable l’évidence de la production comme instance déterminante. C’est généraliser sur toute l’étendue de l’histoire humaine le mode de rationalité de l’économique comme mode générique du devenir humain.” (Pg.31)

105. Op.cit, pg.141,42.

“A l’industrialisation forcée et à l’exploitation directe succédant la scolarisation prolongée, les études subventionnées jusqu’à vingt-cinq ans, la formation permanente, le recyclage...(...) Non plus l’exploitation sauvage, mais la tutelle et la relégation.” (Pg.149)

106. Op.cit., pg.130.

“Car le signe est bien plus qu’une connotation de la marchandise, qu’un supplément sémiologique à la valeur d’échange.” (Pg. 137)

107. Op. cit., pg.161.

“...mise en place de modèles opérationnels, simulation de situations à fin de prévisibilité et de contrôle, artefacts opérationnels tenant lieu de réalité et le code de principe de réalité.” (Pg.168)

108. John Lechte, *50 pensadores contemporáneos esenciales*, pg.294. Respecto al tema en cuestión -las difíciles relaciones entre los “pensadores del signo” y el marxismo- y en relación directa con

el autor, nos interesa el libro de Douglas Kellner *Jean Baudrillard. From Marxism to Post-Modernism and Beyond*.

109. A.Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pg.294.

110. Op.cit., pg.309.

111. Ibídem.

112. Op.cit, pg.313.

113. Baudrillard estudió sociología en Nanterre e hizo su tesis con Henri Lefebvre. Pues bien, de haber secundado el antiestructuralismo de su maestro, probablemente nunca hubiera trabado relación con Barthes, pero el hecho es que *Le Systeme des objets*, es claramente un eco de la barthesiana *Le systeme de la mode* Claro que la asunción baudrillardiana de la jerga estructuralista no fue exactamente “escolar”. Dice John Lechte:

“A diferencia de Lefebvre, Baudrillard no rechazó el estructuralismo; avanzó a través de él para llegar al otro lado.” (John Lechte, pg.294)

En directa relación con la cuestión a la que alude la cita, la continuación por parte de Baudrillard del proyecto de “crítica de la economía política del signo” -así lo llamaba él en los años del posestructuralismo-, el libro aludido de Roland Barthes es *Le systeme de la mode*. Traducido al castellano y en esa misma línea, tenemos *El imperio de los signos* (1970). Ciertamente, el proyecto de Barthes era la crítica de la ideología burguesa, para lo cual analizaba los signos de la publicidad y el consumo, pero tal empresa, pese a las concomitancias, no es idéntica a la de por ejemplo un filósofo marxista como Walter Benjamin. Barthes fue un semiótico, y eso -a partir de la lingüística de Saussure- supone tomar el lenguaje como clave para entender la vida de la sociedad. El análisis del mito no puede entonces reducirse a análisis de la ideología; se trata de investigar las representaciones colectivas, no la realidad a la que puedan referirse o que puedan estar ocultando. Si tratamos de revelar el *langue* de un campo sociocultural, no es porque queramos desvelar el significado de un signo, sino los mecanismos de su capacidad significante: se trata del “discurso de la construcción de un discurso”. La moda es en este caso un ejemplo diáfano: no son los suyos objetos reales de los que podamos hablar con independencia de la estructura discursiva en que gravitan, pues la moda está completamente implícita en los mismos.

Quizá Jean Baudrillard no sea ni un estructuralista ni un semiótico, pero son los indiscutibles compañeros de viaje a lo largo de sus primeros años de producción, y eso es algo que ni él mismo puede obviar.

114. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, pg.88.

“...le rat raconte comment il a fini par conditionner parfaitement le psychologue à lui donner un bout de pain chaque fois qu’il relève le clapet de sa cage.” (Pg.93)

115. Baudrillard, *La transparencia del mal*, pg.184.

“Le sujet n’est plus un attracteur étrange. On le connaît trop bien, il se connaît trop bien, il se connaît trop bien lui-même. C’est l’Objet qui est passionnant, car il est l’horizon de ma disparation.” (Pg.179)

116. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, pg.122.

“Nul n’est aujourd’hui en mesure de s’assumer comme sujet de pouvoir, sujet de savoir, sujet de l’histoire. Et nul ne le fait plus d’ailleurs.” (Pg.128)

117. Op.cit., pg.95.

“Tel est notre destin de sondés, d’informés, de statistifiés: confrontés à la vérification anticipée de nos comportements, absorbés par cette réfraction permanente, nous ne sommes plus jamais affrontés à notre volonté, ni à celle de l’autre. (Pg. 99).

118. Op.cit., pgs. 135,36.

“La femme-objet était souveraine et restait maîtresse de la séduction (d’une règle du jeu secrète du désir)” (Pg. 139)

119. Baudrillard, *De la seducción*, pg.89.

“Le féminin fut de tout temps l’effigie de ce rituel, et il y a une redoutable confusion à vouloir le désacraliser comme *objet* de culte pour en faire un *sujet* de production, à vouloir l’extraire de l’artifice pour le rendre au naturel de son propre désir.” (Pg. 127)

Este fragmento aparece en el apartado titulado *La efigie de la seductora*. Nos llamó la atención el término de *seductrice*, que nos recuerda por su sufijo femenino a alguno del castellano como en “meretriz”. Tras consultar el diccionario, confirmamos nuestra suposición inicial de que lo usual en francés es *séduisante*.

120. Op.cit., pg.91.

“...comment répondre à l’apparence pure, sinon reconnaître sa souveraineté? Démaquiller, arracher ce voile, sommer les apparences de disparaître? Absurde: c’est l’utopie des iconoclastes. Il n’y a pas de Dieu derrière les images, et le néant même qu’elles recouvrent doit rester secret.” (Pg. 130)

121. Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, pg.40.

“Pourquoi le béton serait-il moins *authentique* que la pierre?” (pg. 53)

122. Op.cit., pg.62.

“...aujourd’hui les acteurs d’un processus global dont l’homme n’est plus que le role, ou le spectateur.” (Pg.79)

123. Op.cit., pg.145.

“...or, très tôt elle s’est surchargée de fonctions parasitaires de prestige, de confort, de projection inconsciente, etc..., qui ont ralenti, puis bloqué sa fonction de synthèse humaine.” (Pg.178)

124. Op.cit., pg.173.

“C’est en effet une véritable *contrainte* d’accomplissement personnel qui hante le consommateur actuel,…” (Pg. 213)

125. Op.cit, pg.176.

“...tout change à vue, tout se transforme,…” (Pg.217)

126. Al igual que Baudrillard, aunque desde una tradición y una ópticas muy distintas, Gilles Lipovetsky viene tratando esta problemática. *El imperio de lo efímero* es un estudio sobre el actual reino de los objetos como reino de la mortandad y sobre el triunfo de una inquietante positividad absoluta que en nuestras sociedades parece haber erradicado las viejas “negatividades”. En idéntico sentido podemos hablar de *La era del vacío*. También nos interesó la colección de trabajos de Cornelius Castoriadis denominada *El ascenso de la insignificancia*. Castoriadis analiza el proceso de descomposición del imaginario que, en forma de procesos de identificación, se está descomponiendo en nuestro tiempo en las sociedades actuales. Pese a que el título del libro pueda hacer pensar en afinidades, la posición de Castoriadis es explícitamente contraria a la de Lipovetsky, por ejemplo en la visión del mayo francés y sus repercusiones. El texto titulado *Los movimientos de los años sesenta* (pgs. 29-39) es el que aborda más decididamente esa cuestión.

127. Es conocida la importancia del estudio de Max Weber en *Las éticas protestantes y el nacimiento del capitalismo* sobre las claves del origen y desarrollo de los sistemas crediticios, que el autor relaciona con la enorme influencia -muy especialmente en los Estados Unidos- de los modelos éticos surgidos con el Cisma de Occidente.

128. Baudrillard, *El sistema de los objetos*, pg.182.

“En chaque homme, le consommateur est complice de l’ordre de production, et sans rapport avec le producteur -lui même simultanément- qui en est victime. Cette dissociation producteur-consommateur est le ressort même de l’integration: tout est fait pour qu’elle ne prenne jamais la forme vivante et critique d’une contradiction.” (Pgs. 224,25)

129. Op.cit., pg.183.

“Le système du crédit met ici un comble à l’irresponsabilité de l’homme vis-à-vis de lui même: celui qui achète aliène celui qui paye, c’est le même homme, mais le système par son décalage dans le temps, fait qu’il n’en prend pas conscience.” (Pg.226,7)

130. Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*, pg.241.

131. Baudrillard, *El sistema de los objetos*, pg.199.

“...alors que l’integration morale et politique n’allait jamais sans mal (il y fallait le secours de la répression ouverte), les nouvelles techniques font l’économie de la répression: le consommateur intériorise dans le mouvement même de la consommation l’instance sociale et ses normes.” (Pg. 246)

132. Op.cit., pg.224.

“Le couple, par exemple: sa finalité objective devient la consommation d’objets, entre autres des objets jadis symboliques de la relation.” (Pg. 278)

133. Vicente Verdú. *El mundo encantado*. El País, 22-2-2001, pg.35.

134. *Ibídem*.

135. El tema de la conversión de la revolución en objeto de consumo ha sido tratado por Frederic Jameson, uno de los autores que mejor ha documentado el fenómeno de la postmodernidad sin necesidad de adoptar una clara posición “de trincheras”, es decir, analizando toda una vasta matriz de fenómenos que, sin duda, se están dando, evaluando sus factores favorables y nocivos y, en definitiva no sufriendo por la presunta obligación -que autores como José María Mardones tienen clarísima- de tomar partido por uno de los dos “bandos en lucha”. En su artículo *Posmodernismo y sociedad de consumo*, aborda cuestiones tan “de Baudrillard” como la saturación de noticias convertida en “factor de amnesia”, la transformación “esquizofrénica” de la cultura en imágenes y del tiempo en presentes perpetuos, la incapacidad para retener el imaginario del pasado, la conversión de la vanguardia en cultura académica... Pues bien, respecto al poder de los postmodernistas -no sólo los filósofos, Jameson piensa mucho en los artistas- para plantear la crítica, como se entendía entre los modernos la necesidad de la crítica, ofrece posibilidades ambivalentes, o al menos no estamos seguros todavía de que no las ofrezca. Dice Jameson como conclusión a su artículo:

“Existe cierto consenso en que el modernismo anterior funcionaba contra su sociedad de maneras que se describen diversamente como críticas, negativas, contestatarias, subversivas, de oposición y similares. ¿Puede afirmarse algo así del posmodernismo y su peso social? Hemos visto que hay una manera en la que el posmodernismo replica o reproduce -refuerza- la lógica del capitalismo de consumo; la cuestión más significativa es si existe también una manera en la que resiste esa lógica. Pero ésta es una cuestión que debemos dejar abierta.” (Pg.186)

136. Arthur Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pg.296.

137. Jean Baudrillard, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, pg.135.

“La masse absorbe toute l’énergie sociale, mais ne la réfracte plus. Elle absorbe tous les signes et tout le sens, mais n’en renvoie plus. Elle absorbe tous les messages et les digère. Elle renvoie á toutes les questions qui lui son posées une réponse tautologique et circulaire.” (*A l’ombre des majorités silencieuses*, pg.33)

Sobre este artículo interesa la reseña de Christian Descamps *Baudrillard’s en prend au social*, pgs. 15-16. En castellano citamos la de Julián Sauquillo.

138. La faceta de Baudrillard como antropólogo, que respondería antes a la influencia de un Marcel Mauss que a la de un Levi-Strauss, aparece fundamentalmente en *El intercambio simbólico y la muerte*, donde se explota el concepto del *potlach* por la lógica de sociedades involutivas o no expansivas que involucra. A Mauss se le suele situar en la órbita del “primer estructuralismo”, al lado de los llamados “epistemólogos franceses” -Cavaillès, Bachelard, y Canguilhem, tan influyentes en la formación de Michel Foucault- y a veces incluso junto a Merleau Ponty. Podemos hablar de una primera generación de autores influenciados por Mauss, con Dumezil, Levi-Strauss y Bataille, y una segunda en la que incluiríamos a autores como Bourdieu, Derrida y, por supuesto, Baudrillard y Foucault.

Dos son los órdenes temáticos desde los cuales -a partir de sus estudios de las sociedades

arcaicas- extiende su influjo Marcel Mauss. Por una parte, fue el primero en hablar de “técnicas corporales”; por otra, nos encontramos sus escritos en torno al regalo y el intercambio. Es obvio que el primer orden enlazaría directamente con Foucault, cuyo concepto de las “tecnologías del cuerpo” sería heredero directo de Mauss; mientras que el segundo afectaría en mayor medida a Baudrillard. Este segundo tema fue popularizado por Levi-Strauss, que escribió la introducción a *Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie*, donde se hacía eco de la diferenciación maussiana entre “regalo” y “mercancía”. El regalo sería la verdadera base de toda la vida social, pues afectaría a todos los ámbitos al garantizar la circulación de personas -es decir, mujeres- tanto como de bienes. Así, el regalo no aparece objetualizado, ya que las cosas poseen “alma”, de igual manera que las personas son también “objetos”, pues pueden formar parte del intercambio. En este orden de cosas el regalo y el *potlach* se incardinan dentro de una lógica de gasto que puede tener que ver con el prestigio, pero no con la necesidad de acumulación de riquezas.

Las obras más importantes de Mauss son *Essai sur le don* y *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Traducidas al castellano hemos encontrado *Introducción a la etnografía y Sociología y antropología*.

139. Jean Baudrillard, *La izquierda divina*, pg.115.

“A tous ceux qui veulent, puisque ceci est devenu le catéchisme de l'an 2000, faire le salut de la société par l'information et la communication est une culture pornographique. C'est-à-dire une culture sans secret.” (*Le gauche divine*, pgs. 133,34)

Sobre *La izquierda divina*:

-Zygmunt Baumann, *The second disenchantment*.

-Jean Philippe Domecq, “*La gauche divine*” de Jean Baudrillard: le cynisme à la mode d'aujourd'hui.

-Jean-Pierre Faye, *La gauche infernale*.

140. Baudrillard, *El crimen perfecto*, pg. 202.

“Ainsi partout les objets, les enfants, les morts, les images, les femmes, tout ce qui fait office de reflet passif dans un monde à l'identique, est prêt à passer à la contra-offensive. Dejà, ils nous ressemblent de moins en moins...”

I'll not be your mirror!” (Pg.207)

141. Baudrillard, *La transparencia del mal*, pg.130.

“Jadis la reproduction sexuée s'y opposait encore, aujourd'hui on peut enfin isoler la matrice génétique de l'identité, et on va pouvoir éliminer toutes les péripéties différentielles qui faisaient le charme aléatoire des individus.” (Pg.125)

142. Op.cit., pg.134.

“Fine l’altérité brute, l’altérité dure, celle de la race, de la folie, de la misère, de la mort. L’altérité, comme tout le reste, est tombée sous la loi du marché, de l’offre et de la demande.” (Pg.129)

143. Op.cit., pg.135.

“Du coup, l’autre n’est plus fait pour être exterminé, haï, rejeté séduit, il est fait pour être compris, libéré, choyé reconnu.” (Pg.135)

144. Op.cit., pgs.138,39.

“L’enfance, la folie, la mort, les sociétés sauvages, tout cela a été intégré, assumé, résorbé dans le concert universel. la folie, une fois brisé son statut d’exclusion, s’est vue prise dans rets psychologiques beaucoup plus subtils. Les morts, une fois reconnus dans leur identité de morts, se sont vus parqués dans les cimetières et tenus à distance, jusqu’à l’effacement total du visage de la mort. Aux Indiens, il n’a été reconnu le droit à l’existence que pour être parqués dans des réserves. Telles sont les péripéties d’une logique de la différence.” (Pg.133)

145. En su artículo de 1973 *El éxtasis de la comunicación*, Baudrillard da por zanjada su época posestructuralista, o lo que es lo mismo, sustituye el proyecto de la crítica de la economía política del signo por el estudio de los ciclos de intercambio simbólico, lo que prefigura la aparición entonces ya cercana de *El intercambio simbólico y la muerte* y de *De la seducción*. Dice Baudrillard, explicando su propia evolución intelectual:

“Ya no existe sistema alguno de objetos. Mi primer libro (se refiere a *El sistema de los objetos*) contiene una crítica del objeto como hecho, sustancia, realidad y valor de uso evidentes. Ahí tomé el objeto como signo, pero signo todavía lleno de significado. En esta crítica dos lógicas principales se estorban mutuamente: una lógica *fantasmática* que se refiere principalmente al psicoanálisis, sus identificaciones, proyecciones y todo el reino imaginario de la trascendencia, el poder y la sexualidad que actúan en el nivel de los objetos y el entorno, con un privilegio concedido al eje casa-automóvil (inmanencia/trascendencia); y una *lógica social diferencial* que efectúa distinciones refiriéndose a una sociología, ella misma derivada de la antropología (el consumo como la producción de signos, diferenciación, social y prestigio). Detrás de estas lógicas, en cierto modo descriptivas y analíticas, estaba ya el sueño del intercambio simbólico, un sueño de la condición del objeto y el consumo más allá del intercambio y el uso, más allá del valor y la equivalencia. En otras palabras, una *lógica sacrificial* de consumo, regalo, gasto, grandes convites y la *parte maldita*”. (*El éxtasis de la comunicación*, pg, 189)

146. Jean Baudrillard, *De la seducción*, pg.9.

“Un destin ineffaçable pèse sur la séduction. Pour la religion, elle fut la stratégie du diable, qu’elle fut sorcière ou amoureuse. La séduction est toujours celle du mal. Ou celle du monde. C’est l’artifice du monde.” (Pg.9)

Una reseña significada a *De la seducción* es la de Françoise Gaillard, *Un séducteur séduit*.

147. Op.cit., pg.18.

“Ce n’est même pas exactement le féminin comme surface qui s’oppose au masculin comme profondeur, c’est le féminin comme indistinction de la surface et de la profondeur.” (Pg. 22)

148. Op.cit, pgs. 19,20.

“Le transvestisme. Ni homosexuels ni transexuels, c’est le jeu d’indistinction du sexe qu’aient les travestis. Le charme qu’ils exercent, sur eux-mêmes aussi, vient de la vacillation sexuelle et non, comme il est coutume, de l’attraction d’un sexe sur l’autre. Ils n’aient vraiment ni les hommes / hommes, ni les femmes / femmes, ni ceux qui

se definissent par redondance comme être sexués distincts. Pour qu'il y ait sexe, il faut que les signes redoublent l'être biologique. Ici, les signes s'en séparent, il n'y a donc plus de sexe à proprement parler, et ce dont les travestis sont amoureux, c'est de *séduire les signes eux-mêmes*. Tout chez eux est maquillage, théâtre, séduction.. Ils semblent obsédés par les jeux de sexe, mais ils le sont par le jeu d'abord, et si leur vie semble plus investie sexuellement que la nôtre, c'est qu'ils font du sexe un jeu total, gestuel, sensuel, rituel, une invocation exaltée, mais ironique." (Pgs. 24, 5)

(Difícil entender por qué la traductora de Cátedra, Elena Benarroch, incorpora la cursiva al término "travestismo". ¿Acaso le molesta? En el original de Galilée no aparece dicha cursiva)

149. Op.cit, pg.23.

"La féminité dans ce sens est du même côté que la folie. C'est parce que la folie que la folie l'emporte en secret qu'elle doit être normalisée (entre autres grâce à l'hypothèse de l'inconscient). C'est parce que la féminité l'emporte en secret qu'elle doit être recyclée et normalisée. (dans la libération sexuelle en particulier)" (Pg. 31)

Otra particularidad de la traducción de Cátedra: la frase entre paréntesis que Baudrillard incluye al final, la traductora la introduce en medio, lo que modifica el sentido global.

150. Op.cit., pg.25.

"Il est facile de dresser un tableau de la femme aliénée à travers les âges et de lui ouvrir aujourd'hui, sous les auspices de la révolution et de la psychanalyse, les portes du désir. Tout cela est tellement simple, tellement obscène dans sa simplicité -pire: c'est l'expression même du sexisme et du racisme: la commisération." (Pg.34)

151. La semiótica y teórica del feminismo Julia Kristeva -citada por con cierta frecuencia en los textos de Baudrillard- se encuentra no demasiado lejos de la concepción baudrillardiana de la mujer como fuente de lo innumerable y lo inexpresable, que ella descubrió desde el estudio del psicoanálisis. Kristeva marchó a Francia y en los sesenta fue discípula de Roland Barthes y se vinculó al círculo de vanguardia intelectual que se promocionó desde la revista *Tel Quel* -siempre *Tel Quel* cuando hablamos de la cultura francesa del último medio siglo-. Más allá de sus estudios lingüísticos, Kristeva ha vivido siempre obsesionada por analizar la alteridad inexpresable y heterogénea de la vida de los individuos y los grupos. En esa línea, sus estudios semióticos trataron de explicar lo que de esencialmente heterogéneo tiene el lenguaje poético, que desafía la homogeneidad comúnmente atribuida al lenguaje. Son interesantes las alusiones a la *chora*, una especie de origen innumerable que podría identificarse simbólicamente con la figura de la madre. La *chora*, es decir, lo femenino como radical *alteri* es esencial en la dimensión poética del lenguaje.

El libro más influyente de Julia Kristeva es *La Révolution du langage poétique*. En castellano encontramos *El texto de la novela* o el reciente *Las nuevas enfermedades del alma*.

152. El manifiesto feminista que Baudrillard extracta apareció en *Libération*, julio de 1978, firmado por Judith Belladonna y Barbara Penton. No albergamos ninguna duda respecto al efecto de escándalo que pudo generar en su momento, ya que no sólo pudo interpretarse como una proclama en favor del "sexo libre" entre los sectores puritanos, sino también como un desafío a ciertas interpretaciones victimistas del feminismo. Su verdadero sentido, a nuestro entender no muy lejano del que asistiría a Foucault cuando se resistía a convertir su homosexualidad en una demanda de reconocimiento de derechos, tiene que ver más con la capacidad del "distinto" no para transformarse

en una nueva mismidad sino para existir como refractario al juego logocéntrico de las identidades. Dicen Belladonna y Penton antes de la frase que citamos en el texto:

“Somos machos y hembras, adultos y niños, tortilleras y maricas, folladoras, folladores, enculados y enculadas. No aceptamos reducir a un sexo toda nuestra riqueza sexual. Nuestro safismo no es más que una faceta de nuestras sexualidades. Rechazamos limitarnos a lo que la sociedad exige de nosotros, a saber, ser heterosexual, lesbiana, marica, y toda la gama de productos publicitarios.”

153. Baudrillard, *De la seducción*, pgs.38,9.

“Que tout soit produit, que tout se lise, que tout advienne au réel, au visible et au chiffre de l'efficacité, que tout se transcrive en rapports de force, en systèmes de concepts ou en énergie computable, que tout soit dit, accumulé, répertorié, recensé: tel est le sexe dans le porno, mais telle est plus généralement l'entreprise de toute notre culture, dont l'obscurité est la condition naturelle: culture de la monstration, de la démonstration, de la monstruosité productive.”

154. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama, 1994, pg.53.

155. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, pg.145.

“L'analyse de Foucault est une des pièces maîtresses de cette véritable histoire de la culture, de cette Généalogie de la Discrimination où le travail et la production prendront eux-mêmes, à partir de XIX siècle, une place décisive. Pourtant il est une exclusion qui précède toutes les autres, plus radicale que celle des fous, des enfants, des races inférieures, une exclusion qui les précède toutes et leur sert de modèle, qui est à la base même de la *rationalité* de notre culture: c'est celle des morts et de la mort.” (Pg.195)

Algunas reseñas a *El intercambio*, sin duda una de las obras con mayor repercusión a la larga y a la corta de su autor:

-Alain Arnaud, *La stratégie de la simulation*, Critique, octubre de 1976, n° 32, pgs. 958-966.

-Christian Descamps, *La perte du réel derrière jeux de signs et simulacres*, La Quinzaine Littéraire, abril 1-15, 1976, n° 230, pgs. 18-19.

156. Op.cit., pgs. 145,46.

“Mais nous savons ce que signifient ces lieux introuvables: si l'usine n'existe plus, c'est que le travail est partout -si la prison n'existe plus, c'est que le séquestre et le renfermement sont partout dans l'espace/temps social- si l'asile n'existe plus, c'est que le contrôle psychologique et thérapeutique s'est généralisé et banalisé- si l'école n'existe plus, c'est que toutes les fibres du procès social son impregnées de discipline et de formation pédagogique- si le capital n'existe plus (ni sa critique marxiste), c'est que la loi de la valeur est passée dans l'autogestion de la survie sous toutes ses formes, etc, etc. si le cimetière n'existe plus, c'est que les villes modernes tout entières en assument la fonction: elles sont villes mortes et villes de mort. Et si la grande métropole opérationnelle est le forme accomplie de toute une culture, alors tout simplement la nôtre est une culture de mort.” (Pg.196)

157. Op.cit, pg.151.

“En quoi ils sont bien plus *matérialistes* que nous, puisque la véritable matérialité de la mort pour eux, comme celle de la marchandise pour Marx, est dans sa *forme*, qui est toujours celle d'un rapport social.” (Pg.202)

158. Op.cit., pg.152.

“L’enfant non initié n’a fait que naître biologiquement, il n’a encore qu’un père et une mère “reels”, pour devenir un être social il lui faut passer par l’événement *symbolique* de la naissance/mort initiatique, il lui faut avoir fait le tour de la vie et de la mort pour entrer dans la réalité symbolique de l’échange.” (Pg.203)

159. Op.cit., pgs. 170,71,

“Toute notre culture n’est qu’un immense effort pour dissocier la vie de la mort, conjurer l’ambivalence de la mort au seul profit de la reproduction de la vie comme valeur, et du temps comme équivalent général. Abolir la mort, c’est notre phantasme qui se ramifie dans toutes les directions: celui de survie et d’éternité pour les religions, celui de vérité pour la science, celui de productivité et d’accumulation pour l’économie.”(Pg.225)

160. Al parecer, el horror de Bataille a las técnicas de prolongación artificial de la vida tiene que ver con circunstancias biográficas, ya que su padre murió de forma lenta y dolorosa como consecuencia -según dijo en alguna ocasión el propio Bataille- a consecuencia de la sífilis; mientras que su madre pasó por periódicas crisis de locura. Esta situación traumática condicionaría fuertemente la temática literaria del autor, tan centrada en el horror. Dice Bataille refiriéndose a los enigmas abiertos por el descubrimiento de la cueva de Lascaux:

“Las sepulturas del Hombre de Neanderthal tienen para nosotros este fundamental significado: son el testimonio de la conciencia de la muerte, del conocimiento de un hecho trágico: que el hombre podía, que debía hundirse en la muerte.” (*Las lágrimas de Eros*, pg. 66)

La influencia de Bataille en la filosofía francesa de la segunda mitad de siglo es incuestionable, y afecta a órdenes de discurso muy dispares. Prueba de ello es que fundó *Critique*, donde presentaron sus primeros trabajos Blanchot, Barthes, Foucault o Derrida. Participó -por supuesto- en el mítico curso de Kojeve de los años 30 sobre Hegel, pero su lectura -fuertemente tamizada por Nietzsche- terminó viendo la dialéctica, con ese movimiento absolutista del conocimiento en que la conciencia se apropia hasta de la muerte, como el último gran delirio de la razón. De alguna manera, toda la problemática de “lo Uno y lo Múltiple”, tal y como la hemos establecido para vertebrar esta investigación, es deudora de Bataille, quien descubrió lo que de heterogéneo y “bajeza” oculta toda la pretensión homogeneizadora de la tradición filosófica.

Respecto a Baudrillard, los estudios antropológicos de Bataille le afectan directamente, casi tanto como los de Marcel Mauss. La idea de que lo sagrado es irreductible al valor de cambio, hace que artefactos culturales como el sacrificio no sean decodificables al lenguaje del moderno *homo oeconomicus*, lo que nos recuerda mucho al Baudrillard de *El intercambio simbólico y la muerte*, entre otros textos. Este análisis puede trasladarse tal cual a fenómenos como el del lujo y el exceso, aspectos de disfunción y heterogeneidad que no se entienden desde una economía de la utilidad, sino de la pérdida. La importancia que da a instancias como el erotismo, en su dimensión de transgresión de tabúes, o al azar, imposible de integrar en el sistema hegeliano porque es “su otro” y genera una ruptura con la identidad, caminan en la misma línea.

Las obras más importantes de Georges Bataille traducidas al castellano -además de la citada *Las lágrimas de Eros*- serían *Historia del ojo* (1928), *Sobre Nietzsche* (1945), *La parte maldita* (1949) o *El erotismo* (1957). Sobre Bataille, nos parece interesante, por las conexiones que establece, el libro de Julian Pefanis *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard and*

Lyotard.

161. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, pg. 181.

“Dans un système où la vie est régie par la valeur et l'utilité, la mort devient un luxe inutile, et la seule alternative.” (Pg., *L'échange symbolique et la mort*, pg. 238)

162. Op.cit., pg.209.

“Là est le secret de la sécurité, comme du bifteck sous cellophane: *vous entourer d'un sarcophage pour vous empêcher de mourir.*” (Pg. 270)

163. Op.cit., pgs.218,19.

“C'est là véritable visage de la mort ultra-moderne, faite de la connexion objective, sans faille, ultra-rapide, de tous les termes d'un système. Nos véritables nécropoles ne sont plus les cimetières, les hôpitaux, les guerres, les hécatombes, la mort n'est plus du tout là où l'on pense- elle n'est plus biologique, psychologique, métaphysique, elle n'est même plus meurtrière -ses nécropoles sont les caves ou les halls d'ordinateurs, espaces blancs, expurgés la mémoire stérilisée du monde -seuls les morts se souviennent de *tout*- quelque chose comme une éternité immédiate du savoir, une quintessence du monde qu'on rêve aujourd'hui d'enterrer sous forme de microfilms et d'archives, archiver le monde entier pour qu'il soit retrouvé par quelque civilisation future -cryogénéisation de tout le savoir à fin de résurrection - passage de tout le savoir dans l'immortalité comme valeur/signe. Contre notre rêve de tout perdre, de tout oublier, nous dressons une muraille inverse de relations, de connexions, d'informations, une mémoire artificielle dense et inextricable, et nous nous enterrons vivants à l'intérieur avec l'espoir fossile d'être redécouverts un jour.” (Pg. 280, 1)

164. Op.cit., pg. 94.

“Insurrection, irruption dans l'urbain comme lieu de la reproduction et du code - à ce niveau, ce n'est plus le rapport de forces qui compte, car les signes ne jouent pas sur de la force, mais sur de la différence, c'est donc par la différence qu'il faut attaquer...” (Pg. 124)

165. Op.cit., pg.108.

“Par rapport à la finalité impitoyable de la production et du marché, dont elle est pourtant aussi la mise en scène, la mode est une fête.”(Pg. 142)

166. Op.cit., pg.224.

“Le poétique, c'est l'insurrection du langage contre ses propres lois.” (Pg. 289)

167. En 1995 el diario *El País* publicó un interesante trabajo sobre el libro que entonces acababa de publicar Francis Fukuyama, titulado *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity* . Fareed Zakaria lo consideraba complementario del famoso *El fin de la Historia y el último hombre*, del que ironizaba por lo “extravagante” de su pretencioso título. Diríamos que si *El fin* era un libro sobre el Estado, *Trust* era un libro sobre la sociedad. Si en aquél se trataba de zanjar el viejo debate sobre la forma ideal de gobierno, una vez la caída del Muro de Berlín iniciaba los festejos por el triunfo del modelo demo-capitalista, en éste la cuestión era aportar alegaciones en favor de la sociedad civil. Dice Zakaria parafraseando a Fukuyama:

“La sociedad civil genera sociabilidad, comunidad y ciudadanía y reafirma los gobiernos democráticos liberales; en otras palabras, volvemos a Toucqueville.” (Fareed Zakaria, *El poder de la sociedad civil*, pg.8)

Recientemente, tras el atentado de las Torres Gemelas y el Pentágono, Fukuyama sintió la misma necesidad de acomodar sus posiciones intelectuales a la llamada “nueva situación mundial” y publicó un artículo titulado *Seguimos en el fin de la historia* (21-10-2001) con la intención de demostrar la vigencia de su teoría -qué vieja parece ahora- sobre el final de la historia. El resultado es patético o, cuanto menos, refleja una lectura de los acontecimientos sumamente superficial y tendenciosa:

“Seguimos estando en el fin de la historia porque sólo hay un sistema de Estado que continuará dominando la política mundial, el del Occidente liberal y democrático. Esto no supone un mundo libre de conflictos, ni la desaparición de la cultura como rasgo distintivo de las sociedades. (En mi artículo original señalé que el mundo poshistórico seguiría presenciando actos terroristas y guerras de liberación nacional)

Pero la lucha que afrontamos no es el choque de varias culturas distintas y equivalentes luchando entre sí como las grandes potencias de la Europa del XIX. El choque se compone de una serie de acciones de retaguardia provenientes de sociedades cuya existencia tradicional sí está amenazada por la modernización. La fuerza de esta reacción refleja la seriedad de la amenaza. Pero el tiempo y los recursos están del lado de la modernidad, y no veo hoy en Estados Unidos ninguna falta de voluntad de prevalecer.” (Pg. 22)

Si el afamado texto de 1992 resulta irritante pero gozó de mucha atención en su momento por su oportunismo -acababa de desmoronarse el Muro de Berlín-, el propósito de mantenerlo como interpretación global y adecuada de la actualidad mundial es casi risible. Algo de esto habrían de haber inferido ya quienes en su momento tomaron *El fin de la Historia y el último hombre* como una biblia cuando llegaron las manifestaciones de Seattle o Génova de los movimientos antiglobalización. Pero si el sentido común indica que ahora menos que nunca se puede dar valor a esa teoría, es precisamente cuando Fukuyama opta por irrumpir de nuevo. El problema no es el de referirse al final de la historia, fórmula que en su caso nos hace pensar en un Hegel de derechas tamizado por Kojève, de igual manera que lo del “último hombre” recuerda a ciertas lecturas de Nietzsche, la cuestión es que Fukuyama ve en la caída del Muro la prueba de que el modelo demoliberal es ya el único deseable, y que todo estado, en la medida en que pretenda acceder a una forma de vida “moderna” debe encaminarse hacia el mismo, como si las grandes democracias lo fueran a todos los niveles, como si no tuvieran ninguna implicación en el mantenimiento de regímenes repugnantes en el Tercer Mundo, como si simplemente hubiera superado sus viejas contradicciones -Marx vivió, pero ya está muerto- sin haberlas exportado a los lugares de donde vienen los inmigrantes y refugiados, como si las armas se vendieran para construir democracias...Para Fukuyama Bin Laden no es sino un argumento más en favor del modelo occidental y en contra de los “regímenes teológicos”, de los nuevos restauradores del fanatismo medievalizante.

“El Islam, en cambio, es el único sistema cultural que parece producir con regularidad gente que, como Osama Bin Laden o los talibanes, rechaza la modernidad de pies a cabeza. Esto suscita la pregunta de hasta qué punto son representativas estas personas de la gran comunidad musulmana, y si su rechazo es de alguna forma inherente al Islam.”(Pg. 21)

168. Joaquín Leguina. “El final de una historia”, pg.58.

169. *Ibídem.*

170. Lipovetsky, al igual que otros autores refractarios al pensamiento postmoderno, sospechan de fórmulas como la del “final de la historia” por el peligro de que lleguen a presentar una visión confusamente apocalíptica de la moralidad vigente. Ciertamente, ha caído el modelo de autoobligación moral y de cuidado de uno mismo que consagró la modernidad, tal y como entendemos la moralidad desde la kantiana *Crítica de la razón práctica*. Dice Lipovetsky:

“Es grande la tentación de asimilar la cultura del poseer al grado cero de los valores, a la apoteosis del nihilismo moderno. En la década de 1960, Castoriadis consideraba que las creencias comunes relativas al Bien y al Mal habían desaparecido, “la idea general es que se puede hacer cualquier cosa y que nada está mal con tal de salir bien parados de ello.” Un poco más tarde, Baudrillard analizaba la sociedad contemporánea como un sistema sin puntos de referencia en la que todos los valores se conmutan, en la que todo se intercambia en una circularidad sin fin. Aún más recientemente, Allan Bloom escribía que “ya no se es capaz de hablar con la menor convicción del bien y del mal”, ya nadie cree verdaderamente en algo, “hay una crisis de valores, una crisis de proporciones inauditas”. Los ambientes intelectuales han permanecido largo tiempo fascinados por el escenario nihilista, son siempre el naufragio y el catastrofismo del “todo a hacer puñetas” los que dominan las lecturas de las nuevas democracias.” (*El crepúsculo del deber*, pg.146)

Está claro que las tres lecturas -la de Castoriadis, la de Baudrillard y la de Bloom- tienen algo en común, pero la lectura detenida de *El crepúsculo del deber* o *El imperio de lo efímero* nos hacen pensar que, al menos en algunos diagnósticos, Lipovetsky va a parar al mismo lugar. La idea de que no asistimos al final de la historia moral, sino que hemos sustituido “la cultura del deber” por la de los derechos individuales, lo que a través de instancias en eclosión como la caridad mediática, el ecologismo, el higienismo, etc...supone que la ética ha alcanzado su apoteosis como etiqueta -o como show- presente en todos los discursos, en todas las declaraciones de intenciones. La distancia que se abre desde aquí hasta una teoría sobre la conversión en simulacro de los viejos referentes es tan reducida, que quizá es tan sólo cuestión terminológica que no sean idénticas. No es en el diagnóstico del posmoralismo donde se alejan las visiones de estos dos autores.

171. Los autores de la francesa “Escuela del Concepto”, que tanto peso tuvieron en la formación de Michel Foucault, ayudaron a transformar el modelo de estudio de la historia de la ciencia al desmitificar viejos prejuicios del “realismo ingenuo”, pretensión de que algunos marcos de sentido, principios básicos o verdades autoevidentes resisten incólumes a lo largo de la historia. Sin caer en el radicalismo de un Thomas S. Kuhn, Gaston Bachelard ya supo muchos años antes cuestionar los viejos dogmas de la fácil unificación. Dice Bachelard:

“Esta tarea de geometrización que a menudo pareció lograrse -ya después del éxito del cartesianismo, ya después del éxito de la mecánica newtoniana, ya también con la óptica de Fresnel- termina siempre por revelarse insuficiente. Tarde o temprano, en la mayor parte de los sectores, estamos obligados a comprobar que esta primera representación geométrica, fundada sobre un *realismo ingenuo de las propiedades espaciales*, implica conveniencias más ocultas, leyes topológicas menos firmemente solidarias con las relaciones métricas inmediatamente aparentes, en una palabra: vínculos esenciales más profundos que los vínculos de las representaciones geométricas familiares. Poco a poco se advierte la necesidad de trabajar *debajo* del espacio, por así decir, en el nivel de las relaciones esenciales que sostienen los fenómenos y el espacio. El pensamiento científico es entonces arrastrado hacia “construcciones” más metafóricas que reales, hacia “espacios de configuración” de los que el espacio sensible, en definitiva, no es sino un mísero ejemplo. El papel de las matemáticas en la física contemporánea sobrepasa pues notablemente la simple descripción geométrica. El matematismo no es ya descriptivo, sino formativo. La ciencia de la realidad no se conforma ya con el *cómo* fenomenológico: ella busca el *porqué* matemático.” (*La formación del espíritu científico*, pg. 41)

172. Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, pg.186.

“Ce n’est pas une question d’y croire ou de ne pas y croire, pas plus qu’aux signes de politesse: l’erreur est toujours d’accorder du sens à ce qui n’en a pas. Le destin, au sens d’une forme inéluctable et récurrente de déroulement des signes et des apparences, est devenu pour nous une forme étrange et inacceptable. Nous ne voulons plus d’un destin. Nous voulons une histoire.” (Pg. 192)

173. Arthur Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pg.302.

174. Baudrillard, *La ilusión del fin*, pg.9.

“...on peut supposer que l’accélération de la modernité, technique, événementielle, médiatique, l’accélération de tous les échanges, économiques, politiques, sexuels, nous a portés à une vitesse de libération telle que nous avons échappé à la sphère référentielle du réel et de l’histoire.” (Pg.12)

175. Op.cit, pg.11.

“...est l’inverse de la première, elle tient non plus à l’accélération, mais au ralentissement des processus.” (Pg. 13)

176. Op.cit., pg.17.

“Nous ne retrouverons plus le musique d’avant la stéréo (sinon par un effet de simulation technique supplémentaire), nous ne retrouverons plus l’histoire d’avant l’information et les media.” (Pg.18)

177. Op.cit., pg.24.

“Nous avons affaire à un processus paradoxal de réversion, à un effet réversif de la modernité qui, ayant atteint sa limite spéculative et extrapolé tous ses développements virtuels, se désintègre en ses éléments simples selon un processus catastrophique de récurrence et de turbulence.” (Pg. 24)

178. Op.cit., pg. 27.

“S’il y a un trait distinctif de l’événement, de ce qui fait événement et dona a valeur d’histoire, c’est qu’il est irréversible, et que quelque chose en lui excède toujours le sens et l’interprétation. or c’est justement l’inverse que nous voyons aujourd’hui: tout ce qui est arrivé en ce siècle, en termes de progrès, de libération, de révolution, de violence, et sur le point d’être révisé dans le bon sens.” (Pgs. 26,7)

179. Op.cit., pg.164.

“Tous les scénarios rétro qui se préparent sont sans signification historique, ils ont lieu tout entiers à la surface de *notre* temps, comme une superposition, de toutes les images, mais qui ne changera rien au déroulement du film. Événements relapses: la démocratie décongelée, les libertés en trompe-l’oeil, le Nouvel Ordre Mondial sous cellophane et l’écologie sous naphthaline, avec ses droits de l’homme immuno-déficients, cela ne changera rien à la mélancolie *actuelle* du siècle, que nous ne traverserons jamais, parce qu’entre-temps il se sera recourbé sur lui-même et sera reparti dans l’autre sens.” (Pg.164)

180. Op.cit., pg.165.

“Disneyworld nous ouvrant la perspective effarante de repasser comme dans un film par tous les stades antérieurs, hypostasiés dans une juvénilité définitive, congelés comme Disney lui-même dans l’azote liquide: Magic

Country, Future World, Gothic, Hollywood lui-même reconstitué cinquante ans après en Floride, tout le passé et le futur revisités comme simulation vivante. Walt Disney est le véritable héros de la congélation, avec l'utopie de se réveiller un jour dans le futur, et dans un monde meilleur." (Pg.165)

181. Op.cit., pg.55.

"Ça peut aller très vite (comme le montrent les événements à l'Est) justement parce qu'il ne s'agit pas d'une construction, mais d'une déconstruction massive de l'histoire,..." (Pg.55)

182. Op.cit., pg.115.

"C'est parce que nous éloignons de plus en plus de notre histoire que nous sommes friands des signes du passé, pas du tout pour les ressusciter, mais pour remplir l'espace vide de notre mémoire." (Pg.110)

183. *El doble exterminio* es un artículo escrito para *Le Monde* en 1995 y transcrito en castellano por *El Mundo* el 11 de noviembre de 1995. Aparece en una recopilación de los artículos de prensa más significativos escritos por Baudrillard entre 1987 y 1997. El título es *Pantalla total*, pg.125. (Ver bibliografía general)

184. Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, pg.22.

"Même le plus marginal et le plus banal, même le plus obscène s'esthétise, se culturalise, se muséalise. Tout se dit, tout s'exprime, tout prend force, ou manière de signe. Le système fonctionne moins à la plus-value de la marchandise qu'à la plus-value esthétique du signe." (Pg. 24)

La concepción que Baudrillard maneja de la sociedad de consumo es indudablemente de raíz barthesiana, pero desde siempre resuenan en citas como la anterior los ecos de Andy Warhol, cuya influencia en nuestro autor va pesando más y más a medida que va abandonando el posestructuralismo "escolar". Sólo con la matriz semiótica de procedencia estructuralista la mesa quedaría coja. Entre otras muchas cosas, Warhol es importante porque revitaliza a su manera sui generis la herencia de la vanguardia europea, en una línea que podría conectar con Marcel Duchamp y en general con el surrealismo -al menos con sus intenciones primitivas- en tanto que reacción contra acepciones elitistas del arte. El Warhol de Baudrillard es ese ironizador "superficial" de los medios de comunicación que se apodera del lenguaje estereotipado de la publicidad para lanzarlo contra una tradición artística que continúa aferrada a sus viejas delirios cuando ya ha caído irremediabilmente en la lógica de la mercancía que lo ha objetualizado todo. El producto anónimo y estandarizado ya no es subsumible en la dinámica del patrimonio cultural que se debe conservar y transmitir. En tanto que cualquier cosa puede ser arte, se derrumban los tópicos modernos de la innovación, el aura y lo sublime, y se pierde la fe en las corrientes estilísticas.

185. Alain Touraine, *Francia vuelve a creer en la política*, pgs.13-14.

186. Bernard Henri-Levi. *Rocard, Gorbachov y otros zombis*, 12-6-96, pg. 12.

187. Baudrillard, *Las estrategias fatales*, pg.66.

"C'est la fin d'une esthétique, et le début d'une éthique du politique, assigné désormais, tel un espace figuratif, non plus à l'illusion scénique, mais à l'objectivité historique." (Pg.70)

188. Baudrillard, *La transparencia del mal*, pg.9.

“S’il fallait caractériser l’état actuel des choses, je dirais que c’est celui d’après l’orgie. L’orgie, c’est tout le moment explosif de la modernité, celui de la libération dans tous les domaines.” (Pg.11)

189. Op.cit., pg.10.

“Au fond partout la révolution a bien eu lieu, mais pas du tout comme on l’attendait. Partout ce qui a été libéré l’a été pour passer à la circulation pure, pour passer sur orbite. Avec quelque recul, on peut dire que l’aboutissement inéluctable de toute libération est de fomenter et d’alimenter les réseaux. Les choses libérées sont vouées à la commutation incessante, et dona a l’indetermination grandissante et au principe d’incertitude.

Rien (ni même Dieu) ne disparaît plus par la fin ou la mort, mais par prolifération, contaminatio, saturation et transparence, exténuation et extermination, par epidémie de simulation...” (Pg.12)

190. El estudio de los signos de lo político, entre ellos, los sondeos, es acometido por Baudrillard de manera más pregnante en el que para nosotros es su mejor obra -*El intercambio simbólico y la muerte*-. Más concretamente sobre los sondeos, nos han interesado los trabajos de Josep Vicent Gavaldà en Eutopías, en especial *Medioptrías y sondeoscopios*, artículo donde se analiza la campaña mediática lanzada en 1996 para descabalar al Partido Socialista del poder en España.

191. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, pg.78.

“...: les questionnés se font toujours tels que la question les imagine et les sollicite.”(Pg.103)

192. Baudrillard, *La transparencia del mal*, pgs. 83,4.

“La violence est en puissance dans le vide de l’écran, par le trou qu’il ouvre dans l’univers mental. Au point qu’il vaut mieux ne pas se trouver dans un lieu public où opère la télévision, vue la forte probabilité d’un événement violent induit par sa présence même. Partout il y a une précession des médias sur la violence terroriste. C’est cela qui en fait une forme spécifiquement moderne -bien plus moderne que les causes “objectives” qu’on veut lui assigner: politiques, sociologiques -aucune n’est à la mesure de l’événement.” (Pgs. 82,3)

Esta confesión nos ha parecido siempre muy sugerente -e inquietante-. La conveniencia de no acercarse demasiado allá donde acudan las cámaras no es simple paranoia. En el film *El gran carnaval*, interpretado por Kirk Douglas, un periodista a punto de perder su trabajo se ve en el trance de tener que convertir la noticia de un niño caído a un pozo en portada de su periódico durante varios días para multiplicar las ventas. Cuando los equipos de salvamento encuentran el medio de rescatarlo, el periodista se las arregla para sabotarlo y prolongar así la noticia. Recuerda también el caso del Campeonato de Europa de fútbol de Bélgica y Holanda, tras el que se acusó a una cadena de televisión inglesa de promover las continuas trifulcas que los *hooligans* organizaban continuamente en las calles de Amsterdam y Bruselas a horas que se sospecha eran convenidas. Pero no hay duda de que el atentado de las Torres Gemelas es la obra maestra de toda esta repugnante trama mediática: el primer avión se estrella diez minutos antes que el segundo, por lo que las televisiones de todo el mundo lo retransmiten en directo. Bin Laden es un fundamentalista medieval, pero es ultramoderno en cuanto al conocimiento de los mecanismos del sistema.

193. Op.cit., pg.91.

“Face au monde entier, dans un rapport de forces politique, militaire et économique totalement négatif, l’ayatollah dispose d’une seule arme, immatérielle, mais qui n’est pas loin d’être l’arme absolue: le principe du Mal. Dénégation des valeurs occidentales de progrès, de rationalité, de morale politique, de démocratie, etc. Nier le consensus universel sur toutes ces bonnes choses lui confère l’énergie du Mal, l’énergie satanique du réprouvé, l’éclat de la part maudite.”(Pgs. 88,9)

Baudrillard ironiza en alguna ocasión sobre unas declaraciones de François Mitterrand, quien llamó a Jomeini “encarnación del Mal”. No sorprende la satanización del enemigo -esto se ha hecho siempre- sino la facilidad con que éste es acomodado por los medios al papel de malvado. Y es un fenómeno recurrente con los líderes árabes refractarios que presuntamente llaman a la unidad del Islam, sobre todo desde el fin del imperio soviético. Con la caída del Shah de Persia y la aparición de los ayatollahs del Irán, ya no “venden” personajes como Castro o Gadaffi, sino como Saddam Hussein y Bin Laden.

194. El tema de la corrección política empieza a ser objeto de estudios intelectualmente muy serios. Más allá de la implantación social de hábitos lingüísticos relativos al reconocimiento de los derechos de las minorías o en contra de las tradicionales formas de discriminación -muy especialmente la sexual-, la corrección política, en tanto trasluce un *zeitgeist* higienista, empieza a ser visto como síntoma; y decimos “síntoma” en el sentido en que Nietzsche aludía a los síntomas del nihilismo. Autores como Baudrillard y Lipovetsky, tan encadilados por la proliferación de los signos, han advertido de como, por las rendijas del discurso emancipatorio proveniente de los años sesenta se deslizan peligrosos mecanismos de “blanqueo del pensamiento” y actitudes de quietismo político disfrazadas. Pese a que el tema no es todavía bibliográficamente abundante, nos ha interesado *A propósito de lo políticamente correcto*, de Rosario Marín Ruano.

195. Baudrillard, *La transparencia del mal*, pg.97.

“Et pour tant c’est aujourd’hui que les droits de l’homme deviennent d’une actualité mondiale. C’est la seule idéologie actuellement disponible. Autant dire le degré zéro de l’idéologie, le solde de toute histoire. Droits de l’homme et écologie sont les deux mamelles du consensus. la charte planétaire actuelle est celle de la Nouvelle Écologie Politique.” (Pg. 94)

196. Baudrillard, *La ilusión del fin*, pgs. 100,01.

“Il ne s’agit pas d’être pour ou contre la guerre. Il s’agit d’être pour ou contre *la réalité de la guerre*. L’analyse ne doit pas être sacrifiée à l’expression de la colère. Elle doit être tout entière dirigée contre la réalité, contre l’évidence, ici contre l’évidence de cette guerre.”(Pg. 95)

Cuando se recuerda que Baudrillard afirmó la “inexistencia” de la Guerra del Golfo, se alude a la “verdad” de los muertos por los bombardeos y el bloqueo, como si la hipótesis de Baudrillard -no suficientemente entendida en el sentido del “no tiene lugar”- pudiera equipararse por ejemplo a la de los negacionistas del Holocausto. No es lo mismo decir que “algo no ocurrió” como que el principio de existencia desde el que inteligimos un suceso como tal está en situación de incertidumbre y, por tanto, también la posibilidad de oponerse a él en el sentido en el que tradicionalmente un pacifista podía oponerse a una guerra. Para Baudrillard, entrar en el debate sobre la conveniencia de castigar a Iraq es hacer el juego a quien verdaderamente tiene el poder, es

decir, el que maneja el código de significación. Lo diremos de otra manera: los hechos se dan, hemos de suponer que lo hacen, pero no sabemos cómo, y si llegamos a saberlo -por supuesto a través de los media- lo hacemos en calidad de sujetos irresponsables, como espectadores pasivos de un espectáculo ante el que no cabe la crítica, pues ésta también nos ha sido vendida junto al acontecimiento, el dolor y las luces de presuntas bombas que surcan la noche de Bagdad. Propiamente dicho, el acontecimiento no tiene lugar.

Este esquema de interpretación podría ser tranquilamente trasladado a la nueva guerra en Afganistán, donde se está repitiendo el modelo de guerra hiperreal de los primeros noventa. Las bombas que efectivamente cayeron sobre Bagdad caen también sobre Kabul, y lo hacen por cierto con la resistencia de antiaéreos oxidados que se encasquillan. Pero se trata a pesar de todo de un fenómeno mediático, algo que empieza a sospecharse cuando escuchamos al alto mando del Pentágono hablar de “guerra quirúrgica”, una guerra que se emite por televisión a la hora del telediario pero que huele demasiado a película, con luces de videojuego y soldados de Delta Force que salen en la noche de las tripas de un avión en una “operación relámpago” para volver a las dos horas sin haber visto rastro de Bin Laden y tras haber capturado algún soldado enemigo de trece años que caminaba descalzo.

197. Baudrillard, *La izquierda divina*, pg.7.

“Un spectre hante les sphères du pouvoir: c’est le communisme. Mais un spectre hante les communistes eux-mêmes: c’est le pouvoir.” (Pg.13)

198. Op.cit., pg.14.

“...non seulement la valeur d’usage n’est rien, (...)...elle est la forme dégradée de la valeur d’échange.” (Pg. 21)

199. Op.cit., pg.59.

“Je voudrais bien croire que tout ceci fut le fruit d’une longue lutte sociale et politique des travailleurs, des syndicats, des partis de gauche, d’innombrables volontés et initiatives individuelles -mais je n’en suis pas sûr du tout.” (Pg. 71)

200. Op.cit., pg.115.

“Non plus l’orgueil d’une différence fondée sur les qualités rivales, mais la forme *publicitaire* de la différence, la promotion de la différence comme effet spécial et comme gadget.” (Pg.133)

201. Baudrillard, *El crimen perfecto*, pg.12.

“La grande question philosophique était “Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?” Aujourd’hui, la véritable question est: “Pourquoi y a-t-il rien plutôt que quelque chose.” (Pg.16)

Dos reseñas de *El crimen perfecto*:

-Roland Jaccard, *Le splendeur du vide*.

-Ernest Sturm. (Consultar bibliografía)

202. Op.cit., pg 17.

“Ainsi la prophétie est réalisée: nous vivons dans un monde où la plus haute fonction du signe est de faire disparaître la réalité, et de masquer en même temps cette disparation. L’art aujourd’hui ne fait pas autre chose. Les media aujourd’hui ne font pas autre chose.” (Pg. 20)

203. Arthur Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pg.113.

204. Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, pgs. 92,3.

“Jusqu’ici nous avons pensé une réalité inachevée, travaillée per le négatif, nous avons pensé ce qui manquait à la réalité. Aujourd’hui il s’agit de penser une réalité à laquelle il ne manque rien, des individus auxquels il ne manque potentiellement rien, et qui ne peuvent dona plus rêver d’une élévation dialectique. Ou plutôt: la dialectique s’est bien accomplie, mais ironiquement pourrait-on dire, pas du tout dans l’assomption du négatif dont rêvait la pensée critique, mais dans une positivité totale, sans apel.” (Pg.98,9)

205. Op.cit, pg.94.

“Nous ne nous battons plus contra le fantôme de l’aliénation, mais contre celui de l’ultra-réalité. Nous ne nous battons plus contre notre ombre, mais contra la transparence.” (Pg. 100)

206. Op.cit., pg.29.

“A vrai dire, le monde réel, entre tous les autres possibles, est impensable, sinon comme superstition dangereuse. Nous devons nous en détacher comme la pensée critique s’est détachée jadis (au nom dur réel !) superstition religieuse. Penseurs, encore un effort !” (Pg. 143)

207. Baudrillard, *La ilusión del fin*, pg.139.

“La simulation, c’est justement ce déroulement irrésistible, cet enchaînement des choses comme si elles avaient un sens, alors qu’elles ne sont régies que par le montage artificiel et le non-sens.” (Pg. 30)

El tema de la simulación en Baudrillard ha sido inteligentemente explorado por Klaus R. Scherpe, que lo toma como hilo conductor para establecer implicaciones que afectan a todo el posestructuralismo:

“El pensamiento estructuralista sella ya el destino de lo subjetivo y lo humano, congelándolos en la medida en que están basados sobre supuestos substancialistas. El pensamiento poestructuralista adopta la única perspectiva concebible, un sentido de *dejà vu* para todas las cosas que fueron proclamadas muertas. Todo lo que puede hacerse es añadir más nombres a la lista. La teoría de la simulación de Baudrillard parece haber sido construida con el sólo propósito de erradicar los últimos remanentes de los supuestos substancialistas y cálculos racionales.” (Klaus R.Scherpe, *Dramatización y desdramatización de “el Fin”: la conciencia apocalíptica de la modernidad y la post-modernidad*, pg.352)

208. Jean Baudrillard, *La precesión de los simulacros*, pgs.18,9.

“Telles seraient les phases sucessives de l’image:

-elle est le reflet d’une réalité profonde.

-elle masque et dénature une réalité profonde.
-elle masque *l'absence* de réalité profonde..
-elle est sans rapport à quelque réalité que ce soit: elle est sur propre simulacre pur.”(La précession des simulacres, pg.17)

209. Baudrillard, *La izquierda divina*, pg.113.

“Citez-moi quelque événement qui vous ait surpris dans les dernières années, qui ne fasse pas partie d’une routine cruelle ou d’une solidarité tout aussi vituelle?” (Pg.136)

210. *Ibidem*.

211. Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, pg.235.

212. *Ibidem*.

213. Esta problemática nos parece que está especialmente bien tratada en el film *Quiz show*, dirigido por Robert Redford en 1995. Inspirado en un caso real acaecido en los USA de los años cincuenta, su tema es la manipulación de los concursos televisivos. El protagonista, John Turturro, es un judío poco agraciado y neurótico de clase humilde con el que la masa parece identificarse, de manera que los realizadores del programa truncan el concurso para que gane semana tras semana, ante la satisfacción de un público millonario. Cuando descienden los índices de popularidad del personaje y, por tanto, los de audiencia del programa, los realizadores deciden hacer que “se estrelle” y buscan un nuevo campeón, un joven anglo y rubio (Ralph Fiennes), bien parecido y profesor de universidad que se convierte en el nuevo héroe. Pero a él también le truncan las preguntas para que, mientras interese, se le mantenga como campeón. Lo llamativo de la historia es que la administración norteamericana decide enviar un investigador a la emisora cuando empieza a sospechar que se están produciendo manipulaciones. Altos responsables del medio televisivo terminan en el banquillo de los acusados, pero finalmente todos -o al menos los más poderosos- salen prácticamente indemnes.

A nuestro entender, la conclusión del film es pesimista: en los años cincuenta se agotaron las últimas posibilidades de que la televisión no pasará a hegemonizar los significados. Lo sorprendente del film para nosotros es que el Estado lance una investigación sobre la veracidad de los concursos para con el telespectador. ¿Se investigaría hoy en día si los medios empleados por Tele 5 para mantener la audiencia de *El Gran Hermano* son fraudulentos para con el espectador? Lo que en los años cincuenta aún estaba en juego era la hegemonía con respecto a la verdad, es decir, con respecto a la producción de sentido, ya que los viejos sistemas referenciales se veían en peligro por el acoso de los medios de masas. Ganaron estos, por eso Redford plantea el conflicto de la televisión no sólo con el Estado, encargado de velar por la higiene ciudadana, sino sobre todo con la universidad, medio del que proviene el campeón anglo e institución depositaria del saber académico.

Cabe plantearse cuál es entonces la función actual de las universidades, y habrá quien, como Baudrillard, aproveche la ocasión para tratarla como “simulacro”, como fantasma encargado de ocultar que “el saber” tampoco es ya lo que fue.

214. Baudrillard, *La ilusión del fin*, pg.89.

“Quand la télévision devient l'espace stratégique de l'événement, elle se constitue en autoréférence meurtrière, elle devient une machine celibataire. L'objet réel est anéanti par l'information -pas seulement aliéné: aboli. Il n'en reste que des traces sur un écran de contrôle.” (Pg. 129)

215. Ya hemos comentado el interés que nos suscita la experiencia de *Le Monde Diplomatique*. Se haga o no explícito, el objetivo de la publicación mensual dirigida por Ignacio Ramonet no está muy alejado del de algunas emisoras de radio piratas de orientación anarquista como las que surgieron en España en los primeros años ochenta, es decir, “contar la verdad”, desenmascarar los fenómenos sociales de dominación que los grandes medios de información, comprometidos económica y políticamente con las grandes oligarquías, se encargan de disfrazar. Desde esta óptica, la desinformación no es un accidente, es la gran lógica que domina el sistema mediático vigente, pero no es consustancial a él, es su figura alienada actual, y por tanto, es derrocable. Para alguien como Baudrillard, este posicionamiento se atrincheró en un estadio inmediatamente anterior al suyo, donde todavía no se reconoce la imposibilidad de derrocar a la simulación por la vía de la verdad. Uno y otro estarían de acuerdo en que la desinformación no es un episodio sin más, pero según Baudrillard no es sólo reductible al modelo globalizador capitalista. Su posición es mucho más pesimista: la sociedad de la información está condenada a vivir en el simulacro, la saturación de la información nos convierte en irresponsables totales ante las pantallas, no es un problema de que las noticias que nos suministran sean verdaderas o falsas. Desde esta convicción, podríamos llegar a pensar que el esfuerzo de gente como Ramonet, igual que el de los llamados intelectuales de izquierda, es perfectamente inútil.

No acabamos de verle salida al resignado escalofrío de pesimismo que nos invade al atender a esta argumentación, sensación que se intensifica cuando en alguna presencia en vivo hemos preguntado a Baudrillard por la cuestión: las salidas que ofrece al nihilismo nos suenan por todas partes a retórica, por más que se empeñe en lo contrario, uno no sabe nunca qué debe hacer después de leer a Baudrillard...Y esperar al libro del año que viene no parece tampoco demasiado esperanzador.

216. El tema de la sociedad confortable está siendo explotado en el cine y la literatura cada vez más en los USA. Siempre se ha hecho de alguna forma a través de la comedia; pero desde que empezó a emitirse la ya legendaria serie de dibujos animados *Los Simpsons*, se advierte una resistencia especial entre los creadores a aceptar pasivamente un modelo de vida abiertamente degenerado y que lleva a prácticas asociales y peligrosamente destructivas. Robert Altman nos parece el gran cineasta de la superficialidad, en el sentido más profundo del concepto. Trata temas como la indiferencia, el *sprawling* (monstruosa extensión radial de las ciudades por la proliferación de adosados y barrios residenciales que buscan alejarse de la ciudad, a la que se conectan a través de los media y el automóvil), la desaparición de los valores morales y de los códigos identificadores, de los cuales no se dudaba en el antiguo cine de género...*Vidas cruzadas* -film decisivo en la trayectoria del cine de los años noventa-, *Magnolia* y la reciente *El doctor T y las mujeres*, se mueven dentro de esa lógica. También sobre la desintegración moral del imaginario de la clase media norteamericana, nos interesa *American beauty*, de Sam Mendes, y la absolutamente inquietante *Happiness*.

Un buen informe sobre toda esta temática lo encontramos aquí en el libro *El planeta*

americano del siempre brillante Vicente Verdú, que pasó varios años estudiando en la Costa Este y efectúa, desde la distancia moral de un europeo, un retrato exhaustivo y sumamente sugerente de los hábitos de la nación que intenta -y consigue- colonizar culturalmente el mundo.

217. La idea de que no miramos la tele, como en los primeros años, sino que es la pantalla la que nos mira, como de alguna manera nos hace sentir Kubrick en *2001, una odisea del espacio* con el legendario ordenador de la nave, se ha tematizado más directamente en el film *El show de Truman*, de Pete Weir. Esta película apareció en las pantallas tan sólo un par de años antes de que en España empezara a emitirse el concurso *El Gran Hermano*, donde se presentaba como un experimento sociológico la convivencia durante meses de un grupo de jóvenes en el espacio cerrado de una casa, sometidos a la vigilancia exhaustiva y en directo de cámaras escondidas. Este programa sería en realidad un nuevo formato de *reality show*, más cercano a los intereses de la juventud y en busca de la compatibilidad entre la televisión e Internet, pero en la misma onda de convertir la vida privada en espectáculo. No es sino una extensión del *reality* a la pornografía lo que se hace con las producciones X de “cine amateur” o “vídeo casero”, o con las *webb* de parejas que se exhiben en directo a través de la red.

La sensación de que, de alguna manera, todos somos mirados, y que los media producen el acontecimiento, adquirió proporciones aberrantes en el Campeonato de Europa de Fútbol celebrado en el verano del 2000 en los Países Bajos. La misteriosa insistencia de los tumultos entre bandas de hinchas -especialmente *holligans* ingleses- en lugares determinados a diferentes horas del día, coincidiendo con la emisión de ciertos telediarios, dio lugar a una investigación sobre la implicación de una cadena privada británica en el origen de las reyertas.

218. Jean Baudrillard, *La precesión de los simulacros*, pg. 67.

“Ce qui se trame à l’ombre de ce dispositif, sous le prétexte d’une menace *objective* maximale, et grâce à cette épée nucléaire de Damoclès, c’est la mise au point du système maximal de contrôle qui ait jamais existé. Et la satellisation progressive de toute la planète par cet hypermodèle de sécurité.” (Pg.58)

Scherpe intenta desacreditar la teoría del simulacro de Baudrillard, por ejemplo cuando afirma que su hipótesis del simulacro no es novedosa, pues según este autor ya fue enunciada por Ernst Junger, para quien la sociedad mediática provoca el truco de dejar al acontecimiento por detrás del hecho de su transmisión, convirtiéndose en aquello que por definición no puede ser, un objeto. Esta convicción ya presupone una visión apocalíptica de la nueva sociedad: el acontecimiento “no tiene lugar ni tiempo”, puede ser recreado en cualquier parte a voluntad. Para Scherpe, Baudrillard se acerca a Junger cuando a consecuencia de esa convicción acepta el desvanecimiento de la responsabilidad, diluyéndose la crítica en favor de la observación.

“Los valores estéticos de “indiferencia” e “intensidad” que se pueden encontrar en Baudrillard ya estaban claramente presentes en Ernst Junger. Y aquí, obviamente, hay que recordar las consecuencias políticas de la conciencia estética de Junger, particularmente su noción de un fascismo distante y algo aristocrático.” (Scherpe, pg. 358)

De la última frase se infiere que la relación que Scherpe establece con Junger no favorece a Baudrillard. Mejor le habría ido al autor francés si, siempre según Scherpe, hubiera seguido los pasos de Walter Benjamin, quien convirtió la catástrofe en una idea positiva, un potencial de subversión que en los autores postmodernos sólo serviría para reivindicar el estancamiento y la

desactivación de todo potencial emancipador de la historia. Quizá la diferencia esté en la experiencia personal: Benjamin vivió el desastre, conoció el dolor de lo perdido, para los postmodernos la amnesia parece más bien un gesto hedonista. Benjamin se convierte entonces en un arma arrojada frente a Baudrillard y los demás “franceses”:

“La abrupta confrontación con el “saber postmoderno” puede hacer que la teoría benjamiana aparezca como históricamente ilusoria. Su fuerza, empero, es su capacidad de contradecir, de captar el sufrimiento ocasionado por la falta de experiencia. Presenta dimensiones políticas y morales que son deliberadamente negadas por el “saber postmoderno”. La desdramatización de los acontecimientos históricos que está en juego con el petrificador gesto mental de “podrá haber sucedido”, sólo puede provocar el hedonismo de ser capaces de olvidar, pero en muy escasa medida el recuerdo doloroso de aquello que se perdió.” (Scherpe, pg. 361)

219. Baudrillard, *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*, pg.13.

“Sur l'échelle de Richter, la guerre du Golfe n'attendrait même pas le degré deux ou trois. L'escalade est irréelle, c'est comme si on créait la fiction d'un séisme en manipulant les instruments de mesure.” (*La guerre du Golfe n'a pas eu lieu.*, pgs. 13,4)

El libro es en realidad la recopilación de tres artículos publicados en *Liberation*, con intervalos de un mes entre enero y marzo. El texto que acabamos de citar pertenece al de enero, escrito durante los días de la famosa “cuenta atrás” otorgada a Sadam para abandonar Kuwait, con el título *La guerre du Golfe n'aura pas lieu*.

220. Op.cit., pg.22.

“Les media font de la pub à la guerre, la guerre fait de la pub aux media, et la pub rivalise avec la guerre.” (Op.cit., pg.22)

Esta nota, así como la dos que vienen a continuación, provienen del segundo artículo, *La guerre du Golfe a-t-elle vraiment lieu?*

221. Op.cit., pg.26.

“C'est une guerre d'excédents (de moyens, de matériel, etc.), une guerre de délestage, de purge des stocks, de déploiement expérimental, de liquidation et de solde, avec presentation des futures gammes d'armement.” (Pg. 25)

222. Op.cit., pg.63.

“La vraie victoire des simulateurs de guerre, c'est d'avoir entraîné tout le monde dans cette simulation pourrie.” (Pg. 62)

223. Baudrillard, *De la seducción*, pgs.35,6.

“Il est dans le droit fil d'une métaphysique qui ne vit que du phantasme d'une vérité cachée et de sa révélation, du phantasme d'une énergie “refoulée” et de sa *production*” (Pg. 50)

224. Baudrillard, *El crimen perfecto*, pg.187.

“Les victimes elles-mêmes ne s’en plaignent pas, puis qu’elles tirent les bénéfices de l’aveu de leur misère. Toute une culture s’était engagée jadis, selon Foucault, dans l’aveu du sexe. Elle se recycle aujourd’hui dans l’aveu de la misère.” (Pg.193)

225. Op.cit., pg.188.

“Le Noir, le handicapé, l’aveugle et la prostituée deviennent *colour people, disabled*, malvoyant et *sexworker*: il faut qu’il soit blanchins comme de l’argent sale. Il faut que tout destin négatif soit ravalé par un truquage plus obscène encore que ce qu’il veut cacher.” (Pg.193)

226. Baudrillard, *La transparencia del mal*, pg.116.

“Toute position qui prend le parti de l’inhumain ou du principe du Mal est rejetée par n’importe quel système de valeurs (par principe du Mal je n’entends que le simple énoncé de quelques évidences cruelles sur les valeurs, le droit, le pouvoir, la réalité...” (Pg. 112)

227. Baudrillard, *El crimen perfecto*, pg.156.

“Ce n’est plus un objet de passion, c’est un objet de production.” (Pg.163)

228. Op.cit., pg.167.

“Le pire est dans cette réconciliation de toutes les formes antagoniques sous le signe du consensus et de la convivialité. Il ne faut rien reconcilier. Il faut garder ouvertes l’alterité des formes, la disparité des termes, il faut garder vivantes les formes de l’irréductible” (Pgs. 173,74)

229. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*.

230 Pierre Klossowski, en *Nietzsche y el círculo vicioso*, propone una de las lecturas más sugestivas que conocemos de nuestro autor. Para Klossowski, Nietzsche no erige un principio de diferencia para oponerlo al principio de identidad; más bien diseña una parodia, la apariencia de un principio que simula ser verdadero. Igualmente, el eterno retorno no es sino el regreso del mito, entendiendo que el platonismo ha sido el largo ocaso del poder de fabular, de producir dioses. Para Klossowski, el “final de la historia” corresponde al abandono del tiempo de la historia para entrar en el tiempo del mito.

231. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pgs. 76,7.

232. Op.cit., pg.10.

233. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*. Tomo 3. (*Los diez años del filósofo errante*). Op.cit., pg.64.

234. Jacobo Muñoz, uno de los filósofos españoles que más exhaustivamente ha sabido calibrar la influencia de Nietzsche en la filosofía contemporánea, ve a este autor no ya como el reflejo de la crisis de una tradición filosófica, sino de la cultura occidental en global, como advertimos en su interesante artículo *La génesis del nihilismo europeo*, Muñoz explica cómo cada época realiza una codificación crítica que apunta a la necesidad de autosuperación hacia nuevas formas de

racionalidad. Así, Hegel intentó aquilatar las contradicciones de lo real en una gran síntesis conciliadora, proyecto que desde Nietzsche es desenmascarado como fraude, revelando la quiebra del proyecto totalizador de la razón, es decir, de la integración coactiva de las diferencias. Sabemos desde Nietzsche, pero también desde Adorno, que “la vida no mora en el todo”.

235. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Op.cit., pg.32.

236. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, 1981. Op.cit., pg. 18.

237. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pg.44.

“En revanche, le sens historique échappera à la métaphysique pour devenir l’instrument privilégié de la généalogie s’il ne se repère sur aucun absolu” (*Nietzsche, la généalogie, l’histoire, Dits et écrits, III*, pgs.146,7)

Este interesantísimo artículo es sin duda uno de los trabajos que clarifican más rotundamente la relación de Foucault con la filosofía, su labor de investigación como geneólogo y su relación esencial con la obra de Nietzsche. En castellano tenemos dos traducciones. Nos hemos servido de la de Pre-textos, editorial tan admirable en muchos aspectos, aunque en ocasiones hemos tenido la sensación de que la traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría de 1992, es más atrevida, se aventura más en la senda de la agresividad del lenguaje foucaultiano, lo que la convierte en una traducción no sabemos si más atrevida pero sí más sugestiva. Por ejemplo, al iniciar la frase con *en revanche*, Pre-textos traduce de forma un tanto desangelada como “por el contrario”, mientras que La Piqueta dice “en revancha”. ¿Es exactamente lo mismo? Nosotros no lo creemos, pero ello no empece para que no nos atrevamos a valorar como “más correcta” una u otra traducción.

238. Op.cit., pg.45.

“Nous croyons à la pérennité des sentiments? Mais tous, et ceux-la surtout qui nous paraissent les plus nobles et les plus désintéressés, ont une histoire.” (Pg.147)

239. Es en *La genealogía de la moral* donde Nietzsche opera de manera más rotunda el proyecto de “inversión del platonismo” y se gesta lo que se ha venido en llamar por la historia de la filosofía su “hermenéutica de la sospecha”.

240. No hay duda de que el libro de Eugen Fink, que pasó gran parte de su vida estudiando a Nietzsche, es uno de los estudios más citados sobre el autor del *Zaratustra*. Nosotros hemos tendido siempre a compararlo con el de Deleuze -*Nietzsche y la filosofía*- ya que siendo literatura clave sobre el filósofo, nos parece que abordan su investigación sobre presupuestos hermenéuticos diferentes. El libro de Deleuze es intencionadamente subversivo y trata de sacar a Nietzsche de las interpretaciones tópicas, que trataban de volverlo académico cuando no pre-fascista. Su objetivo es recuperar las aristas más cortantes de su discurso, revitalizarlo, abordarlo desde la perspectiva más decididamente genealógica: recuperarlo no en tanto que unidad de sentido sino por sus huellas de una dispersión constitutiva. No diremos que el estudio de Fink soslaya cuestiones tan decisivas como el cuestionamiento de los principios platónico- hegelianos, pero su mirada es sustancialmente diferente a la de Deleuze. Para Fink, Nietzsche sí es un autor, en el sentido de las historias de las ideas al uso, por eso articula su investigación desde una cuádruple división que estructura

cronológicamente la presunta evolución temática e ideológica de su autor, completando el dibujo con un quinto capítulo a modo de conclusión. Es una obra útil, desde luego, y no tenemos duda respecto a la supervivencia de algunas de las problematizaciones que establece, como la de la visión heideggeriana de Nietzsche como último metafísico. Sin embargo, su incapacidad para sacar el texto nietzchano de la luz desde la que la tradición filosófica clasifica a sus autores legendarios hace que su mirada, comparada con otras como las de Deleuze, Bataille o Foucault, resulte distanciada. El hábito general que denuncia Derrida en uno de sus estudios sobre Nietzsche sería desde nuestra perspectiva válido para lo que intentamos decir de Fink:

“Necesidad de leer a Nietzsche interrogando constantemente la historia de Occidente, en cuyo defecto, sobre todo cuando se pretende acabar con las ilusiones seculares, no se hace más que rumiar ideas heredadas, *sin apelación, bajo el peso de la sentencia de la historia.*” (Jacques Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, pgs. 50,1.)

241. La lectura del recientemente publicado estudio histórico-filosófico de Ignacio Izuzquiza *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX* nos aportó un dato que desconocíamos y que nos iluminó en algunos aspectos respecto a la posición de Fink: fue discípulo de Edmund Husserl. No hay dudas respecto a la distancia entre los proyectos de Husserl y Heidegger: el primero es todavía lo que Georges Canguilhem llamaría un filósofo de la “escuela de la conciencia”, mientras que Heidegger sería un “filósofo del ser”. Sin embargo, comparten una misma preocupación de partida: la de la necesidad del encuentro filosófico con lo que Derrida llamaría la “palabra única”. Hablemos de *epojé* o reducción fenomenológica, o de la verdad como *aletheia*, subyace en ellos la vieja obsesión por hallar el valor inicial de todos los valores. Y si eso les ocurre a ellos, también habrá de ocurrirles a sus discípulos. Es el caso de Eugen Fink: pese a haber pasado a la historia como estudioso de Nietzsche, no se resiste jamás a dar crédito a la lectura heideggeriana, a quien la “filosofía del valor” le parece que conduce al callejón sin salida del nihilismo. Dice Fink:

“La cuádruple articulación de los problemas fundamentales de Nietzsche, ¿poseen una conexión interna con la cuádruplicidad de la problemática metafísica? En su intento de invertir la metafísica, ¿permanece también Nietzsche dentro del campo de problemas de ella?” (*La filosofía de Nietzsche*, pg.219)

Más adelante se contesta a sí mismo:

“Resumiendo: la problemática de Nietzsche corresponde al esquema de la metafísica occidental; piensa la entidad del ente como voluntad de poder; el ente en su totalidad, como eterno retorno; el ente supremo, de un lado, negativamente, como muerte de Dios, y de otro, positivamente, como el juego apolíneo-dionisiaco que crea todas las cosas como productos de la apariencia -como el artista produce la obra de arte- y, finalmente, piensa la verdad de todo esto -en la medida en que existe como verdad humana- como superhombre. Lo mismo que la tradición metafísica contra la que combate, también Nietzsche *se mueve* en los horizontes ontológicos de la nada, el devenir, la apariencia y el pensar. Se mueve dentro de ellos, pero no hace todavía de ellos un problema explícito y radical. En este empleo operativo la filosofía de Nietzsche es tan poco radical ontológicamente como la tradición de que se aparta. Nietzsche permanece sojuzgado por la metafísica incluso allí donde celebra ya su victoria sobre ella.” (Op.cit., pg.221)

242. No debemos olvidar que la lectura heideggeriana de Nietzsche no es sin más una condena, entre otras cosas porque el propio Heidegger le considera el “último metafísico”, es decir, el teorizador de su clausura, y por tanto también el primer profeta de una nueva época. La idea del carácter ambivalente del nihilismo, actitud con la que identifica a Nietzsche, atraviesa toda la obra heideggeriana de madurez. Dice Heidegger:

“La zona del nihilismo perfecto constituye la frontera entre dos edades del mundo. La línea que lo califica es la línea crítica. En ella se decide si el movimiento del nihilismo acaba en la nada nadeante o si es el tránsito al dominio de una *nueva aplicación del ser*.” (*Sobre la cuestión del ser*, pg.12)

Para Fink, el concepto de juego podría valer como escapatoria o respiradero extrametafísico de Nietzsche. Más allá de la fuerza apropiadora del Superhombre en tanto que figura requerida por la Técnica, podríamos hablar de éste como una especie de jugador o danzarín en el huracán del devenir:

“El hombre tiene la tremenda posibilidad de entender la apariencia como apariencia, y desde su propio juego sumergirse en el gran juego del mundo, y en tal inmersión saberse partícipe del juego cósmico. Cuando Nietzsche concibe el ser y el devenir como juego no se encuentra ya prisionero de la metafísica; tampoco la voluntad de poder tiene entonces el carácter de la objetivación del ente para un sujeto representativo, sino el carácter de la configuración apolínea. Por otro lado, con el eterno retorno de lo mismo se piensa el tiempo lúdico del mundo, que todo lo trae y todo lo elimina. El elemento alciónico de la imagen del superhombre alude al *jugador*, no al déspota o al gigante técnico.” (Fink, pg.225)

Siempre hemos pensado que esa dimensión lúdica de Nietzsche es la que más interesó a Bataille, que dice:

“*Una moral es válida en la medida en que nos propone ponernos en juego*. Si no, no es más que una regla de interés, al que falta el elemento de exaltación (el vértigo de la cumbre, que la indigencia bautiza con un nombre servil, *imperativo*)” (Georges Bataille, *Sobre Nietzsche*, en *El aleluya y otros textos*, pgs.109)

243. Las principales obras de Martin Heidegger fueron traducidas al castellano cuando España vivía sometida a la dictadura franquista por algunas admirables editoriales de México y Argentina que conocemos sobradamente. Son estas ediciones las que más habitualmente se citan. *El Ser y el tiempo* fue traducido por José Gaos para Fondo de Cultura Económica, de México. También hemos de referirnos a *Introducción a la metafísica*, con traducción y estudio previo de Emilio Estiú para Nova, de Buenos Aires. Los trabajos de Heidegger más directamente vinculados al trasunto de Nietzsche como último bastión de la metafísica son *Sendas perdidas*, y *Carta sobre el humanismo*. (Consultar bibliografía general)

244. En *Introducción a la metafísica* Heidegger alude a Nietzsche de forma no eventual pero tampoco continua (le nombra un total de once veces), y sin embargo es uno de los momentos en que determina de forma más clarificadora su innovadora posición con respecto al autor del *Zaratustra*. Veamos cómo Heidegger no tiene problemas en insertar a Nietzsche en la historia del olvido del ser en los entes, lo que equivale a considerarlo como un momento más -el del cumplimiento final- en la historia de un proyecto llamado Metafísica, cuyo marco de sentido estaría ya más allá de la pregunta de Parménides por el *to on* :

“La *Física* determina desde el comienzo la esencia y la historia de la Metafísica. También en la doctrina de ser como *actus purus* (Tomás de Aquino), o como concepto absoluto (Hegel), o como eterno retorno de idéntica voluntad de poder (Nietzsche), la Metafísica sigue siendo, sin vacilaciones, *Física*.”

La pregunta por el ser como tal tiene, sin embargo, otra esencia y diferente origen.” (*Introducción a la Metafísica*, pgs. 53,4)

En el primer capítulo dice algo fundamental: Nietzsche es ciertamente el último metafísico, no fue capaz de alumbrar un pensamiento más allá de la disolución del ser en los entes, pero sí supo intuir el agotamiento de un modelo de interpretación que había condicionado la historia del pensamiento de Occidente durante milenios. En ese sentido merecía la pena seguir su senda:

“(La tarea) Consiste en desplegar por completo el ataque impetrado por Nietzsche, y realmente aplicado por él(...) ¿Decía Nietzsche la verdad? ¿O sólo es la última víctima de un viejo error y negligencia? Pero en *cuanto tal* víctima ¿no sería acaso el testimonio desconocido de una nueva necesidad? (Op.cit., pg.72)

A vueltas con ese mismo asunto, es interesante el capítulo *Al margen de Nietzsche* del libro *Heidegger*, de René Schérer y Arion Lothar Kelkel, donde explican con claridad la necesidad filosófica de superar a Nietzsche desde el propio Nietzsche:

“Nietzsche, en realidad no ha *destruido* ni superado la metafísica. Al contrario, es el más grande de los metafísicos de la *metafísica consumada*. No sólo no ha superado el nihilismo, sino que lo conduce a su verdadero cumplimiento.” (Pg. 124)

En la misma línea se pronuncia Gianni Vattimo respecto a la consideración heideggeriana del superhombre de Nietzsche como figura reclamada históricamente por la Era Técnica:

“Según Heidegger, la técnica da justamente el último paso en el camino de toda diferencia residual entre “realidad verdadera” y “realidad empírica”. La organización total realizada por la técnica ya no está solamente en la teoría sino que se concreta efectivamente como orden del mundo. Abolida esta última diferencia, queda también abolido el último y pálido recuerdo de la diferencia ontológica: del ser ya no queda más nada y sólo quedan los entes. El ser del ente es total y exclusivamente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador.” (*Introducción a Heidegger*, pg.84)

245. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pg.11.

246. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pg. 43.

“En fait ce que Nietzsche n’a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestives* m’c’est cette forme d’histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique: une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien reformée sur soi, la diversité enfin réduite du temps; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner a tous les déplacements passés le forme de la réconciliation.” (Pg. 146)

247. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, pg.22.

248. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, pg. 110.

249. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, pg.79.

250 Walter Benjamin tenía claro que la era de la reproductibilidad técnica no sólo acababa con el aura de la obra de arte, salvo que eludamos extraer de ese proceso las conclusiones extraartísticas que le corresponden. Ciertamente, la multiplicación de reproducciones supone la sustitución de la “presencia irrepetible” por la “presencia masiva”, pero eso tiene implicaciones en el conjunto de nuestras vidas, ya que supone toda una conmoción en la relación con la tradición. Tal proceso lo asocia directamente Benjamin a los contemporáneos movimientos de masas, cuyo paradigma sería el cine, auténtico “liquidador” del valor de la tradición en la herencia cultural. Como vemos a

continuación, en 1934 Benjamin ya esbozaba las líneas generales de lo que iba a ser el fenómeno por excelencia de nuestro tiempo -no vamos a cansarnos de decirlo, y en ello estaremos dándole irremediablemente la razón a Baudrillard-: la sociedad de consumo, además de las nuevas formas de subjetivación que ello conlleva, algo que -en una línea muy benjaminiana- inspiró la obra de uno de los mitos adorados por Baudrillard -Andy Warhol-. Todo esto por no mirar hacia atrás y plantearnos la relación entre lo que Benjamin apunta en esta obra clave y lo que profetizó Nietzsche a fines del siglo XIX respecto al “nihilismo ante la puerta” y el “último hombre”. Dice Walter Benjamin:

“...*acercar* espacial y humanamente las cosas es una aspiración de las masas actuales tan apasionada como su tendencia a superar la singularidad de cada dato acogiendo su reproducción. Cada día cobra una vigencia más irrecusable la necesidad de adueñarse de los objetos en la más próxima de las cercanías, en la imagen, más bien en la copia, en la reproducción. Y la reproducción, tal y como la aprestan los periódicos ilustrados y los noticiarios, se distingue inequívocamente de la imagen. En ésta, la singularidad y la perduración están imbricadas una en otra de manera tan estrecha como lo están en aquélla la fugacidad y la posible repetición. Quitarle su envoltura a cada objeto, triturar su aura, es la signatura de una percepción cuyo *sentido para lo igual en el mundo* ha crecido tanto que incluso, por medio de la reproducción, le gana terreno a lo irrepetible. Se denota así en el ámbito plástico lo que en el ámbito de la teoría advertimos como un aumento de la importancia de la estadística. La orientación de la realidad a las masas y de éstas a la realidad es un proceso de alcance ilimitado tanto para el pensamiento como para la contemplación.” (*El arte en la era de su reproductibilidad técnica*. En *Discursos interrumpidos I*, pgs. 15-58.)

Debemos en cualquier caso estar muy lejos de entender a Benjamin como un apocalíptico de la era técnica, al menos en el sentido en que podemos decirlo de Heidegger. Quizá sea eso lo que mueve a Gianni Vattimo a afirmar en *La sociedad transparente* que el escrito fundamental de Walter Benjamin aún no está digerido por la teoría estética. Y es que sus posicionamientos son ciertamente originales. Benjamin “comprende” a los artistas cuando, a raíz de la aparición de la primera gran técnica de reproducción -la fotografía-, protagonizaron aquel movimiento de repliegue o preservación de la pureza llamado *l'art pour l'art*. Sin embargo, aquella resistencia a “ser objeto”, a no aceptarse siquiera en una función social, no era sino el último coletazo ante un fenómeno nuevo y arrollador:

“...por primera vez en la historia universal, la reproductibilidad técnica emancipa a la obra artística de su existencia parasitaria en un ritual. La obra de arte reproducida se convierte, en medida siempre creciente, en reproducción de una obra artística dispuesta para ser reproducida. De la placa fotográfica, por ejemplo, son posibles muchas copias; preguntarse por la copia auténtica no tendría sentido alguno. Pero en el mismo instante en que la norma de la autenticidad fracasa en la producción artística, se trastorna la función íntegra del arte. En lugar de su fundamentación en un ritual aparece su fundamentación en una praxis distinta, a saber en la política.” (W. Benjamin, pgs. 27,8)

Ese acontecer por el cual la obra pierde su *wesen*, ese aura que siempre la ha separado de lo cotidiano fue entendido por Adorno en el sentido de los surrealistas, como posibilidad de un vuelco hacia la crítica de lo real. La posición de Benjamin no es exactamente la misma, ya que en realidad Adorno, en el intento de alumbrar opciones positivas para la nueva situación, no es capaz de alejarse de la idea del arte como “lugar de la conciliación”, no escapa a la idea de que la reproducción técnica es una distorsión de la obra. La visión de Benjamin, si nosotros no la malinterpretamos, es más hegeliana. Lejos de asumir en el sentido del humanismo marxista la distinción entre “valor de uso” y “valor de cambio” -cosa que Adorno sí hace- Benjamin entiende que la obra es inseparable de su “darse”, lo ha sido siempre y no deja de serlo ahora, de manera que su historia es efectual: el arte hoy es multiplicación de copias y pérdida del origen aurático, no hay arte ya fuera de eso. Esta

discrepancia con Adorno tiene que ver sin duda con la idea de Benjamin de que el arte no es tanto el lugar de la conciliación como el del desarraigo, una concepción que compartiría con Heidegger de no ser porque la visión heideggeriana de lo tecnológico es catastrofista.

De todo esta problemática Baudrillard aporta una luz interesante en *Las estrategias fatales*, aunque no es nada inhabitual leer referencias a Benjamin a lo largo de su trayectoria literaria. La contraposición que hace es con Baudelaire. Para Baudrillard, la clave política desde la que Benjamin interpreta la desaparición del aura lleva a una salida en última instancia melancólica. Baudelaire habría sido más eficaz en la intención de romper con el mito del valor de uso, o lo que es lo mismo, con la teoría de la alienación, pues supo aceptar el desafío y la ironía del “objeto puro” o “mercancía absoluta”, lo que no conduciría -siempre según Baudrillard- a un esteticismo como el de *l'art pour l'art* sino a una perspectiva de radicalidad en el sentido de Andy Warhol.

251. Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, pg.147.

252. Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, pgs.83,4.

253. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pgs. 8, 9.

254. Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, pg.349.

255. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, pg.73. Este libro es a Spinoza lo que en su momento fue *Nietzsche y la filosofía* al pensador alemán, siempre con Deleuze como autor. La influencia que ha tenido sobre toda esa fiebre de revisitación de los textos espinocianos que ha caracterizado las últimas décadas es indiscutible. El propio Toni Negri, pese a que su lectura no es convergente con la de Deleuze, aunque comparten algunos puntos de partida, se reconoce explícitamente como deudor de ese texto que, por cierto, Deleuze presentó como tesis doctoral.

256. Op.cit., pg.204.

257. Op.cit., pg.163.

258. Op.cit., pg.169.

259. Baruch Spinoza, *Ética*, pg. 177.

260. Deleuze, *La filosofía de la expresión*. Pg.325.

261. Negri, *La anomalía salvaje*. Pg.15.

262. Op.cit., pg.52.

263. Op.cit., pg.53.

264. Op.cit., pg.87.

265. Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, pg.175. Respecto a la relación entre Castoriadis y Negri, es interesante la alusión que hace Sergio Sevilla en las notas de su artículo *El compromiso ontológico de la Teoría crítica*. Según Sevilla, Castoriadis comparte con Negri el proyecto de tematizar el poder constituyente, pero lo hace desde un marco kantiano de la autonomía que parece difícilmente asimilable a un marco de “constitución genealógica” como el que Negri traduce desde autores como Deleuze o Foucault. Dice Sevilla:

“Cornelius Castoriadis ha dedicado una buena parte de su obra a explicar la auto-institución de la sociedad por creación (*poiesis*) en una clara ampliación del “giro práxico” que dio Marx a la filosofía, que se convierte en una ontología de la creación social. Es fundamental al respecto su monumental obra *L’institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975. Pueden verse reformulaciones más sintéticas en algunos trabajos recogidos en *Domaines de l’homme. Les Carrefours du labyrinthe II*, París, Seuil, 1986. La dificultad principal de su posición reside, a mi modo de ver, en la voluntad de conjugar un concepto tan amplio como el de creación con la noción de autonomía que exige la previa delimitación de un sujeto, un “autos”, que pueda ser la instancia desde la que surge el “nomos”. La noción de autonomía es clara en un contexto kantiano, que supone una teoría de la razón y un sujeto de la misma; pero lo es mucho menos en el contexto de una ontología de la poiesis.” (Pg. 25)

266. Spinoza, *Ética*, pg.177.

267. Negri, *La anomalía salvaje*, pg.231.

268. Desde que se puso de moda visitar a Spinoza, pocos en España ha visto tan claro como Eugenio Trías la necesidad de involucrar el *appetitus* en el trasunto del sujeto enfrentado al conocimiento. Dice Trías:

“Esos dos únicos términos relevantes son el sujeto pasional y su correlato “objetivo”, por decirlo así, el suceso singular. Lo que hace pasional al sujeto es, como vamos viendo, su compadecimiento, su hacerse uno, en posesión, con el suceso singular. De hecho son dos procesos reales, físicos, que se encuentran, en el sentido spinozista del “encuentro”. Son dos líneas físicas que se cruzan, dos series de variaciones que se entre-cruzan, y que en el intersticio producen singularidad, algo irreductible a cuanto los constituye como objetividad, como acervo conocido, como “voluntad”; y que suspenden el juicio dado, el prejuicio, a la vez que la voluntad y sus propósitos. *Eso que entonces pasa* desencadena conocimiento nuevo y praxis nueva, es decir, crea y produce conocimiento y praxis. *Eso que pasa* es lo singular irreductible, constituido en perpetua lucha contra toda previsión supuesta por lo que se llama consciencia común (cuando no interés común o necesidad común). En el seno de ese proceso, que es a la vez dinámico y pasional, puede decirse que se “desprende” conocimiento y acción, en unidad conjuntiva que sólo *a posteriori*, y por vía de elucidación, puede abstraerse. En lo real se trata de un proceso único de entrecruzamientos y de encuentros en que están complicados conocimiento y acción, arte y producción, pasión y praxis, síntesis conjuntiva que sólo tiene lugar cuando se logra despegar del obstáculo inercial o resistencia que constituye el sujeto común, igual para todos los hombres, de conocimiento, de praxis, de historicidad, llámese sujeto epistemológico, sujeto político, *volonté general* o sujeto económico.” (Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, pgs. 76,77)

269. Negri, pg.259.

270. Martín García Martínez, *Spinoza y el Estado*, pg.69.

271. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*.

272. Rousseau, pg.97.

273. Spinoza, *Ética*, pg.337.

274. En el artículo de Sergio Sevilla anteriormente citado se nos explica de qué manera Negri trata de vislumbrar a Marx desde Spinoza, lo que supone la apertura de una interesantísima ruta de investigación que promete seguir haciendo intelectualmente rentable el marxismo sin necesidad de pagar el peaje hegeliano. Su resultado más previsible sería la aparición y desarrollo de un nuevo modelo de teoría crítica:

“La ontología con que se compromete la teoría crítica parece tener el estatuto de una concepción de la realidad postulada por el hilo conductor de la praxis constituyente. su concepto centra es lo que Negri pensará bajo la noción de “Poder constituyente”, verdadera noción bifronte entre la ontología y la teoría de la política.

La tradición crítica que reclama como propia la propuesta de Negri, ya lo hemos dicho, elude a Kant y se opone a Hegel, dos pensamientos sin los que no es inteligible la Teoría Crítica tal como la ejercieron Luckacs o los autores vinculados a la Escuela de Frankfurt. La propuesta de Negri es *otra*, e incluye su propia lectura de la modernidad filosófica y de la relación entre política y metafísica: (y cita a Negri, *El poder constituyente*, pg. 371 de la edición española) *Entre Maquiavelo, Spinoza y Marx captamos de la manera más plena el desarrollo conceptual; pero es mejor decir metafísico, porque es la metafísica la verdadera ciencia política del periodo histórico moderno.*” (Sergio Sevilla, *El compromiso ontológico de la teoría crítica*, pg. 16)

Pese a lo sugerente de la propuesta, el propio Sevilla desconfía de la viabilidad de ese proyecto, ya que no ve posible arrancar de cuajo a la crítica la matriz dialéctica sin que ello tenga importantes consecuencias cara a un pensamiento de la emancipación, amén del riesgo de convertir el concepto clave en una especie de “noción omniabarcante” que sólo puede ser digerida al precio de un peligroso anarquismo epistemológico:

“Al prescindir de todo uso de la dialéctica, el poder constituyente parece irrumpir donde quiere y cuando quiere... no sabemos quien.” (Sevilla, pg.18)

E insiste en la conveniencia de no intentar deshacerse de todo lo que arrastra eso a lo que llamamos hegelianismo:

“Una manera de pensar los hechos como totalidad de elementos plurales significativamente interrelacionados y una comprensión del cambio más compleja que la *virtus* de una sustancia monádica regida por el principio de identidad no son una escasa herencia, que podemos agradecer a la dialéctica sin necesidad de cargar con la totalidad del sistema metafísico hegeliano.” (Sevilla, pg.20)

275. Negri, pg. 244.

276. La sombra de Foucault y Deleuze es incuestionablemente alargada para Toni Negri. Es esa tradición la que le sustenta a la hora de proponer en el estudio de la historia la sustitución de la dialéctica por un “pensamiento de la constitución genealógica”. La pregnancia de esta propuesta aparece explícitamente tematizada en *Fin de siglo*.

277. Esta idea básica para entender a Negri se desarrolla en *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*.

278. La convicción de que la pasión no es “lo otro” de la razón, a la que ésta debe dominar tal y como explica el platónico mito del auriga, sino más bien un poder constitutivo dentro de la operación cognoscitiva, atraviesa la historia del pensamiento desde Spinoza o Montaigne y da luz a una línea de interpretación del ser sin la que no podría entenderse la escena filosófica contemporánea. Dice Eugenio Trías:

“El sujeto conoce y actúa porque previamente padece. O alcanza nuevo conocimiento, nueva acción, porque previamente ha padecido. O bien *produce* conocimiento y acción porque algo ha pasado por su alma, porque algo *le ha pasado*. Es, pues, lo que pasa, “lo que nos pasa”, la base empírica del conocimiento racional y de lo que hoy se llama Acción o Praxis. Es, pues, la pasión la condición de posibilidad de que haya producción, que es siempre producción pasional de acción y conocimiento. Es, en suma, la síntesis, la *simploké* de pasión y producción desencadenada por el suceso que pasa por nuestra alma y nuestro cuerpo, por toda alma o todo cuerpo que acierte a sufrir y a saber sufrir, lo que hace posible la constitución de eso que, solemnemente, se suele llamar, en filosofía, sujeto teórico y sujeto práctico, que en la pasión tienen su punto de partida y su unidad intrínseca. Esta explicación que aquí damos del origen del conocimiento es, como se ve, un *empirismo corregido*, un empirismo del sujeto pasional nunca pasivo, un empirismo de la pasión...” (*Tratado de la pasión*, pg.72)

279. Negri, pg. 227.

280. Op.cit., pg.317.

281. Op.cit., pg.332.

282. Op.cit., pg.326.

283. Op.cit., pg.335.

284. Op.cit., pg.363.

285. Vincent Descombes, *Lo Mismo y lo Otro*, pg.59.

286. En la nota 8 ya informamos creo que bastante exhaustivamente de algunos estudios que dan noticia de las implicaciones filosóficas del curso de Alexandre Kojève, tan influyente en la filosofía francesa posterior, la cual fue desde entonces pro o anti hegeliana, pero hegeliana en cualquier caso.

287. Sergio Sevilla, *El compromiso ontológico de la teoría crítica*, pgs.18,9.

288. Jean Hyppolite es sin duda uno de los grandes maestros de la filosofía francesa contemporánea, y su labor en la recuperación del hegelianismo es comparable a la de Alexandre Kojève, si bien éste la ejerció anteriormente, en los años treinta. Hyppolite dedicó prácticamente toda su obra al estudio del hegelianismo, y la frecuencia con la que aparece en cualquier estudio sobre la filosofía francesa -sin ir más lejos las biografías de Foucault- da idea de su peso como investigador. *Génesis y desarrollo de la Fenomenología del espíritu de Hegel* está considerado como el estudio más exhaustivo y profundo sobre la *Feno*, ya que no sólo realiza un seguimiento sistemático de cada uno de los recodos de ese libro colosal, sino que además tiene la virtud de saber echar luz sobre ese auténtico laberinto filosófico.

289. Roger Chartier, *Foucault lector de Foucault*, pg. 4. Es un artículo breve pero relevante, ya que realiza una ubicación histórico filosófica de la figura de Foucault, pero atendiendo a lo que el propio Foucault dijo sobre sí mismo. El hecho de que -por ejemplo en la Universidad de Valencia- se esté haciendo valer últimamente esa línea de investigación se debe a que en sus últimos años Foucault hizo muchos esfuerzos por “distanciarse” de sí mismo -llegó a publicar artículos sobre la obra del filósofo Foucault firmando con seudónimo- para vislumbrar el sentido y la relevancia de su trayectoria intelectual. El trabajo de Chartier trabaja en esa línea y lo hace francamente bien.

290. Foucault presentó en *Critique* algunos de sus primeros trabajos, como tantos otros autores franceses, por ejemplo Roland Barthes, Maurice Blanchot o Jacques Derrida. La revista fue fundada precisamente por Georges Bataille en 1946, y sustituyó en los esfuerzos de su fundador a *Documents*, revista de etnología también creada por él y que funcionó entre 1929 y 1930. A la muerte de Bataille, se publicó un número especial de la revista, y en él Foucault publicó un artículo -*Préface a la transgression*- dedicado al reconocimiento de la enorme valía que ejerció sobre él uno de sus maestros.

291. La cita proviene del libro de Didier Eribon -*Michel Foucault*, pg. 202- y suponemos que la traducción del texto es por tanto de Thomas Kauf, traductor de Anagrama. La referencia aparece en las notas, pg.457, y es una *Présentation* de las *Oeuvres complètes* de Georges Bataille, tomo I, pg.5.

292. Podría decirse que Jean Cavailles es, entre otros, un “precursor invisible” del movimiento estructuralista y, por supuesto, de toda la filosofía francesa en cuyo marco de sentido venimos deambulando. No hay duda de que su prestigio se ve alimentado por su protagonismo político durante la ocupación alemana; pasó por diferentes prisiones de las que escapó y donde escribió su obra clave -*Sur la logique*- y fue finalmente torturado y ejecutado por los nazis. Estos hechos fueron repetidamente reivindicados por Georges Canguilhem, ya que constituían -en contra de la opinión de gente como Jean-Paul Sartre- la prueba de que era posible compatibilizar el compromiso político con una orientación filosófica anti-humanista.

Filosóficamente hablando, Cavailles es relevante porque supo entender que el gran problema del conocimiento radicaba en la relación entre la lógica y lo singular y supo darle una respuesta. El gesto que abre la llamada tradición de los “epistemologistas franceses” es justamente ése en el cual Cavailles niega que la relación cognoscitiva se dé entre una lógica inmutable y trascendental, a modo de estructura formal eterna, por la cual se filtra la experiencia nueva. Para Cavailles, lógica y experiencia están indisolublemente unidas, de manera que una experiencia concreta puede volcar todo el edificio. Como sabemos, Kant dio prioridad a un yo o conciencia fundamental, el cual aparece organizado trascendentalmente, por oposición a su contenido de experiencia, que es heterogéneo. Ciertamente, desde el kantismo forma y contenido son inseparables, pues no hay experiencia sin categorías ni pensamiento sin contenido. Sin embargo, se asume que el contenido varía, mientras que la forma permanece siempre idéntica. Este esquema argumental se extiende por supuesto a la relación entre las ciencias experimentales y las formales: por una parte, tendríamos la base lógico-matemática de la ciencia, por otro la acumulación de conocimientos derivados del mundo externo. Para Cavailles, se arranca del presupuesto que hay que combatir, el de que la ciencia está de alguna forma fuera del tiempo. Ciertamente, construir una teoría de la ciencia supone dar cuenta de una concepción de unidad, pero no es preciso un planteamiento estático para salvar la

unidad, ésta puede sobrevivir en el sentido hegeliano, como “unidad de movimiento”. En conclusión, frente a la línea de pensamiento que va desde Descartes hasta Husserl -denominada por los epistemologistas “escuela de la conciencia- se afirma que la ciencia no se basa en una subjetividad de “unidad intencional” sino en la formación de conceptos que van cambiando históricamente. El concepto de “estructura” es aquí tremendamente rentable, ya que permite alimentar la idea de que no hay en la ciencia un aspecto totalmente “puro” separado de otro definido como “aplicado”.

A grandes rasgos, ésta es la problemática que aborda la obra más importante de Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, escrita en 1943 y finiquitada por Canguilhem en 1947. Es muy relevante el conjunto de conferencias emitidas por Canguilhem como apología del maestro: *Vie et mort de Jean Cavailles*.

293. Una obra de Gaston Bachelard nos ha interesado por encima de cualquier otra: *La formación del espíritu científico*. También trabajamos, como se verá, *La filosofía del no*. En castellano nos encontramos también *El agua y los sueños* y *La poética del espacio*. No hay demasiado material traducido en castellano sobre Bachelard y por lo común tenemos la impresión de que su influencia sobre el estructuralismo, y en particular sobre Foucault, ha sido bastante menospreciada. También es cierto que dicha influencia tiende a ser reconstruida en los últimos tiempos, y así Ángel Gabilondo -en su trabajo sobre Foucault al que ya nos referiremos- titula a uno de sus capítulos introductorios “*Una escuela para Foucault*”, refiriéndose por supuesto a todos estos autores denominados epistemologistas. Por razones que se entenderán en la cita 296, debemos referirnos al libro de Dominique Lecourt *Bachelard ou le jour et la nuit*.

294. Gaston Bachelard, *La filosofía del no*, pg.12.

295. Bachelard, *La formación del espíritu científico*, pg.16.

296 Si nos hemos referido en la nota 293 al libro de Dominique Lecourt -discípulo de Althusser- sobre Bachelard es porque su visión apologética del autor es blanco de las iras de Michel Vadée, que se sirvió de la figura de Bachelard para denostar a su verdadero enemigo en la convulsa -y apasionante- escena filosófica francesa de los años setenta, Louis Althusser. El libro se llama *Bachelard o el Nuevo Idealismo Epistemológico*. Este estudio -ahora parece que muy poco considerado- tuvo su repercusión en aquella época, pues Vadée pretendía con él desenmascarar los nuevos modelos de filosofía idealista que estaban alentando la confusión entre quienes se seguían sintiendo marxistas. El libro se presenta por tanto como una clarificación de posiciones para, a la luz del materialismo histórico, “comprender” fenómenos como el estructuralismo o el arqueologismo, que Vadée considera herederos directos de la nueva forma de epistemología idealista iniciada por Bachelard y que no puede reducirse a los viejos idealismos, tan influyentes en el pasado filosófico francés, como el positivismo o el neokantismo. Cualquier cita nos sirve para comprobar la desconfianza del marxismo ortodoxo de la época hacia el “materialismo” de Bachelard, el cual Vadée consideraba casi una necesidad de supervivencia desenmascarar (Uno de los libros más “doctrinarios” de Bachelard se llama *Le Materialisme rationnel*, y tal título sirvió a su autor, al menos por un tiempo, para darle nombre a su propia doctrina filosófica):

“Bachelard se ha convertido en un problema para la filosofía marxista francesa y para los filósofos de nuestro tiempo en general. Se trata de un fenómeno reciente sordamente preparado, sin duda, desde hace bastante tiempo. Este fenómeno ha comenzado a manifestarse en el pensamiento marxista a partir de que L. Althusser, en los años sesenta,

tomara prestados algunos conceptos, muy limitados, pero importantes, de la epistemología bachelardiana para efectuar una relectura teórica de las obras de Marx.” (Vadée, pg.9)

297. El libro más influyente de Georges Canguilhem es sin duda *Le Normal et le pathologique*, publicado en 1943 y reeditado y aumentado en 1966. Además de investigar, como todo verdadero epistemologista, las condiciones de producción de lo verdadero y lo falso, y de explicitar la conocida hipótesis de la discontinuidad en la historia de las ciencias, el libro constituye una interesante digresión sobre las maneras en que lo normal en medicina y biología se va constituyendo por su relación con lo anormal o patológico, movimiento que Canguilhem termina aplicando por extensión a la generalidad de la cultura. La relación entre esta forma de proceder y la de Foucault en *Historia de la locura* o *El nacimiento de la clínica* es innegable.

298. En este caso, y a partir de un cierto momento, la relación de influencia maestro-alumno rompe la lógica causal, pues la obra de Foucault impactó fuertemente en su maestro, que incluso publicó un trabajo sobre Foucault, el capítulo 4º de *The Death of Man, or Exhaustion of Cógito*, en 1944.

299. La escuela epistemológica llegó a dar lugar en Francia a una revista *Cahiers pour l'analyse*, publicada por discípulos de Althusser y Lacan de la Ecole Normale Supérieure desde 1966.

Por otra parte, de lo más interesante que se ha publicado en España sobre la escuela epistemologista es *La filosofía y su otro*, de Francisco Jarauta. Jarauta plantea el proyecto de un modelo de historia epistemológica de las ciencias que se enfrentaría no ya a la “escuela de la conciencia”, sino a toda la tradición logocentrista. Siguiendo un orden de discurso a nuestro parecer muy de la deconstrucción, Jarauta explica cómo esos pensadores han cuestionado la supuesta autoidentidad de la filosofía al descubrir el carácter de determinación histórica de su forma de pensar. Esta forma de historia de las ciencias marcaría una línea ajena a la del sujeto fundante, que ahora pasaría a ser leído como insertable en una teoría histórica, justamente la “teoría histórica del sujeto”.

El libro da el protagonismo a cuatro autores: Cavailles, Bachelard, Canguilhem y Foucault. Puede sorprender la ausencia de Alexandre Koyre, quien en cualquier caso, y pese a su relevancia como historiador de las ciencias, no parece haber ejercido una influencia demasiado directa sobre Foucault, tal y como sucede con los otros, en especial con Canguilhem. En la biografía escrita por Didier Eribon, tan sólo se le nombra dos veces: en la primera para situarlo junto a los demás reputados asistentes al curso de Kojève (pg.43), la segunda, curiosamente lo sitúa sin remilgos en la tradición epistemologista, y lo hace precisamente en base a algún texto del propio Foucault en relación con la importancia de Canguilhem:

“Su interés se ha centrado principalmente en las relaciones entre la ideología y la racionalidad, en los procesos del descubrimiento, en el papel del error en la investigación de la “verdad”, noción sobre la que también plantea un interrogante...Y haciendo esto, como explica muy bien Foucault en su texto de 1977 (se refiere a la introducción a la edición norteamericana de *Le normal et le pathologique*), se ha inscrito en esa estirpe de filósofos del concepto, encarnada por Bachelard, Cavailles y Koyré, que se opone fundamentalmente, y desde la noche de los tiempos, a la estirpe adversa de la filosofía de la experiencia y del sentido, encarnada por Sartre y Merleau-Ponty, los existencialistas y los fenomenólogos.” (Didier Eribon, *Michel Foucault*, pgs. 148,49)

300. Lo más interesante traducido al castellano sobre el movimiento estructuralista en general sería

¿Qué es el estructuralismo? La filosofía antes y después del estructuralismo, de François Wahl, y *Los estructuralistas: Foucault, Levi-Strauss, Lacan, Althusser*, de Maurice Corvez. Nosotros hemos utilizado a dos autores españoles: Antonio Bolívar Botía, con *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*, y *Estructuralismo*, de Concha Fernández Martorell.

301. Vincent Descombes, *Lo Mismo y lo Otro*, pg.108.

302. Suele hablarse de un “estructuralismo ortodoxo”, que constituirían Levi-Strauss, Barthes, Lacan y Althusser, pero hablar de estructuralismo en la historia del pensamiento es alzar la mirada mucho más. Hablando de cuestiones de relevancia, Bolívar Botía dedica dos capítulos respectivamente a Levi-Strauss, a Foucault y a Althusser, y uno para Lacan, Deleuze y Derrida. Curiosamente no le dedica un apartado expreso a Lacan, quizá porque Bolívar tiende, desde nuestro punto de vista, a menospreciar la influencia de Saussure y el modelo lingüístico sobre el estructuralismo.

Más amplio es el alcance del término en Concha Fernández Martorell, quien por cierto sí le da una gran importancia a la cuestión lingüística, hasta el punto de dedicar todo un capítulo al estructuralismo lingüístico, que empieza con Saussure pero continúa con el formalismo ruso, Jakobson y el Círculo de Praga, Hjelmslev y el Círculo de Copenhague o las teorías de Benveniste. Además de referirse posteriormente a Levi-Strauss y todos los demás, incluye junto a Barthes en el apartado de *narratología y crítica literaria* a Greimas, Todorov, Bremond y Genette. Nos parece por cierto muy acertada la decisión de dedicarle un apartado a la revista *Tel quel*, fundada en 1960 por Philippe Sollers, quien convirtió en lema cierta frase de Barthes que definía el *tel quelisme* como actitud que centra su atención en la literatura como práctica transformadora: “cambiar el lenguaje para cambiar el mundo.” Dice Fdez Martorell:

“Enlazando explícitamente con el formalismo ruso, *Tel Quel* realiza un análisis de la obra convertida en texto; elimina todo elemento extralingüístico y fija su observación en el lenguaje, en cómo su forma deviene contenido y el sentido es trenzado en la práctica de la escritura. Las nociones clásicas de “autor”, “obra” y “creación” son eliminadas en favor de la intertextualidad y la actividad colectiva.” (*Estructuralismo*, pg.112)

El texto testimonial por excelencia de *Tel Quel* es *Théorie d'ensemble* (1968), que contiene escritos de autores como Foucault, Barthes, Derrida, Lacan, Althusser, Julia Kristeva o el propio Sollers, todos con la intención de declarar las afinidades del grupo. (Hay edición en castellano: *Teoría del conjunto*, de 1971. Para más información dirigirse a la bibliografía general)

303. A lo largo de esta investigación hemos intentado mantener las distancias con el Foucault de la época arqueológica, que es la más propiamente clasificable como deudora del estructuralismo y los epistemólogos, aunque esa elusión no siempre ha sido posible, pues no es posible hablar de “dos Foucault” en el sentido en que se habla de dos Wittgenstein o dos Heidegger. Sería mejor hablar de una evolución temática, conceptual y, sobre todo, metodológica que convenimos en dividir en tres grandes fases, pero con una serie de hilos conductores que se mantienen de principio a fin, como reconoce el propio Foucault cuando en su última época se dedica frecuentemente a estudiarse a sí mismo. Por supuesto que de los fundamentos de la metodología arqueológica se nos da cuenta en *La arqueología del saber* (1969), aunque nosotros estimamos que *Las palabras y las cosas* es la obra crucial para entender el sentido de toda esa concepción sobre el análisis de la cultura.

A vueltas con el tema de las dos grandes épocas, dice Ángel Gabilondo:

“La arqueología acaba siendo la genealogía que, en cierto sentido, ya era.” (*El discurso en acción*, pg.114)

El propio Gabilondo ofrece una interesante definición de arqueología en el sentido foucaultiano:

“...la historia de los objetos discursivos no debe hundirlos en la profundidad común de un suelo originario, sino que tiene que desplegar el nexo de las regularidades que rigen su dispersión.” (Op.cit., pg.92)

Por supuesto que autores como Fernández Martorell o Bolívar Botía, dado que se ocupan de Foucault por sus lazos con el estructuralismo, hacen mucho más caso de los conceptos típicos de la época arqueológica -como *episteme* o enunciado- que de la jerga más propia de la “época del poder”, que es la que en principio nos ocupa más directamente.

304. Una buena selección comentada de textos de Claude Levi-Strauss la realizó Catherine Backes-Clement en *Levi-Strauss, presentación y antología de textos*. Lo relevante del libro es el interés que hace veinticinco años puso una autora en encontrar en los textos de etnología de Levi-Strauss las claves para empezar a vislumbrar una problemática de género:

“...piedra angular generadora de toda estructura, de la Naturaleza y de la Cultura; ésta se aferra a una mediación fundamental, la *Mujer*, objeto de intercambio *cultural* que suscita *naturalmente* la discordia...” (Pg.9)

Para muestra vale un botón. Dice Levi-Strauss refiriéndose a las afinidades mitológicas entre distintos pueblos piel roja del Canadá:

“...en el origen puede haber una lucha entre dos aldeas o dos ciudades, lucha desencadenada como consecuencia de un adulterio; pero de la historia se abren varias posibilidades: el marido mata al amante de su mujer, los hermanos matan al amante de la hermana, o el marido mata a su mujer porque ella tenía un amante.” (Claude Levi Strauss, *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1982)

305. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*.

306. La presencia de los textos heideggerianos en Derrida es incuestionable. Preguntado por los puntos fundamentales en los que insistiría si tuviera que escribir un artículo sobre el lenguaje, dice Derrida:

“En resumen: 1) pensar (decir, escribir) el *logos* antes de estas oposiciones, antes de la voz y el significado (*phônê, sêmeineîn*); otra “historia de la filosofía”, leamos a Heidegger por ejemplo...” (Jacques Derrida, *El lenguaje*, en *Doce lecciones de filosofía*, pg. 31)

La relación con Heidegger es en cualquier caso percible en toda su obra, aunque en ocasiones parece menos intensa que la que guarda con Husserl. Respecto a Heidegger nos interesan *L'écriture et la différence* y *Marges de la philosophie*. También son interesantes las reflexiones sobre la lectura heideggeriana de Nietzsche en *Espolones, los estilos de Nietzsche*.

307. Umberto Eco, *Obra abierta*.

308. La idea de que la diseminación habita en el origen del sentido es atribuible en el pensamiento contemporáneo a la influencia de Nietzsche, y conviene leer a Foucault en *Nietzsche, la genealogía y la historia* para percatarse de la importancia de ese gesto filosófico, pero comparado con Heidegger, ni el propio Nietzsche llegó a pensar la *diapherein* originaria con una tan encarnizada profundidad. Lejos de dejarnos mecer en el aquietamiento de una identidad capaz de absorber la peligrosa energía de lo distinto, Heidegger nos dice que nuestra historia nace de un desplazamiento, de un acto de “sustracción”:

“La respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad, es el relato (*Sage*) de una vuelta (*Kehre*) dentro de la historia del ser. Puesto que a él le corresponde el cobijar que despeja, el Ser aparece a la luz de una sustracción ocultadora. El nombre de este de este despejamiento (*Lichtung*) es *aleteia*.” (Martin Heidegger, *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, pg.130)

Un breve pero profundo estudio de esa cuestión lo encontramos en el artículo que ya citamos de Manuel Jiménez, *Sujeto y predicado en Aristóteles y Heidegger*, que se muestra reacio a aceptar tranquilamente la asimilación que tradicionalmente se hace entre la tematización heideggeriana del *diapherein* constitutivo y las contemporáneas “teorías de la diferencia” de origen estructuralista. Refiriéndose a la manera en que estos autores leen la problemática filosófica que se desarrolla con el “platonismo” y, más concretamente, con el juicio apofántico, dice Jiménez:

“Desde el punto de vista de Foucault o de Derrida, esta forma aristotélica de hablar,(...) sucumbe al vuelco por el que lo supuestamente “mismo” se torna función de lo diferente; el centro y el origen lo ocupan no la identidad, sino una diferencia que causa un infinito quedar diferida toda presencia y toda mismidad.” (Pg. 2)

Tras explicar como se gestiona esta concepción en Derrida desde su teoría de la escritura frente a la “tradición logocéntrica”, concluye:

“Pero pese a todo lo sugerente que esto pueda ser y pese a todas las analogías que quepa establecer entre esto y lo que Heidegger dice, estoy convencido que esto tiene más bien poco que ver con Heidegger. Pues todo ello tiene como punto de partida, una teoría de la naturaleza del signo lingüístico, y nada en Heidegger depende de una teoría de este tipo. Todo lo que Heidegger dice se centra en la cuestión del ser veritativo, del *aletheuein*. Y como no hay propiamente una semántica estructuralista que propiamente compita con la tradición de lo que en un sentido muy lato podemos llamar semántica de la oración o semántica de la verdad, casi todas las afirmaciones que sobre el “decir algo de algo” se hacen desde la teoría estructuralista del signo, (cuando se miran desde esa semántica) parecen no consistir en otra cosa que en analogías, más bien vagas. Cuando ese procedimiento analogizante se estira demasiado, es decir, cuando se pretende que es el método único, o al menos el método que ha de prevalecer sobre cualquier otro método, pues cualquier otro se vería “cazado” por él, se convierte en no más que en un juego que acaba devorando a todo sin diferenciaciones porque, pese a la enfática afirmación de la diferencia, todo, sin diferencias ni matizaciones, y sin capacidad de diferenciación por parte del método, acaba siendo igual a todo.” (Pg.3)

Si no le entendemos mal, Jiménez está abriendo un frente polémico al cuestionar la asimilación -que nosotros mismos tendemos a hacer más o menos inconscientemente- entre la concepción del diferir tal y como se entiende en escritores de linaje estructuralista como Derrida, que tiene su origen en el modelo lingüístico de Ferdinand de Saussure, y la cuestión del *diapherein* constitutivo del sentido que trata Heidegger, por más que en el pensador alemán tampoco puede hablarse de la constitución del sentido más que desde el lenguaje. La posibilidad de desarrollar los espacios que abre este debate desborda completamente las pretensiones de nuestra investigación, aunque el que se cuestione la legitimidad de algunos puentes comúnmente aceptados -y que nosotros en algún caso hemos ido dando por supuestos a lo largo de nuestro trabajo- no llega a

hacernos pensar que Jiménez rechaza la posibilidad de presentar una tradición seguible de “pensamiento postmetafísico” y, si echamos la vista más atrás en la historia del pensamiento, “pensamiento de lo múltiple”, tal y como nosotros hemos defendido desde la introducción de esta tesis.

309. Jacques Derrida, *Posiciones*, pg. 12. Es uno de los primeros textos de Jacques Derrida que se publicaron en castellano. Se trata en realidad de una colección de entrevistas. A saber: *Implicaciones* (1976), con Henri Ronse, *Semilogía y gramatología* (1968) con Julia Kristeva, y *Posiciones* (1971) con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpeta.

310. En la compilación de Hal Foster en Kairós -*La posmodernidad*- Gregory Ulmer publica el artículo *El objeto de la poscrítica*, que trabaja con la convicción barthesiana de que desde Mallarmé ya no es posible separar literatura y crítica, o lo que es lo mismo, ya sólo hay “escritores”. A vueltas con la propuesta de Hayden White de que los historiadores en general -y concretamente los de la literatura- deberían tomar instrumentos del arte como base de su trabajo, es decir, ser de alguna manera impresionistas, expresionistas o surrealistas, Ulmer repone que la “poscrítica”, es decir el modelo crítico que inicia un linaje desde el modernismo hasta el estructuralismo, está precisamente constituida por la aplicación de los instrumentos del arte a las representaciones críticas:

“La cuestión de la poscrítica fue planteada por primera vez de esta manera por Roland Barthes en su réplica al ataque que Raymond Picard (el cual asociaba a Barthes con el dadaísmo) hizo contra su libro sobre Racine. Barthes explicó que los poetas modernistas, empezando por lo menos con Mallarmé, ya habían demostrado la unificación de poesía y crítica, que la misma literatura era una crítica del lenguaje y que la crítica carecía de “meta” -lenguaje capaz de describir o dar razón de la literatura. Barthes llegó a la conclusión de que las categorías de literatura y crítica ya no podían mantenerse separadas, que ahora sólo había *escritores*. La relación del texto escrito con su objeto de estudio debía concebirse no ya desde el punto de vista del sujeto-objeto, sino del sujeto-predicado (los autores y críticos se enfrentan al mismo material: el lenguaje, y el “significado” crítico es un “simulacro” del texto literario, una nueva “floración” de la retórica del texto literario)” (Pg.130)

No es difícil vislumbrar la figura de Jacques Derrida en la continuación de este proyecto iniciado por Barthes, de ahí que el artículo de Ulmer terminé convirtiéndose más bien en un trabajo sobre la deconstrucción, con alusiones también a Walter Benjamin, John Cage o Michel Serres.

311. La referencia es *Sade/Fourier/Loyola*.

312. Barthes siempre tuvo claro que la función que le interesaba en el crítico no era la de mostrar “la realidad de las cosas” o, mejor dicho, el sentido de la obra, sino los procesos de producción del significado: no ¿qué significa?, sino ¿cómo significa?:

“...tomar como meta moral no el desciframiento del sentido de una obra sino la *reconstrucción* de las reglas y restricciones de la elaboración de dicho sentido...El crítico no es responsable por la *reconstrucción* del mensaje de la obra sino sólo de su sistema, así como el lingüista no es responsable por descifrar el sentido de la oración sino de establecer la estructura formal que permite transmitir su sentido.” (Roland Barthes, *Ensayos críticos*, pgs.259,60)

Todavía más contundente es la explicación de la labor del semiólogo que ofrece uno de los más conspicuos biógrafos de Barthes:

“El modelo lingüístico deja al semiólogo una tarea clara: reconstruir el sistema de convenciones y distinciones

que permiten que un grupo de fenómenos tenga el significado que tiene para los miembros de una cultura.” (Jonathan Culler, *Barthes*, pgs. 83,4)

El intento de establecer una ortodoxia lo asumió Barthes en *Elements de Sémiologie*.(Consultar bibliografía)

313. Es curioso que Louis Althusser se planteara su trabajo como la construcción del discurso científico marxista, lo que implicaba purgarlo de sus residuos humanistas previos a *El Capital*, y que ello se asumiera por el propio autor como una reacción contra cierta “derechización” que se venía observando en el seno del marxismo, y de la cual serían culpables el marxismo cristianizado de Teilhard de Chardin y el humanismo de la Escuela de Francfort, Sartre y Gramsci. Todo para que finalmente el gran problema de la “intervención” althusseriana fuera el de sus posibles tendencias idealistas, aspecto que ya hemos tratado en el texto y en esta bibliografía al referirnos a la polémica con Michel Vadée, quien acusaba a Althusser de tomar a Bachelard para “confundir” el discurso materialista con peligrosos ramalazos idealistas. La idea central de Althusser es la de que Marx protagoniza una verdadera revolución teórica, todo un “corte epistemológico” que arrancaría del descubrimiento de un nuevo objeto teórico: el modo de producción. Curiosamente, “su discípulo” Michel Foucault negó ya ese extremo en un texto archiconocido y habitualmente citado de *Las palabras y las cosas*:

“En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real, se aloja sin dificultad, como una figura plena, tranquila, cómoda y ¡a fe mía! satisfactoria por un tiempo (el suyo), en el interior de una disposición epistemológica que lo acogió favorablemente (dado que es justo la que le dio lugar) y que no tenía a su vez el propósito de dar molestia ni, sobre todo, el poder de alterar en lo más mínimo ya que reposaba enteramente sobre ella. El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar.”(Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, pg.256)

Desde la modestia de un estudiante licenciado en el año 90, que no ha vivido las épocas en que el marxismo y la posibilidad de su revisión eran una cuestión de la vida cotidiana, la impresión que a uno le queda es que Louis Althusser es visto por la filosofía posterior una explosión fallida en la reciente historia del pensamiento, y no precisamente por lo que Vadée le achacaba en los setenta. John Lechte, en el capítulo que le dedica de su diccionario de pensadores contemporáneos, considera su obra como infructuosa en cuanto a valor emancipatorio:

“Aunque Althusser tiene algo importante que decir sobre la ideología en general, choca con lo que quiere decir como filósofo marxista preocupado por la explotación ¿Qué puede contarnos exactamente una teoría marxista de la ideología sobre la explotación? Casi nada, si en esto nos guiamos por Althusser, pese a que la ideología está inextricablemente unida a la reproducción del sistema. Gradualmente, empieza a comprenderse que quizá el mejor libro que Althusser escribió fue su autobiografía.” (*50 pensadores contemporáneos esenciales*, pg. 64)

Las obras clave para entender el pensamiento de Louis Althusser son *Pour Marx* y sobre todo *Lire le capital*. Nos interesó también *Curso de filosofía para científicos*. (Consultar bibliografía)

314. Cuando se habla de las influencias sobre Foucault se suele nombrar a Nietzsche, Heidegger, los estructuralistas, los epistemólogos, Bataille, Blanchot..., pero las biografías que hemos manejado suelen hacer mención de autores que, no siendo enormemente conocidos, influyeron sobre el pensador de Poitiers, seguramente porque con algunos de ellos tuvo un contacto directo. Es ésta una

dimensión del autor que no explotan suficientemente estudios como el de Dreyfuss y Rabinow, (Hubert L. Dreyfuss y Paul Rabinow, *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*) que hablan de cuatro etapas en Foucault -heideggeriana -arqueológica o cuasi-estructuralista, genealógica y ética- pero no contemplan la trayectoria vital del autor en cuanto a su militancia política, que sufrió importantes vaivenes, o a su relación con personajes de la vida intelectual francesa que le influyeron intensamente. Como demuestran los estudios de Didier Eribon y David Macey, es un error que conviene subsanar, ya que de lo contrario resulta más difícil comprender verdaderamente la obra de Foucault. Estos autores hablan con frecuencia del novelista y poeta francés Raymond Roussel, sobre el que escribió una de sus primeras obras, de Ludwig Binswanger, gracias al cual estuvo tentado de hacerse psicoanalista, del filósofo de las religiones Georges Dumezil, que John Lechte incluye en su lista de “cincuenta filósofos contemporáneos”, de Jean Hyppolite, Pierre Boulez, Robert Castel, Jean Barraqué, Claude Mauriac...

315. Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia, Foucault revoluciona la historia*, pg.200.

316. Maurice Blanchot, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, pg.20.

No es conveniente soslayar la influencia de Max Blanchot sobre Foucault. El artículo que citamos es en realidad un modo de homenaje a un autor de una generación posterior y al que reconocía haber tratado muy poco en lo personal. Sin embargo, Blanchot era consciente de la influencia que había tenido sobre la obra de Foucault, y no albergaba dudas sobre la enorme relevancia del autor que acababa de morir. Blanchot nació en 1907 y se dedicó siempre a la literatura, razón por la cual se le suele excluir injustamente de los diccionarios de pensadores contemporáneos. Siempre se negó a aceptar la reducción del objeto literario a explicaciones psicológicas o sociológicas, así como la posibilidad de agotar las significaciones del texto en el análisis. Filosóficamente, lo que nos interesa más de Blanchot es su anti-hegelianismo: no hay una homogeneidad implícita en el proceso histórico. Si acudió al famoso curso de Kojève sobre la dialéctica fue para terminar rechazando el legado hegeliano. Esta actitud se tradujo en la decidida voluntad de respetar la singularidad de la obra de arte por encima de esa presión institucional del arte que está siempre preparada para recibir la obra dentro de un marco preestablecido. En un razonamiento que recuerda mucho a la afirmación de Foucault en *Was ist Aufklärung* sobre el “dandismo” como la actitud de reinención permanente de la propia vida como distintivo del *ethos* moderno, o de Deleuze y Guattari cuando definen el quehacer filosófico como permanente creación de conceptos, Blanchot define la obra como permanente reinención de la escritura.

Respecto a sus obras hemos encontrado en castellano *La sentencia de muerte* (1948); *El espacio literario* (1955) o *La risa de los dioses*. Sobre el autor hay algunas obras sin traducir pero que merece la pena nombrar por el interés de las relaciones que establecen. De Timothy Clark: *Derrida, Heidegger, Blanchot: sources of Derrida's notion and practice of literature*; de Jane Gallop *Intersections: a Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*.

En cualquier caso, lo más interesante que se puede leer para calibrar la importancia de Blanchot en Foucault sería el artículo de éste titulado *El pensamiento del afuera*. No es una obra expresamente dedicada a Blanchot, pero sí es su referente principal, por delante de otros como Artaud, Bataille o Klossowski, autores que arrancando de los textos de Nietzsche navegarían en la ruta de una experiencia lingüística donde brillan los destellos del afuera. De ese “pensamiento del

afuera” Blanchot es pieza esencial. Dice Foucault:

“De este pensamiento, Blanchot tal vez no sea solamente uno más de sus testigos. Cuanto más se retire en la manifestación de su obra, cuanto más esté, no ya oculto por sus textos, sino ausente de su existencia y ausente por la fuerza maravillosa de su existencia, tanto más representa para nosotros este pensamiento mismo -la presencia real, absolutamente lejana, centelleante, invisible, la suerte necesaria, la ley inevitable, el vigor tranquilo, infinito, mesurado de este pensamiento mismo.” (Pg. 22)

317. Etienne Balibar, *Foucault y Marx, la postura del nominalismo*, en *Michel Foucault, filósofo*, pg.64.

318. P.Veyne, *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, pg.226.

319. En 1986, dos años después de la muerte de Foucault, Gilles Deleuze llamaba a su amigo “un nuevo archivista” y “un nuevo cartógrafo”.

El calificativo “archivista” lo identifica Deleuze con la época arqueológica. Dice Deleuze:

“Pues el archivista no elige las palabras, las frases y las proposiciones de base ni según la estructura ni según un sujeto-autor del que emanarían, sino según la simple función que ejercen en un conjunto: por ejemplo, reglas de internamiento en el caso del manicomio, o bien en el de la prisión; reglamentos disciplinarios en el caso del ejército, de la escuela.” (*Foucault*, pg. 43)

El término “geneólogo” que se le atribuye al Foucault del Poder es traducido en Deleuze como “cartógrafo”. En realidad, el segundo Foucault hace mapas, territorializa espacios que pervivían en el salvajismo de lo que no existe porque no está conceptualizado:

“A la historia de las formas, archivo, subyace un devenir de las fuerzas, diagrama. Pues las fuerzas aparecen en “toda relación de un punto a otro”: un diagrama es un mapa, o más bien una superposición de mapas. Y, entre un diagrama y otro, se extraen nuevos mapas. Al mismo tiempo, no hay diagrama que no implique, al lado de puntos que conecta, puntos relativamente libres o liberados, puntos de creatividad, de mutación, de resistencia; de ellos, quizá, habrá que partir para comprender el conjunto.” (Pg. 70,1)

320. Op.cit., pg.77.

321. A veces se apunta a la posibilidad de una conexión entre la primera obra de Bataille que sin duda Foucault leyó -*Historia del ojo* (1928)- y los planteamientos del pensador de Poitiers sobre la irreductibilidad de la mirada, del mirar al decir, de lo visible a lo enunciable, planteamientos que, a nuestro entender, blindan la filosofía foucaultiana frente a cualquier acusación de “reduccionismo lingüístico” como las que suelen recibir ciertos pensadores de inspiración heideggeriana o saussureana. (La obra casi al completo de Bataille se recoge en *Oeuvres complètes*, en París, Gallimard, 1970) A la muerte de Bataille en 1962 la revista *Critique* publicó *Hommege à Georges Bataille*, incluyendo aportaciones de autores tan reputados como Leiris, Blanchot y Klossowski, aunque destacaron sobre todo Barthes, con *La métaphore de l'oeil*, y Foucault con *Préface à la transgression*. Foucault completó su homenaje personal unos años después al escribir la introducción al primer volumen de las *Oeuvres complètes*, donde apostaba por la importancia creciente de su obra y le situaba como uno de los grandes escritores del siglo. En esos dos escritos Foucault introduce a Bataille en la senda de Nietzsche, al haber sido capaz de construir un “lenguaje de la transgresión”

que, a modo de “investigación sobre el límite”, consigue suplantar la retórica de la totalidad. Es en ese punto donde aparece la cuestión del ojo; su arrancamiento -que a nosotros nos hace pensar en *Un perro andaluz*, de Buñuel y Dalí-, equivale para Foucault al momento en que el filósofo pierde su posición soberana y la lengua cruza sus límites, va más allá de sí misma y accede a un lenguaje no dialéctico. Es insoslayable la importancia de la mirada en obras como *El nacimiento de la clínica*, donde se interpreta el descubrimiento médico como el momento en que el lenguaje entra allá donde la mirada se había quedado sin palabras.

322. La polémica con Jacques Derrida arranca de 1963, cuando éste -que se reconocía discípulo y admirador de Foucault- dictó en el Collège Philosophique su conferencia *Cogito y la Historia de la locura*, incluida posteriormente en *La escritura y la diferencia*. El tono de la conferencia es cercano al de *Oublier Foucault*: se arranca del reconocimiento de la maestría y la brillantez del texto foucaultiano -*La voluntad de saber* en el caso de Baudrillard, *Historia de la locura* en este caso- para a continuación, tras una densa “deconstrucción”, declarar a Foucault como un resorte más de un movimiento histórico -llámese logocentrismo o pensamiento de la producción- que el propio Foucault creía con sus escritos poder rebasar. La problemática que desata la polémica habría de ser objeto de una investigación que en la universidad española no sabemos si ha sido todavía seriamente acometida, quizá porque ello equivaldría a alentar una fractura entre dos pensadores que se prefiere posponer en favor de la que todos atendemos habitualmente: la que se da entre “los alemanes” -en concreto Habermas y Apel- y “los franceses” -en concreto Foucault, Derrida y Lyotard-. No por ello el tema deja de tener interés, entre otras cosas porque abre un punto de divergencia entre los dos filósofos que merece ser cuidadosamente estudiado.

No obstante, el epicentro de la crítica está en la pretensión foucaultiana de convertir la historia de la locura en la arqueología de un silencio, un intento que se autorrefuta, pues al loco sólo podría seguirse en su exilio o en su silencio; lo que hace Foucault es continuar hablando el lenguaje de la razón. Al final del artículo, Derrida sugiere la conveniencia de sustituir el modelo foucaultiano de análisis por el suyo:

“La relación entre razón, locura y muerte es una economía, una estructura de *différence* cuya originalidad irreductible debe respetarse.” (Pg. 95)

A nosotros nos llama particularmente la atención la corriente de rencor que aquel asunto generó en Foucault según algunos de sus biógrafos. No en vano, se ha descrito como un “asesinato simbólico del maestro”, una puñalada académica que acabó definitivamente con la amistad entre ambos. David Macey explica cómo Foucault tardó en responder, a pesar de la afrenta que suponía el hecho de haber estado presente en la conferencia:

“Tampoco respondió cuando se volvió a publicar en *L'écriture et la différence* tres años después. Este silencio continuado resulta enigmático, ya que era conocido por su intolerancia a las críticas. Una explicación parcial podía ser que la presencia de ambos en el consejo editorial de *Critique*, al que se unió Derrida en 1967, habría dado como resultado una tregua armada. Cuando llegó la respuesta en 1970, fue un ataque feroz, no sólo a la conferencia de 1963, sino también al deconstruccionismo de Derrida en conjunto. De hecho hay pocas referencias a Derrida en los escritos de Foucault y no son de cortesía.” (*Las vidas de Michel Foucault*, pg. 200)

Una alusión en la filosofía española a esta problemática la encontramos en un artículo de Francisco Vázquez García, *Ontología y crítica de la razón después de Foucault*. Vázquez advierte,

en el transfondo de todas las disparidades entre ambos autores, la presencia de una afinidad esencial:

“...tanto Derrida como Foucault cifran su crítica en una depuración laboriosa e incansable -descubrimiento del monótono e indecible juego de la metafísica de la presencia en un caso, nominalismo histórico en el otro- de todo concepto presentado como identidad en el origen, irrenunciable universal. ¿Qué puedo esperar si cualquier fundamento es una promesa siempre aplazada y toda actualidad un sucedáneo?; ¿qué puedo esperar si todo universal es carcomido al convertirse en arbitrario y pasajero acontecimiento?” (Pg. 264)

Esa afinidad “de entrada” sería solidaria de otra “epilógica”. Según Vázquez, el Foucault de las “prácticas de sí” articula un sólido discurso en la dirección de la libertad y la acción moral desde el estudio de los modos de constitución de sí mismo. En la misma línea, se refiere a ciertos escritos de Derrida contra el racismo en los que critica la perversión de la igualdad continuamente acaecida en la cultura occidental.

“El momento crítico, nominalista, percibido como “relativista”, que da fuerza a los trabajos de Foucault y Derrida, no sería sino una fase necesaria de negatividad, de enajenación, de alienación, para llegar a un universalismo ético más autoconsciente de sus límites, menos dogmáticamente autosatisfecho.” (Pg. 267)

El punto de vista de Vázquez está directamente asociado al del influyente libro de Richard Boyne *Derrida and Foucault: the other side of Reason*.

Otra visión del tema Derrida-Foucault que nos llamó la atención fue la aportada por A. Callinicos, marxista para el que la diferencia existente entre estos dos autores es la que se da entre una rama despolitizada y otra comprometida del postestructuralismo francés, o lo que es lo mismo, entre lo que denomina textualismo y la genealogía foucaultiana. Para Callinicos, la fractura -y acusa a los seguidores norteamericanos del posestructuralismo de no saber reconocerla- se abre en el punto en que Foucault define el *dispositif* de poder como un conjunto radicalmente heterogéneo donde entran lo que son discursos y lo que no lo son, lo dicho y lo no dicho. Como en algún momento hemos apuntado, la superación en Foucault de la galaxia estructuralista es lo que precisamente le fue apartando de Derrida, quien nunca ha abandonado del todo la órbita saussureana, lo que a ojos de Foucault le ha hecho estancarse en el reduccionismo lingüístico. Dice Andreas Huyssen:

“La teoría francesa de los años 60 y 70 nos ha ofrecido unos excitantes fuegos de artificio que iluminan un segmento crucial de la trayectoria del modernismo, pero como auténticos fuegos de artificio, después de caer la noche. Esta opinión la defiende nada menos que Michel Foucault quien, a finales de los años 70, criticó su propia fascinación anterior por el lenguaje y la epistemología como un proyecto limitado de una década anterior.” (A. Huyssen, *Cartografía del postmodernismo*, pg. 235)

Pero volvamos a Callinicos para quien el diálogo entre marxismo y estructuralismo empieza a ser fluido en lo que ambos tienen de superación del humanismo y de la concepción del sujeto como centro productor de los significados. Si se obtura cuando la línea de Levi-Strauss tiende a reducir la historia a mera contingencia por la vía de explicar los fenómenos sociales desde una matriz invariable en el tiempo, ahí irrumpe el posestructuralismo para reivindicar la primacía del juego de las diferencias. El problema viene entonces, pero es con Derrida y no con Foucault:

“A partir de este punto marxismo y textualismo se separan. Su diferencia crucial podría ser expresada negativamente: el marxismo niega que los discursos sean autónomos. Tendré mucho más que decir al respecto más adelante, pero permítaseme indicar aquí brevemente las dos cosas que esto significa: primero, nuestra habla tiene referentes extra-discursivos; segundo, entre estos referentes están las prácticas sociales parcialmente constitutivas de

discurso. Estas dos tesis podrían ser llamadas realismo y contextualismo, respectivamente.”(Callinicos, pg. 267)

Esta fractura da lugar siempre según Callinicos a algunas actitudes lamentablemente equívocas con respecto a Foucault:

“La genealogía de Foucault es utilizada como un palo nietzschano con el que pegar al marxismo, sin ninguna referencia a su ataque a Derrida o su desprecio normalmente expresado por teorías que se centran en la significación.” (Ibidem)

Ya conocemos el corazón del problema: la pretensión realista-atomista o subjetivista de buscar un referente extradiscursivo en la elaboración de cualquier teoría de la significación, es decir, la idea de que cada palabra tiene sentido por su relación con un objeto, se desmorona ante la tesis saussuriana de que las palabras no significan sino por su relación con otras palabras, y no por su referente objetual o por derivar de un sujeto constitutivo. Lo difícil es aceptar que todo intento de sostener todavía un concepto de referencia esté condenado a la etiqueta de “sustancialismo”, “metafísica de la presencia” y similares. La defensa del contextualismo se basa justamente para Callinicos en la conveniencia de investigar el sentido de las expresiones desde la base de su entorno social y cultural. La proliferación infinita de un sistema lingüístico autogenerado o sin referente extradiscursivo que defienden los saussurianos no se avendrá jamás con este planteamiento que Foucault sí aceptó. Lo difícil es entonces convencer de algo a los textualistas: cuando alguien niega la autonomía del discurso les parece que están negando su especificidad. Por eso para ellos la ciencia y la filosofía deben ser tratados como “géneros literarios”. Dice Callinicos:

“El textualismo es así la venganza tardía de los sofistas por la derrota que sufrieron a manos de Sócrates y Platón.(...) A pesar de su invocación a Nietzsche, el textualismo no está interesado en la relación del discurso con formas de poder social.” (Callinicos, pg. 283)

Y continúa:

“El proyecto del textualismo, sin embargo, es diferente. No consiste en reconocer y explorar las consecuencias de la genuina heterogeneidad de discursos, sino en establecer una nueva metanarrativa. La filosofía va a ser destronada y reemplazada por la crítica literaria textualista. Ahora los discursos estarán supervisados por el discurso maestro, sin establecer su verdad o falsedad, sino más bien para exponer su retórica.”(Callinicos, pg. 282)

La conclusión final de Callinicos a esta polémica es completamente favorable a los “contextualistas”, entre los que, además de a Foucault, sitúa a Bakhtin o a Ginzburg:

“La multiplicidad de significados, así, proviene no de la inestabilidad constitutiva del lenguaje, de sus carencias internas generadoras de un interminable proceso auto-deconstructivo, sino de la función del discurso como un campo de fuerzas producido por la interacción de los intereses extradiscursivos antagonistas en su seno.” (Pg. 279,80)

Y concluye:

“Si la idea aquí es que *cualquier* contextualización del discurso debe hacer imposible su comprensión en su especificidad, entonces se cae en una falacia.”(pg. 281)

323. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pg.113.

“Le pouvoir est partout; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout.” (*La volonté de savoir*, pg.

122)

324. Michel Foucault, *Cuestiones a Michel Foucault sobre la geografía, en Microfísica del poder*, pg. 119.

“Il y aurait un schématisation à éviter -schématisation que d'ailleurs on ne trouve pas chez Marx lui-même, qui consiste à localiser le pouvoir dans l'appareil d'État, et à faire de l'appareil d'État l'instrument privilégié, capital, majeur, presque unique du pouvoir d'une classe sur une autre classe. En fait, le pouvoir dans son exercice va beaucoup plus loin, passe par des canaux beaucoup plus fins, est beaucoup plus ambigu, parce que chacun est au fond titulaire d'un certain pouvoir et, dans cette mesure, véhicule le pouvoir. Le pouvoir n'a pas pour seule fonction de reproduire les rapports de production. Les réseaux de la domination et les circuits de l'exploitation interfèrent, se recourent et s'appuient, mais ils ne coïncident pas.” (*Questions à Michel Foucault sur la géographie*, pg.35, en *Dits et écrits*, III)

325. Foucault, *El orden del discurso*, pg. 20,1.

“Entre Hésiode et Platon un certain partage s'est établi, séparant le discours vrai et le discours faux; partage nouveau puisque désormais le discours vrai n'est plus le discours précieux et désirable, puisque ce n'est plus le discours lié à l'exercice du pouvoir. Le sophiste est chassé.” (*L'ordre du discours*, pgs. 17,8)

326. Jürgen Habermas, *Cuestiones y contracuestiones*. En *Habermas y la modernidad*, pg. 312.

A pesar de esta crítica, en la línea de la que ya conocemos de *El discurso filosófico de la modernidad* o del artículo *La modernidad, un proyecto inacabado*, al que ya nos referiremos, Habermas niega en una nota a pie de página el haber llamado “neoconservadores” a estos filósofos, al menos en el sentido en que tal calificativo se entiende usualmente:

“Nunca he utilizado el término “neoconservador” en este aspecto. Comparé en efecto, de paso, la crítica de la razón en Foucault y Derrida a los *jóvenes conservadores* de la República de Weimar. Generalmente se incluyen en este grupo a Hans Freyer, Arnold Junger y Carl Schmidt. Ellos adoptan de Nietzsche del gesto radical de una ruptura con la modernidad y una renovación revolucionaria de las energías premodernas, retrocediendo muy a menudo a tiempos arcaicos. Como cualquier comparación, posee su lado débil, pero el contexto alemán ilumina, en efecto, las afinidades intelectuales que, a pesar de las posturas políticamente contrarias, surgen de la autoridad de Nietzsche.” (Pg. 312)

En este mismo libro -*Habermas y la modernidad*- el propio Habermas publica un artículo titulado *El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas*. En ese artículo se establece una relación de doctrinas entre autores como Daniel Bell, Carl Schmitt o Arnold Gehlen, y sólo se nombra al final a “los franceses”, aunque se hace de forma inequívoca:

“El rechazo de la modernidad cultural y la admiración por la modernidad capitalista corroborará un antimodernismo general que está dispuesto a tirar todo por la borda. Si la modernidad no tiene nada que ofrecer junto a las alabanzas de la apologética neoconservadora, podría entenderse por qué la juventud intelectual actual está volviendo (a través de Derrida y Heidegger) a Nietzsche, intentando salvarse en los caracteres portentosos del culto, rejuvenecimiento de un joven conservadurismo que no está todavía distorsionado por el compromiso.” (Pg. 152)

327. Michel Foucault, *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*, en *Hermenéutica del sujeto*, pgs. 137, 8.

“Je m'intéresse bien à ce que fait Habermas, je sais qu'il n'est pas du tout d'accord avec ce que je dis -moi je suis un peu plus d'accord avec ce qu'il dit-, mais il y a cependant quelque chose qui me fait toujours problème: c'est

lorsqu'il donne aux relations de communication cette place si importante et, surtout, une fonction que je dirais "utopique". L'idée qu'il pourra y avoir un état de communication qui soit tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs ne paraît de l'ordre de l'utopie. C'est précisément ne pas voir que les relations de pouvoir ne sont pas quelque chose de mauvais en soi, dont il faudrait s'affranchir; je crois qu'il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'éthos, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec de soi comme pratique de la liberté." (*L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et écrits, IV*, pgs. 726,7)

328. Richard Rorty, *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*. En *Habermas y la modernidad*, pgs. 270,1.

329. R.Rorty, *Identidad, moral y autonomía privada*. En *Michel Foucault, filósofo*, pg.328.

330. *Ibidem*.

Entre los dos artículos de Rorty citados median unos cinco años, y entre uno y otro se aprecia un moderado viraje en la consideración de la obra foucaultiana -¿quizá a raíz de la muerte del propio Foucault?-. En los dos casos parece considerar atrayente la actitud de rechazo del pensador francés hacia los universales antropológicos. Sin embargo, en el primer artículo Rorty parece dispuesto a dar fácilmente la razón a Habermas en eso de que los pensadores como Foucault -y como Deleuze, y como Lyotard- no ofrecen bases teóricas a la sociedad para tomar una dirección y no otra. Son por tanto pensadores neoconservadores en el sentido de que asfixian la esperanza emancipatoria. Por contra, en el artículo de 1988 se muestra más dispuesto a admitir que Foucault ha ofrecido un análisis de la relación histórica entre la razón instrumental o dominio técnico de la naturaleza y el dominio del hombre mucho más profundo que el que en sus sucesivas etapas ha acometido la Escuela de Francfort. Sin embargo, Rorty nunca superará la sensación de que el concepto clave -el poder- aparece siempre en Foucault investido de una fatal indiferenciación. Curiosamente, hace alusión a esa problemática justo cuando se sitúa al lado de Habermas para declararse "liberal reformista", por oposición al "anarquismo" de Foucault:

"...nosotros, liberales reformadores, pensamos que el trabajo de Foucault está penetrado por la ambigüedad representada por dos acepciones de la palabra "poder": una es en realidad un término despectivo y la otra es un término neutro, descriptivo. En su primer sentido, para citar una vez más a Taylor, *el poder* pertenece a un campo semántico del cual no se puede excluir ni la *verdad* ni la *libertad*. En su segundo sentido, el vocablo tiene esa vacuidad que Nietzsche, en sus peores momentos, daba a la expresión *Wille zur Macht*. En esta acepción cualquier estudio sobre cualquier objeto (ya se trata de relaciones químicas o matemáticas, ya se trate del juego de ajedrez o de instituciones sociales) será un estudio de las *estrategias de poder* así como será un estudio de la *explotación de las posibilidades estructurales*. Estas dos expresiones parecen tan resonantes porque son vacuas." (*Identidad...*, pg.325)

331. Mark Poster, *Foucault, el presente y la historia*, en *Michel Foucault, filósofo*, pg.308.

332. Maurice Florence, *Foucault, Michel, 1926 (-1984)*. Florence es en realidad el seudónimo bajo el que se ocultan Foucault y el que fuera su secretario François Ewald, lo que da idea de la querencia de Foucault por los juegos de confusión de identidad. Está extraído de *Le Dictionnaire des philosophes*, París, PUF, 1981, vol. I, pgs. 942-944, con traducción de Salomé Ramírez, aunque en la bibliografía general tenderemos a remitir todos los artículos y entrevistas de Foucault a la recopilación de *Dits et écrits*, con la que la Fundación Michel Foucault ha venido a solucionar

muchos problemas de fuentes a los investigadores.

333. *Ibidem*.

334. Michel Foucault, *Was ist Aufklärung*, pg.10.

“De Hegel à Horkheimer ou à Habermas, en passant par Nietzsche ou Max Weber, il n’y a guère de philosophie qui, directement ou indirectement n’ait été confrontée à cette même question: quel est donc cet événement qu’on appelle *l’Aufklärung* et qui déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd’hui? Imaginons que la *Berlinische Monatsschrift* existe encore de nos jours et qu’elle pose à ses lecteurs la question: “Qu’est-ce que la philosophie moderne?; peut-être pourrait-on lui répondre en écho: la philosophie moderne, c’est celle qui tente de répondre à la question lancée, voilà deux siècles, avec tant d’imprudence: *Was ist Aufklärung?*” (*Was ist Aufklärung*, en *Dits et écrits IV*, pgs. 562,3)

335. *Op.cit.*, pg.16.

“La modernité se distingue de la mode qui ne fait que suivre le cours du temps; c’est l’attitude qui permet de saisir ce qu’il y a d’*héroïque* dans le moment présent. La modernité n’est pas un fait de sensibilité ou présent fugitif: c’est une volonté d’*heroiser* le présent.” (Pg. 569)

336. *Op.cit.*, pg.18.

“...sur l’ascétisme du dandy qui fait de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une oeuvre d’art. L’homme moderne, pour Baudelaire, n’est pas celui qui part à la découverte de lui-même. Cette modernité ne libère pas l’homme en son être propre; elle l’astreint à la tâche de s’élaborer lui-même.” (Pg. 571)

337. *Op.cit.*, pg.21.

“Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s’agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme de franchissement possible.” (Pg. 574)

338. *Op.cit.*, pg. 22.

“Ce qui, on le voit, entraîne pour conséquences que la critique va s’exercer non plus dans la recherche des structures formelles qui ont valeur universelle, mais comme enquête historique à travers les événements qui nous ont amenés à nous constituer à nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons, persons, disons. En ce sens, cette critique n’est pas transcendentale, et n’a pas pour fin de rendre possible une métaphysique: elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode.” (Pg. 574)

339. *Op.cit.*, pg.23.

“...à se borner à ce genre d’enquêtes ou d’épreuves toujours partielles et locales, n’y a-t-il pas risque à se laisser déterminer par des structures plus générales dont un risque de n’avoir ni la conscience ni la maîtrise? À cela deux réponses. Il est vrai qu’il faut renoncer à l’espoir d’accéder jamais à un point de vue qui pourrait nous donner accès à la coïncidence complète et définitive de ce qui peut constituer nos limites historiques. Et, de ce point de vue, l’expérience théorique et pratique que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée, déterminée et donc à recommencer.

Mais cela ne veut pas dire que tout travail ne peut se faire que dans le désordre et la contingence.” (Pg. 575)

340. Op.cit., pg.25.

“Beaucoup de choses dans notre expérience nous convainquent que l'événement historique de l'Aufklärung ne nous a pas rendus majeurs; et que nous ne le sommes pas encore.” (Pg. 577)

341. Op.cit., pg.24.

“Comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations de pouvoir?” (Pg. 576)

342. Maurice Florence, *Foucault, Michel. 1926-(1984)*, pgs. 5,6.

343. Roger Chartier, *Foucault lector de Foucault*, pg.16.

344. Ibídem.

345, Florence, pgs 7,8.

346. Michel Foucault, *El orden del discurso*, pgs. 67,8.

“La par généalogique de l'analyse s'attache en revanche aux séries de la formation effective du discours: elle essaie de le saisir dans son pouvoir d'affirmation, et j'entends par là non pas un pouvoir qui s'opposerait à celui de nier, mais le pouvoir de constituer des domaines d'objets, à propos desquels on pourra affirmer ou nier des propositions vraies ou fausses.” (*L'ordre du discours*, pgs. 71,2)

347. Op.cit., pg. 21.

“Tout se passe comme si, à partir du grand partage platonicien, la volonté de vérité avait sa propre histoire, que n'est pas celle des vérités contraignantes: histoire des plans d'objets à connaître, histoire des investissements matériels, techniques, instrumentaux de la connaissance.” (Pg. 19)

348. Foucault, *Vigilar y castigar*, pg.29.

“Le pouvoir disciplinaire en effet es un pouvoir qui, au lieu de soutirer et de prélever, a pour fonction majeure de *dresser*; ou sans doute, de dresser pour mieux prélever et soutirer davantage. Il n'enchaîne pas les forces pour les réduire; il cherche à les lier de manière, tout ensemble, à les multiplier et à les utiliser (...) La discipline *fabrique* des individus; elle est la technique spécifique d'un pouvoir qui se donne les individus à la fois pour objets et pour instruments de son exercice. Ce n'est pas un pouvoir triomphant qui à partir de son propre excès peut se fier à sa surpuissance; c'est un pouvoir modeste, soupçonneux, qui fonctionne sur le mode d'une économie calculée, mais permanente.” (*Surveiller et punir*, pg. 172)

349. Ángel Gabilondo, *El discurso en acción*, pg.152.

350. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, pg.175.

“Sous la douceur accrue des châtements, un peut donc repérer un déplacement de leur point d'application; et à travers ce déplacement, tout un champ d'objets récents, tout un nouveau régime de la vérité et une foule de rôles jusque-là inédits dans l'exercice de la justice criminelle. Un savoir, des techniques, des discours “scientifiques” se forment et s'entrelacent avec la pratique du pouvoir de punir.” (Pg. 27)

351. Op.cit., pg.310.

“Avec cette nouvelle économie du pouvoir, le système carcéral qui en est l’instrument de base a fait valoir une nouvelle forme de *loi*: un mixte de légalité et de nature, de prescription et de constitution, la norme. De là toute une série d’effets: la dislocation interne du pouvoir judiciaire ou du moins de son fonctionnement; de plus en plus une difficulté à juger, et comme une honte à condamner; un furieux désir chez les juges de jauger, d’apprécier, de diagnostiquer, de reconnaître le normal et l’anormal, et l’honneur revendiqué de guérir ou de réadapter. De cela, inutile de faire crédit à la conscience bonne ou mauvaise des juges, pas même à leur inconscient (...) Le réseau carcéral, sous ses formes compactes ou disséminées, avec ses systèmes d’insertion, de distribution, de surveillance, d’observation, a été le grand support, dans la société moderne, du pouvoir normalisateur.” (Pgs. 310,1)

352. Op.cit., pg.283.

“...au grouillement imprécis d’une population pratiquant un illégalisme d’occasion qui est toujours susceptible de se propager (...) on substitue un groupe relativement restreint et clos d’individus sur les quels on peut effectuer une surveillance constante.” (Pg. 283)

353. Op.cit., pgs. 283,4.

“Or cet illégallime concentré contrôle et désarmé est directement utile. Il peut l’être para rapport à d’autres illégallismes : silé à côté d’eux replié sur ses propres organisations internes, voué à une criminalité violente dont les classes pauvres sont souvent les premières victimes, investi de toute part par la police, exposé à des longues peines de prison, puis à une vie définitivement “specialisée”, la delinquence, ce monde autre, dangereux et souvent hostile, bloque ou du moins maintient à un niveau assez bas les pratiques illégalistes courantes (petits vols, petites violences, refus ou détournements quotidiens de la loi), il les empêche de déboucher sur des formes larges et manifestes, un peu comme si l’effet d’exemple qu’on demandait autrefois à l’éclat des supplices, on le cherchait maintenant moins dans la riqueur des punitions, que dans l’existence visible, manquée, de la delinquance elle-même: en se différenciant des autres illégallismes populaires, la délinquance pèse sur eux.” (Pg.283)

354. Ya nos referimos en su momento a la influencia de Marcel Mauss en Baudrillard. A Mauss se le sitúa frecuentemente en la trinchera del “primer estructuralismo” junto a autores como Bataille o Bachelard, es decir, junto a aquellos que de alguna manera pensaron en contra de las explicaciones esencialistas del conocimiento y la sociedad que se derivaban de la fenomenología y, a su manera, del positivismo. Tal cosa equivalía ya a plantear desde la antropología, la epistemología, la crítica literaria o el psicoanálisis la necesidad de ofrecer de los fenómenos explicaciones basadas en lo relacional o diferencial. En cuanto a la relación con la obra de Foucault, no está basada como en Baudrillard en los temas relativos al regalo y el intercambio en las sociedades primitivas, sino más bien al de las técnicas corporales. A juicio de Foucault, Marcel Mauss tuvo el acierto de corregir la visión tradicional, que hablaba de “técnicas” sólo cuando había instrumentos de por medio. Para Mauss existen técnicas corporales, sólo que son técnicas sin instrumentos, y además han existido siempre. En la misma medida en que se le pide al cristiano que se arrodille a meditar, cualquier acto simbólico está acompañado de técnicas del cuerpo, las cuales forman parte indisoluble del ritual. No reconocer esta conexión es ridículo, sin embargo el índice onomástico de la extensa biografía de Didier Eribon (Casi quinientas páginas) no reconoce ni una sola alusión a este autor.

355. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pg.179.

“...le pouvoir parle *de* la sexualité et *a* la sexualité; celle-ci n’est pas marque ou symbole, elle est objet et cible. Et ce qui fait son importance, c’est moins sa rareté ou sa précarité que son insistance, sa présence insidieuse, le fait qu’elle est partout à la fois allumée et redoutée. Le pouvoir la dessine, la suscite et s’en sert comme la sens proliférant

qu'il faut toujours reprendre sous contrôle pour qu'il n'échappe point; elle est un *effet* à valeur de sens." (Pgs. 194, 5)

356. Op.cit., pg.18.

"... comment et pourquoi *le* pouvoir a-t-il besoin d'instituer un savoir du sexe? (Pg.128)

357. Gilles Deleuze, *Foucault*, pg.55.

358. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pg. 69.

"Si la généalogie pose à son tour la question du sol qui nous a vu naître, de la langue que nous parlons ou des lois qui nous régissent, c'est pour mettre au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité." (*Dits et écrits II*, pg.154)

359. Maite Larrauri, *Anarqueología*, pg.105.

360. Op.cit., pg. 104.

361. Paul Veyne, *El último Foucault y su moral*, pg. 54.

362. Germán Cano, *Nietzsche y Foucault. La exploración genealógica como condición de posibilidad de nueva historia*, pg.69. Este joven autor es uno de los más valiosos estudiosos de las filosofías del poder que conocemos. Recientemente ha publicado *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*.

363. Op.cit., pg.70.

364. Op.cit., pgs. 67,8.

365. Op.cit., pg. 68.

366. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pg.29.

"La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire: elle inquiète ce qu'on percevait immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni, elle montre l'hétérogénéité de ce qu'on imaginait conforme à soi-même." (Pg. 142)

367. Paul Veyne, *Foucault revoluciona la historia*, pg.238.

368. Germán Cano. *Nietzsche y Foucault. La exploración genealógica como condición de posibilidad de nueva historia*, pg.75.

369. Michel Foucault, *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*, pg.142.

"Cette tâche a toujours été une grande fonction de la philosophie. Dans son versant critique -j'entends critique au sens large-, la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau et sous quelque forme qu'ils se présentent -politique, économique, sexuelle, institutionnelle. Cette fonction critique de la philosophie dérive, jusqu'à un certain point, de l'imperatif socratique: "Occupe-toi de toi-même", c'est-à-dire: "Fonde-toi en liberté, para la maîtrise de toi." (*Dits et écrits, IV*, pg.729)

370. No hay duda de que la idea que nos hemos ido haciendo respecto a la opinión habermasiana de autores como Foucault proviene de los capítulos IX y X de *El discurso filosófico de la modernidad*. Decir que tal cosa nos aleja completamente de la verdadera visión habermasiana sería tan erróneo como suponer que tal visión no ha evolucionado en absoluto y que Foucault le sigue pareciendo sin más un “neoconservador”. Etiquetas al margen, lo que Habermas decía de Foucault en 1985 no está muy lejos de lo que distintos autores han dicho del autor francés. En última instancia todo aboca hacia la carencia de fundamentación racional y, por consiguiente, de poder normativizador:

“La presunta objetividad del conocimiento se ve entonces puesta en cuestión por el involuntario presentismo de una historiografía que permanece ligada a su situación de partida; por el inevitable relativismo de un análisis referido al presente que ya sólo puede entenderse a sí mismo como una empresa práctica dependiente del contexto; y por el arbitrario partidismo de una crítica que no puede dar razón de sus fundamentos normativos.” (*El discurso filosófico de la modernidad*, pg. 331)

Como tantos otros que han cuestionado la omnipresencia del poder foucaultiano, noción-fuerza que, a base de aparecer en todas partes, se termina convirtiendo en un *Deus ex machina* que lo explica todo porque no explica nada, Habermas deslegitima el discurso correspondiente a esa noción porque conduce al callejón sin salida de la autorreferencialidad:

“El sentido de las pretensiones de validez estriba, pues, en los efectos de poder que tienen. Más, por otra parte, este supuesto fundamental de la teoría del poder es autorreferencial; si es cierto, no puede menos de destruir también la base de validez de las investigaciones que inspira.” (Op.cit., pg.334)

Nos sentimos inclinados ante estas imputaciones a ofrecer la misma respuesta que en su momento dieron Veyne, Blanchot o el propio Foucault: son ganas de sufrir por nada. Es decir, se parte del principio de que es precisa una instancia universal y normativa desde la que fundamentar el discurso crítico y, si ésta no aparece, entonces se acusa al discurso de autorreferencialidad, relativismo, paradoja del mentiroso o cualquier cosa por el estilo. No se advierte que es justamente esa necesidad lo que autores como Foucault están -con éxito o sin él- intentando cuestionar. Por otra parte, se acepta con demasiada naturalidad la hipótesis de la indiferenciación del concepto foucaultiano de poder, normalmente con argumentos similares a los que se utilizan cuando se critica la presencia del *Sein* en los textos heideggerianos. (Ver *Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault*, de Hubert L.Dreyfuss, en la recopilación *Michel Foucault, filósofo*) Creemos que, basándose en una entrevista hecha a Foucault poco antes de morir en la que consideraba a Heidegger como “el filósofo esencial”, Dreyfuss sobreestima la presencia de su pensamiento en los textos foucaultianos. Nos parece sugerente la hipótesis que asimila el carácter del Ser como *Lichtung*, que lejos de funcionar como instancia fija comparece como “apertura de posibilidades”, con el poder foucaultiano, que tampoco se entiende en el sentido sustancialista cartesiano o en el hegeliano como proceso, ni siquiera como “fuerza” (pg. 89) Sin embargo, y pese a que no discutimos la existencia de lazos intelectuales entre ambos pensadores, estamos lejos de aceptar una asimilación entre ambos conceptos llevada más allá de lo razonable. Mientras el *Sein*, tomado en el sentido del *Poema* de Parménides, se presenta como lo indefinible, el Poder en Foucault no hace otra cosa que ser sistemático objeto de análisis. Lo explica Jorge Álvarez Yágüez, aunque no renuncia a dejar abierta la sospecha razonable:

“Consciente del problema, Foucault introdujo sucesivas precisiones al objeto de acotar lo más claramente

posible la dimensión “poder”. Han quedado expuestas: distinguimos entre los “efectos de poder” (“efectos inmediatos”) que se derivan de una relación social y formas más diferenciadas del mismo (“condiciones internas”), tal como se contempla en la descripción foucaultiana de los dispositivos disciplinarios; la diferencia entre “estrategias de lucha” y “relaciones de poder”; entre relaciones de poder y “dominación”; la lógica característica del poder, frente a otras formas de racionalidad, técnica o comunicativa...La pregunta es si tales distinciones son suficientes.”(*Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*)

Además de las otras obras clave de Jurgen Habermas, nombradas en infinidad de bibliografías, queremos reseñar trabajos realizados en España sobre este autor. Por ejemplo, junto a *El neo-conservadurismo de los posmodernos*, que ya hemos citado, nos encontramos también de José María Mardones, un autor fiel a Habermas en toda la extensión del término, *El comienzo de la teoría crítica. La teoría de la acción comunicativa de J.Habermas*, otro artículo. Como trabajo más extensos resulta interesante como estudio general sobre la Escuela de Francfort *Crítica y utopía. La escuela de Francfort*, de Adela Cortina y con prólogo de Javier Muguerza, donde se afronta el denso problema de los lazos entre las dos generaciones de francfortianos. Más en concreto sobre Habermas, de E.Menéndez Ureña, *La teoría crítica de la sociedad de Habermas*. Traducido al castellano encontramos una exposición calificada por el propio Habermas como excelente: de Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jurgen Habermas*.

371. Karl-Otto Apel, *El desafío de la crítica total de la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad*, pg.4. Corresponde a una conferencia pronunciada en 1988 en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia. La traducción es de Manuel Jiménez.

372. Jurgen Habermas, *La modernidad, un proyecto incompleto*. En Hal Foster, *La posmodernidad*, pg.34.

373. Op.cit., pg.35.

374. José María Mardones, *El neoconservadurismo de los posmodernos*, de *En torno a la posmodernidad*, pg.22.

375. Richard Rorty, *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*, en *Habermas y la modernidad*, pgs. 270,1.

376. Jurgen Habermas, *Cuestiones y contracuestiones*, pg. 312.

377. Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, pg.109.

Creemos haber justificado suficientemente en el texto el porqué de la elección de Hilary Putnam. Hubiéramos -acaso parezca que incluso debiéramos- haber escogido a Habermas para articular un discurso de crítica a ese francófono “asalto a la razón” que, proveniente de la lectura de Nietzsche y Heidegger, aboca al nihilismo o al conservadurismo, con Foucault, Lyotard y Derrida como protagonistas estelares. Es desde luego un tópico, pero desarrollar la rivalidad filosófica entre Habermas y Foucault nos parece objeto de otra tesis, o mejor, de muchas tesis, algunas de las cuales por cierto ya han sido hechas. Sin embargo, en un apartado bautizado como “crítica a la crítica total de la razón”, nos parecía demasiado académicamente punible dejar sin tan siquiera nombrar a

quienes han acuñado tal terminología, Apel y Habermas, aún a sabiendas de tan sólo podríamos presentar epidérmicamente el estado de la cuestión. Por supuesto, Putnam es algo más que el autor de *Razón, verdad e historia*. Influidado desde joven por Kripke, se opuso siempre al fundamento de realismo ingenuo que está a la base de la verificación neopositivista. Frente a la tradición del “realismo externo”, defendió un “realismo interno” que, desde influencias kantianas, trató de mantener la relevancia del concepto de verdad sin caer en el relativismo ni sucumbir a las pretensiones imperialistas del concepto de verdad formal derivado de Frege. El interés mostrado por el segundo Wittgenstein y su creciente consideración de la figura de Habermas hacen que con frecuencia se le sitúe junto a Davidson como uno de los grandes renovadores de la tradición filosófica anglosajona, que -como sabemos- es de linaje analítico. En castellano, además de la obra que nos ocupa, nos encontramos *Representación y realidad, Las mil caras del realismo y Cómo renovar la filosofía*. (Ver bibliografía)

378. Op.cit., pgs. 19, 20.

379. Op.cit., pg. 58.

380. Op.cit., pg. 61.

381. El hecho de estar tratando con Putnam de forma relativamente profusa no nos permite eludir completamente la conveniencia de enlazar su pensamiento con el linaje de la filosofía analítica. Según Ignacio Izuzquiza (*Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*, pgs 54-56, *La filosofía anglosajona*, y pgs 94-105. *Lenguaje, experiencia y conocimiento. De Quine a Davidson*), esa tradición termina siendo “anglosajona”, por oposición a una filosofía continental que se bifurcaba en dos grandes estilos: el alemán y el francés. Y lo es fundamentalmente porque, si bien Frege era alemán, el austriaco Wittgenstein estudió y fue profesor en Cambridge -al parecer aconsejado por el propio Frege- mientras que autores clave del Círculo de Viena como Reichenbach o Carnap acabaron emigrando a Estados Unidos con el nazismo. No sembraron sobre terreno salvaje porque ya se jugaba con la influencia de Moore y Russell, por no remontarnos a Hume, Locke o incluso Ockam. De ahí arranca una fecunda línea de investigación sobre la lógica y el análisis del lenguaje, con figuras tan relevantes como los del “Grupo de Oxford”, Strawson y Austin, creador este último de la influyente teoría de los actos de habla, o el neoempirista Ayer. Así llegamos hasta el esfuerzo renovador de Quine, cuyos discípulos más aventajados son justamente Davidson y Putnam, a los que desde el pensamiento anglosajón se ve como filósofos cercanos en muchos aspectos a la tradición continental.

Pues bien, una vez ubicado muy genéricamente Hilary Putnam en el mapa filosófico contemporáneo, basta leer *Razón, verdad e historia* para convencerse de hasta qué punto la sombra de Wittgenstein es alargada, y es alargada en especial por el giro que el propio Wittgenstein experimenta desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones*. Donde nos negamos a entrar en profundidad es en la polémica de la relación entre ese giro tan decisivo y aquellas tradiciones que, no arrancando necesariamente del análisis lógico, sugieren una recepción intensa de tal acontecimiento intelectual. Seremos más claros: no albergamos duda respecto a la influencia del segundo Wittgenstein en la convicción putnamiana de que, una vez que nos hemos quedado sin una

teoría criterial de la verdad, ya no nos es posible caminar en la senda del referencialismo mágico o ingenuo, lo cual no supone necesariamente caer en un solipsismo del tipo “justificado es igual a justificado para mis conocimientos o para tal convención institucionalizada”. Que a partir de ahí podamos inferir que la teoría de los juegos de lenguaje influyó en Foucault es puro subjetivismo, pues entre otras cosas no tenemos indicios de que tal cosa ocurriera. Sin embargo, no dejamos de tener la misma sensación que con Adorno: ciertamente ellos “no dicen lo mismo que Foucault” -faltaría más-, pero el hecho de que éste no parezca haberles leído en exceso no empece para que se observen afinidades que, a nuestro entender, no son simplemente anecdóticas. Después de todo lo que hemos explicado respecto al modelo crítico de Barthes o el sentido del progreso científico en Bachelard, sería imposible que no encontráramos ecos de las tradiciones que definen escolaramente a Foucault y los descubrimientos del segundo Wittgenstein.

“654. Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como “protofenómenos”. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*.”

655. No interesa la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la constatación de un juego de lenguaje.

656. *¿Con qué fin le digo yo a alguien que antes tuve tal o cual deseo? - ¡Considera el juego de lenguaje como lo primario! ¡ Y considera los sentimientos, etc., como un modo de ver, de interpretar, el juego de lenguaje!*

Se podría preguntar: *¿Cómo ha llegado el ser humano a construir las manifestaciones verbales que llamamos “informes sobre un deseo pasado” o un propósito pasado.*” (Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, pg. 395)

En lo que a esta tesis respecta, debemos dejar el tema en vía muerta. En cualquier caso, y pensando en posibles atenciones en torno a ello, no podemos olvidar ni por un momento que el modelo de filosofía del lenguaje que llega a autores como Derrida y Foucault -y por ende a Baudrillard- viene determinado por la influencia de Saussure y Heidegger, lo que supone guiarse por presupuestos hermenéuticos de muy difícil traducibilidad a la tradición en la que ubicamos a Wittgenstein. La posibilidad de urbanizar toda esa provincia escapa -por supuesto- a nuestros intereses y a nuestra capacidad. En cualquier caso Maite Larrauri realiza en *Anarqueología* un estudio comparativo entre Wittgenstein y Foucault en relación al análisis del lenguaje y, más concretamente, a las cuestiones del a priori histórico y la ilocucionaridad. Las fuentes textuales de la comparación serían *Sobre la certeza* y las obras del Foucault arqueólogo.

Para más información sobre Ludwig Wittgenstein trabajamos con el *Tractatus Logico-philosophicus* (Madrid, Revista de Occidente, 1957, con la conocida introducción de Bertrand Russell. Es una valiosa edición que tradujo Enrique Tierno Galván cuando era catedrático en la Universidad de Salamanca) Manejamos igualmente *Los cuadernos azul y marrón*. Sobre el autor, además de los archiconocidos *Wittgenstein*, de Anthony Kenny y *La Viena de Wittgenstein* de Allan Janik y Stephen Toulmin, nos encontramos en España el *Wittgenstein* de J.L.Prades y V.Sanfélix.

382. Putnam, *Razón, verdad e historia*, pg.138.

383. Op.cit., pg.63.

384. Op.cit., pgs. 90,1.

385. Op.cit., pg. 118.

386. Op.cit., pg.132.

387. Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, pg.23.

388. Op.cit., pgs. 152,3.

389. Op.cit., pg.176.

390. Putnam, *Razón, verdad e historia*, pgs 119,20.

391. Op.cit., pg. 122.

392. Op.cit., pg.124.

393. Op.cit., pg.127.

394. Op.cit., pg.131.

395. Michel Foucault, *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*, pg.134.

“Mais, quand je parle de relations de pouvoir et de jeux de vérité, je ne veux absolument pas dire que les jeux de vérité ne soient l’un et l’autre que des relations de pouvoir que je veux masquer - ce serait une caricature épouvantable. Mon problème est, comme je l’ai déjà dit, de savoir comment les jeux de vérité peuvent se mettre en place et être liés à des relations de pouvoir. on peut montrer, par exemple, que la médicalisation de la folie, c’est-à-dire l’organisation d’un savoir médical autour des individus désignés comme fous, a été liée à toute une série de processus sociaux, d’ordre économique à un moment donné, mais aussi à des institutions et à des pratiques de pouvoir. Ce fait n’entame aucunement la validité scientifique ou l’efficacité thérapeutique de la psychiatrie: il ne garantit pas, mais il ne l’annule pas non plus. que les mathématiques, par exemple soient liées- d’une tout autre façon, d’ailleurs que la psychiatrie -à des structures de pouvoir, c’est vrai aussi, ne serait-ce que par la façon dont elles sont enseignées, la manière dont le consensus des mathématiciens s’organise, fonctionne en circuit fermé, a ses valeurs, détermine ce qui est bien (vrai) ou mal (faux) en mathématiques, etc. Cela ne veut pas du tout dire que les mathématiques ne sont qu’un jeu de pouvoir, mais que le jeu de vérité des mathématiques se trouve lié d’une certaine manière, et sans que cela entame aucunement sa validité, à des jeux et à des institutions de pouvoir.” (*Dits et écrits IV*, pgs. 724,5)

396. Paul Veyne, *Foucault revoluciona la historia*, pg. 231.

397. Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, pg.59.

398. Op.cit., pg.160.

399. Op.cit., pg. 162.

400. Op.cit., pg.164.

401. Ibídem.

402. Op.cit., pg.165.

403. Op.cit., pg.178.

404. Op.cit., pg.213.

405. Maurice Florence, *Foucault, Michel 1926 (-1984)*, pg.6.

406. Maurice Blanchot, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, pgs. 32-34.

407. Jean Baudrillard ha visitado la ciudad de Valencia en dos ocasiones, ambas invitado por la Fundación Tercer Milenio, creada por el Ayuntamiento. Lamentablemente, la Fundación no parece tener depósito escrito de los distintos debates y conferencias en que participó el filósofo francés. Caso de tenerlas, se nos ha dificultado el acceso a dichas fuentes, por las cuales hemos preguntado en sucesivas ocasiones. En la primera ocasión -noviembre de 1997- pronunció una conferencia titulada *La sombra del milenio. El suspense del año 2000*, y de ello sólo queda que sepamos una breve entrevista para el Diario Levante en la que no aportó nada nuevo, aunque sí hizo una alusión curiosa a la muerte de Lady Di -fenómeno mediático donde los haya y que estaba muy reciente entonces-, así como al tema de las matanzas en Argelia, en este caso contestando a una de las preguntas que le hicimos. En mayo del 2001 -ya rebasado "el suspense del 2000"- acudió nuevamente al congreso denominado *¿El retorno de la utopía?*. Su conferencia se llamó *Desmitificación y simulacro*, en la cual, como es fácil deducir por el título, tampoco se nos dijeron demasiadas cosas. Como ya hemos anotado anteriormente -y es una opinión muy personal- Baudrillard no ha publicado nada filosóficamente sustancioso -fuera de algunos artículos de ocasión que es fácil encontrar en *Pantalla total*- desde 1995, con *El crimen perfecto*. La conferencia, que debía ser presentada por Xavier Rubert de Ventós, fue finalmente presentada por Rosa M^a Rodríguez Magda, autora del interesante *Foucault y la genealogía de los sexos*. Lo más llamativo, por aquello de la actualidad del tema, fueron las alusiones del fenómeno televisivo de *Gran hermano*, que Baudrillard desacreditó con auténtica fiereza. También hemos de referirnos a una entrevista con Fernando Sánchez-Dragó para el programa nocturno de Canal 9 *El faro de Alejandría*. Disponemos de la grabación del mismo.

408. David Macey, *Las vidas de Michel Foucault*, pgs. 438,9.

409. Op.cit., pg.439.

410. Didier Eribon, *Michel Foucault*, pg.339.

411. Casi al mismo tiempo que *Oublier Foucault* apareció *Le Pénis ou la démoralisation de l'Occident*, de Jean-Paul Aron y Roger Kempf, que Eribon compara con el anterior por la resonancia obtenida en el momento de su publicación gracias a ser presentado por la prensa como el "anti-Foucault".

412. Eribon, pg.339.

413. Jean Baudrillard, *Cool memories*, pgs. 137,8.

Esta obra es, junto a la hermosa *América*, una de las menos clasificables de Jean Baudrillard. Así como la mayoría de sus libros corresponden a ensayos completos o a colecciones de artículos, *Cool memories* consiste en un libro aforístico, muy en el tono de Cioran, incluso en el pesimismo, aunque con una sensibilidad y formación intelectual obviamente muy distintas. Por más que en las entrevistas que últimamente concede muestre irritación cuando se le llama “autor postmoderno”, en aquel libro trabajó una de las definiciones más interesantes que hemos recogido sobre la postmodernidad:

“La posmodernidad es la simultaneidad de la destrucción de los valores anteriores y de su reconstrucción. Es la refección dentro de la defecación. En términos de tiempo, es el fin de las evaluaciones finales, del movimiento de la trascendencia, en provecho de la evaluación “telenómica”, en términos de retroacción. Todo es retroactivo siempre, incluyendo, y de manera especial, la información. El resto se deja a la aceleración de los valores por la técnica (sexo, cuerpo, libertad, saber)” (Pg. 147)

Volviendo al tema de los aduladores de Foucault, que irritaron profundamente a Baudrillard, continúa con lo que a biógrafos del maestro parece una afrenta hecha con el cadáver del maestro aún caliente:

“Pero no hay defensa contra el poder que imponen los otros con su servilismo. Pues ni siquiera la decepción sistemática, tal como la practicaba Foucault, los desanima. Finalmente, para escapar de los perros, hay que saber huir, o bien saber tratarlos como perros, cosa que no está al alcance de cualquiera.

Cuanto más imperioso, despótico y arbitrario se hizo Foucault, más aumentó su autoridad sobre el medio intelectual. Esto dice mucho sobre la memoria de ese mismo medio. Pero, en el fondo, tal vez no sea muy distinto del medio popular de la música rock. Distorsión entre una maestría intelectual y una infalibilidad artificial, un culto que crece en la medida que decrece la autoridad ligada a la soberanía del pensamiento.

(...)Hace falta haber visto a un millar de espíritus cultivados espiar desde el fondo de su sillón el silencio abúlico del viejo Lacan durante horas, el recital de silencio frente a quienes lo miraban morir, para comprender que algo absurdo vino a pudrir, dentro del alma humana, esa pasión de la admiración que era la más bella.” (Pgs. 136,7)

414. La época que hemos calificado como “postestructuralista-barthesiana” de Baudrillard alcanza sus más influyentes producciones entre 1968 y 1972, hasta que en *El espejo de la producción* elige la confrontación filosófica con el marxismo y empieza a alejarse de la línea semiológica propiamente dicha, si bien el verdadero giro hacia un segundo Baudrillard sólo se producirá hacia 1975, cuando con *El intercambio simbólico* deja de ser posestructuralista y se convierte en un “teorizador de los simulacros”, como en ocasiones se le ha llamado.

Respecto a la época a que nos referimos, hemos considerado que *El sistema de los objetos* (1968) es la más relevante, ya que se articula como un exhaustivo análisis aplicado en una línea similar al *Mitologías* de Roland Barthes. No obstante, debemos referirnos también a *La sociedad de consumo, sus mitos y estructuras* (1970) y a *Requiem por los media* (1971) (artículo incluido después en el libro que citamos a continuación); y *Para una crítica de la economía política del signo*. (Orig.: *Pour une critique de l'économie politique du signe*). Este último recibió dos destacables reseñas en castellano a cargo de Blas Matamoro y Rafael Vargas, ambos autores

hispanoamericanos.(Consultar bibliografía general)

415. *Para una crítica de la economía política del signo* vendría a representar en la trayectoria intelectual de Jean Baudrillard lo que *La arqueología del saber* en la de Michel Foucault. Ambos son ensayos de corte metodológico y corresponden a una necesidad “juvenil” de posicionar un modelo particular de análisis dentro de un marco escolar como es el estructuralista, en cuyo lenguaje se movieron uno y otro autor en los años sesenta y primeros setenta.

416. Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, pg.1.

“La civilisation urbaine voit se succéder à un rythme accéléré les générations de produits, d’appareils, de gadget, en regard desquelles l’homme paraît une espèce particulièrement stable.” (Pg. 7)

417. Op.cit., pg., 224.

418. Baudrillard, *La precesión de los simulacros*, pgs. 17,8.

“..., la simulation enveloppe tout l’édifice de la représentation lui-même comme simulacre.” (Pg. 16)

419. Baudrillard, *El efecto Beauborg*, pg.58.

“Cet espace de dissuasion, articulé sur l’idéologie de visibilité, de transparence, de polyvalence, de consensus et de contact, et sanctionné par le chantage à la sécurité, est aujourd’hui, virtuellement, celui de tous les rapports sociaux.” (Pg.13)

420. El texto más extenso de los muchos que Baudrillard ha dedicado al suspense del 2000 es *El año 2000 no tendrá lugar*, publicado en castellano en el diario *El País*, 13-10-1985. (Original en Traverses, en el nº de enero de 1985 titulado *Politique: fin de siècle*). Es preciso recordar que el tema de la retrocurvatura de la historia, expresamente analizado en uno de los apartados de la primera parte de esta tesis, es desarrollado por Baudrillard en *La ilusión del fin*, donde le dedica dos capítulos, el primero, *Patafísica del año 2000*, y el último, *Histeresia del milenio*. Son sin duda este tipo de trabajos los que -amén de la creciente fama del autor- suscitaron a la Fundación Tercer Milenio del Ajuntament de Valencia a invitar reiteradamente a sus congresos a nuestro autor.

Por otra parte, es la posición de Baudrillard ante el 2000 es lo que precisamente le ha granjeado a nuestros ojos el adjetivo de “pensador milenarista”. Su peligro no viene determinado por el efecto informático de los dos dígitos, ni siquiera por la medieval llegada de un castigo prometido; el 2000 en realidad no llega nunca, y de ahí el pánico, hemos blanqueado nuestras relaciones con el mundo y con nuestro pasado de tal manera que, sin que nos demos cuenta, todo lo que ocurra a partir del 2000, empezando por el advenimiento mismo de esa fecha, será pura simulación, se habrán creado las condiciones para que, en sentido estrictamente filosófico, los acontecimientos ya “no tengan lugar.” Decía Baudrillard en el 92:

“Esas generaciones que ya nada esperan de un advenimiento futuro y que cada vez confían menos en la historia, que se entierran atrincherándose detrás de sus tecnologías prospectivas, detrás de sus provisiones de información acumulada y en las redes alveolares de la comunicación, donde el tiempo está por fin aniquilado por la circulación pura...esas generaciones tal vez no se despierten jamás, pero no tienen ni la más remota idea. El Año 2000 tal vez no

llegue a producirse, pero no tienen ni la más remota idea.” (*La ilusión del fin*, pg. 22)

“Ces sociétés qui n’attendent plus rien d’un avènement futur et font de moins en moins confiance à l’histoire, qui s’enterrent derrière leurs technologies prospectives, derrière leurs stocks d’information et dans les réseaux alvéolés de la communication, où le temps est enfin anéanti par la circulation pure -ces générations ne se réveilleront peut-être jamais, mais elles n’en savent rien. L’An 2000 n’aura peut-être pas lieu, mais elles n’en savent rien.” (*L’illusion de la fin*, pg.22)

421. Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, pg.7.

“Les révolutions actuelles s’indexent toutes sur la phase immédiatement antérieure du système. Elles s’arment toutes d’une résurrection nostalgique du réel sous toutes d’une résurrection nostalgique du réel sous toutes ses formes, c’est-à-dire des simulacres de second ordre: dialectique, valeur d’usage, transparence et finalité de la production, *libération* de l’inconscient, du sens refoulé (du signifiant ou du signifié nommé désir), etc. toutes ces libérations se donnent comme contenu idéal les fantômes que le système a dévorés dans ses révolutions sucesives et que subtilement il ressuscite comme phantasmes de révolution. toutes les libérations ne sont que transition vers la manipulation généralisée. La révolution elle-même ne veut plus rien dire au stade des processus aléatoires de contrôle.” (*L’échange symbolique et la mort*, pg. 10)

422. Op.cit., pg.145.

“L’analyse de Foucault est une des pièces maîtresses de cette véritable histoire de la culture, de cette Généalogie de la Discrimination où le travail et la production prendront eux-mêmes, à partir du XIX siècle, une place décisive. Pourtant il est une exclusion qui précède toutes les autres, plus radicales que celle des fous, des enfants, des races inférieures, une exclusion qui les précède toutes et leur sert de modèle, qui est à la base même de la *rationalité* de notre culture: c’est celle des morts et de la mort.” (Pg. 195)

423. Baudrillard, *De la seducción*, pg.15.

“Elles ne comprennent pas que *la séduction représente la maîtrise de l’univers symbolique, alors que le pouvoir ne représente que la maîtrise de l’univers réel*. La souveraineté de la séduction et sans commune mesure avec la détention du pouvoir politique ou sexuel.” (Pg. 19)

424. Donna J.Haraway, *Manifiesto para cyborgs*, en *Ciencia, cyborgs y mujeres*, pg.245.

Somos moderadamente fieles a la costumbre de no entrar más de lo aconsejable en aquellas cuestiones que no caen de forma rotunda en el espacio de discusión que abrimos al iniciar a esta investigación, pero también a la de no guardar silencio -como si de un tabú se tratara- sobre otras que, a nuestro entender, guardan con aquel algún tipo de transitividad, ya que nos han ido saliendo al paso, a veces de forma no precisamente esporádica, a lo largo de nuestros años de investigación. Es el caso de la reapropiación que el movimiento feminista está haciendo de sus textos. El importante texto de Donna J. Haraway que hemos citado con frecuencia, no siendo ni mucho menos un estudio sobre Foucault, nos parece un buen ejemplo por cuanto convierte al autor de Poitiers en uno de los más citados, en especial *La voluntad de saber*.

Otra autora para nosotros importante que se ha ocupado del tema ha sido Maite Larrauri - quien por cierto estudió con Deleuze-, que le dedica expresamente los ensayos *Conocer Foucault y su obra*, y el varias veces citado por nosotros *Anarqueología*, con subtítulo *Teoría de la verdad en Michel Foucault* (El libro es reciente, pero el término “anarqueología” aparece en un artículo de

M.Larrauri de abril de 1989, en la Revista de Occidente, nº 95, *La anarqueología de Michel Foucault*, pgs.110-130). Tampoco sería exacto considerar este texto como una lectura estrictamente feminista del autor, aunque sea el libro de una feminista y los rincones que visita de la obra foucaultiana sean aquellos que abren una mayor cantidad de sugerencias para un discurso de género. Más en esa línea hemos encontrado un artículo: *La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*. En este texto, Larrauri rechaza con virulencia las acusaciones de “esencialismo” hechas al pensamiento de la diferencia sexual, para lo cual se apoya en el tratamiento foucaultiano del problema de la identidad:

“Foucault interpretó el conjunto de los movimientos sociales de los años 70 como antiautoritarismo. Desde la antipsiquiatría hasta el feminismo, los individuos demuestran su resistencia combatiendo una identidad impuesta por los mecanismos de poder ligados al saber.” (Pg.17)

Otra autora española que ha tratado la apertura del pensamiento foucaultiano hacia el feminismo ha sido Rosa Mª Rodríguez Magda (quien precisamente presentó en sustitución de Rubert de Ventós y en su condición de directora cultural de la Fundación Valencia Tercer Milenio la conferencia de junio del 2001 de Baudrillard en Valencia). En *Foucault y la genealogía de los sexos* Rodríguez Magda resume con claridad las razones del interés feminista por Foucault:

“Foucault, al situarse en la resistencia frente a lo intolerable del poder, resguarda un lugar epistemológico susceptible de ser ocupado por todos aquellos que también se piensan a sí mismos como resistencia, y por tanto apto para la deconstrucción feminista, al menos en el sentido derrideano y sesentayochista del término.” (Pg. 16)

425. Jean Baudrillard, *De la seducción*, pg.44.

“Il est facile de dresser un tableau de la femme aliénée à travers les âges et de lui ouvrir aujourd’hui sous les auspices de la révolution et de la psychanalyse, les portes du désir. Tout cela est tellement simple, tellement obscène dans sa simplicité -pire: c’est l’expression même du sexisme et du racisme: la commisération.” (Pg.34)

426. Baudrillard, *El espejo de la producción*, pg.10.

“Le capital développe les forces productives, mais il les freine aussi: il faut les libérer. L’échange des signifiés a toujours occulté le “travail” du signifiant: libérons le signifiant ! la production textuelle du sens ! On cerne l’inconscient dans des structures sociales, linguistiques, oedipiennes: rendons-le à son énergie brute, restituons-le comme machine productive !” (*Le miroir de la production*, pg.10)

427. En relación al proyecto barthesiano de crítica de los signos en la sociedad de consumo, nos hemos referido frecuentemente a *Mitologías*, aunque el libro que de una manera más directa aplica su programa sería *Système de la mode*, donde realiza conceptualizaciones que hoy resultan hasta tópicas y archisabidas para cualquiera que lea textos muy convencionales de sociología, pero que en la época constituían toda una novedad, ya que el tema concreto de la moda no había sido sometido todavía a un análisis tan serio. *Système de la mode* constituye el precedente más directo de el baudrillardiano *El sistema de los objetos*, aunque el espacio temático del anterior es más concreto y, a nuestro entender, más “escolarmente” estructuralista. Un libro en el que se aborda críticamente la línea de pensamiento abierta por Barthes, y muy en concreto, la etapa de crítica de los signos del Baudrillard de los últimos sesenta y primeros setenta sería el de Stuart Sim: *Beyond the Aesthetics. Confrontations to Poststructuralism and Posmodernism*.

428. Arthur Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pgs. 293,4.

429. Todo lo que Baudrillard viene diciendo desde los años setenta del sistema productivo, la moral del trabajo y la obsesión “positiva” de lo operacional, se nos antoja cercano a posiciones como las que en España hemos visto defender a Agustín García Calvo en conferencias de principios de los ochenta o a Luis Racionero en el mítico -y ahora según algunos desfasado- *Del paro al ocio*. En textos clave como *De la seducción, El intercambio simbólico y la muerte* o *Oublier Foucault*, Baudrillard insiste en el peligro de ceder a un pensamiento de “producción del discurso” como el de la economía política, demasiado contaminado de la moral occidental del trabajo y la eficacia, a la que más bien habría que oponerse por la vía de la fatalidad, el mal, la seducción, el ritual, el simulacro y toda la serie de conceptos que han popularizado a este autor. Dice Baudrillard en la entrevista de 1977 con Philippe Petit:

“...lo fatal es lo opuesto a la empresa de perfeccionamiento del mundo, de automatización, de tecnologización que acompaña a la trayectoria inexorable del bien, de un mundo expurgado de la muerte, de la negatividad, de un mundo operacional.” (*El paroxista indiferente*, pg. 49)

“Le fatal dans ce sens-là, c’est l’opposé de cette entreprise de perfectionnement du monde, d’automatisation, de technologisation qui vont de pair avec la trajectoire irrésistible du bien, d’un monde expurgé de la mort, de la négativité, d’un monde opérationnel.” (*Le paroxyste indifférent*, pg. 57)

Recogemos una reseña a la aparición de *El paroxista indiferente*, a saber: de Roland Jaccard *Le dandy crépusculaire*.

430. Ya nos referimos en alguna ocasión a la interesante labor que el Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo de Valencia, en colaboración directa con los departamentos de Teoria dels llenguatges, Filosofia e Història Contemporània de la Univ. de Valencia, viene realizando desde hace años en la investigación de todos estos temas, con la colección Eutopías de Episteme, S.L. como resultado literario más importante (Cientos de artículos sueltos publicados a lo largo de la década de los noventa bajo la dirección de Sergio Sevilla, Jenaro Talens y Santos Zunzunegui.) Concretamente a vueltas con la cuestión, nos interesa el artículo de Josep-Vicent Gavaldà *La telepolítica y sus records*, al que ya nos hemos referido, y donde -en una línea de análisis que nos recuerda al estilo de Ignacio Ramonet- desmenuza todo el macroproceso mediático que se desarrolló en España en 1993 para que el Partido Popular tomará el gobierno.

431. Baudrillard, *La izquierda divina*, pg.75.

432. Op.cit., pg.96.

433. Michel Foucault, *Los intelectuales y el poder*, en *Microfísica del poder*, pg.83.

“Cette difficulté, notre embarras à trouver les formes de lutte adéquates ne viennent-ils pas de ce que nous ignorons encore ce que c’est que le pouvoir? après tout, il a fallu attendre le XIX siècle pour savoir ce que c’était que l’exploitation, mais on ne sait peut-être toujours pas ce qu’est le pouvoir. Et Marx et Freud ne sont peut-être pas suffisants pour nous aider à connaître cette chose si énigmatique, à la fois visible et invisible, présente et cachée, investre partout, qu’on appelle le pouvoir. La théorie de l’Etat, l’analyse traditionnelle des appareils d’Etat n’épuisent sans doute pas le champ d’exercice et de fonctionnement du pouvoir. C’est le grand inconnu actuellement: qui exerce le pouvoir et où l’exerce-t-il? Actuellement, on sait à peu près qui exploite où va le profit, entre les mains de qui il passe et où il se

reinvestit, tandis que le pouvoir...on sait bien que ce ne sont pas les gouvernants qui détiennent le pouvoir. Mais la notion de "clase dirigente" n'est ni très claire ni très élaborée." (*Les intellectuels et le pouvoir*, en *Dits et écrits, III*, pg. 232.)

434. Jean Baudrillard, *La ilusión del fin*, pg.29.

"La simulation, c'est justement ce déroulement irrésistible, cet enchaînement des choses comme si elles avaient un sens, alors qu'elles ne sont régies que par le montage artificiel et le non-sens." (Pg. 30)

435. Op.cit., pg.38.

"L'événement prodigieux, celui qui ne se mesure ni à ses causes ni à ses conséquences, celui qui crée sa propre scène et sa propre dramaturgie, n'existe plus." (Pg.39)

436. Ya hemos aludido reiteradamente a la visión heideggeriana de Nietzsche como "último metafísico" y a la contracrítica de Eugen Fink en *La filosofía de Nietzsche*, donde presenta la efigie del jugador como respiradero extrametafísico frente a la concepción del superhombre como figura despótica y apropiante requerida por la Técnica.

437. Jean Baudrillard, *El crimen perfecto*, pg.94.

"Nous ne nous battons plus contre la fantôme de l'aliénation, mais contre celui de l'ultra-réalité. Nous ne nous battons plus contre notre ombre, mais contra la transparence." (Pg. 100)

438. Op.cit., pg.134.

"Elle s'est défaite sous la pression d'une simulation gigantesque, technique et mentale, au profit d'une autonomie du virtuel, désormais libéré du réel, et d'une autonomie simultanée du réel,, que nous voyons fonctionner pour lui-même dans une perspective délirante, c'est-à-dire autoréférentielle à l'infini." (Pg.143)

439. Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*. El texto se basa en el mito de Orfeo, cuya cabeza -tras ser desmembrado por las Ménades- continúa cantando. Según Hassan, la literatura del siglo XX ha consentido su despedazamiento desde las vanguardias históricas para, no obstante, seguir misteriosamente cantando. El reconocimiento por parte de los literatos de la alienación de la razón y de la sociedad obtiene su reflejo en literatura por la subversión del lenguaje artístico y las convenciones respecto a las formas artísticas. Hassan ve en toda esa literatura un "deseo de deconstrucción" que en realidad arranca de la dialéctica de la transgresión del Marqués de Sade para hacerse ostentosa en la obra de Alfred Jarry y en la de los dadaístas y surrealistas.

440. Steven Connor, *Cultura postmoderna*, pg.84.

441. Jean Baudrillard, *La ilusión y la desilusión estéticas*, pgs. 39,40. Este libro recoge tres conferencias pronunciadas por Jean Baudrillard en Caracas en 1994. Fueron traducidas por Julieta Fombona y su publicación contó con la ayuda del Servicio Cultural de la Embajada de Francia en Venezuela, pero no tenemos constancia de una publicación original en francés de las conferencias. Sus títulos son *Ilusión y desilusión estéticas*, que da nombre al libro, *La simulación en el arte y La escritura automática del mundo*, además de una entrevista.

442. Op.cit., pgs. 38,9.

443. Michel Foucault, *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, en *Microfísica del poder*, pg.157.

“Entre chaque point d’un corps social, entre un homme et une femme, dans une famille, entre un maître et son élève, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, passent des relations de pouvoir qui ne sont pas la projection pure et simple du grand pouvoir souverain sur les individus; elles son plutôt le sol mobile et concret sur lequel il vient s’ancrer, les conditions de possibilité pour qu’il puisse fonctionner. La famille, même encore jusqu’à nos jours, n’est pas le représentant de l’Etat auprès enfants, tout comme le mâle n’est pas le représentant de l’Etat auprès de la femme.” (*Les rapports du pouvoir passent à l`intérieur des corps*, en *Dits et écrits III*, pg. 232)

444. Op.cit., pg. 158.

“L’idée que la source ou le point de cumul du pouvoir étant l’Etat, c’est à lui qu’il faut demander compte de tous les dispositifs de pouvoir, me paraît sans grande fécondité historique, ou disons que sa fécondité historique, il l’a maintenant épuisée. La démarche inverse paraît actuellement plus riche: je pense à des études comme celle de Jacques Donzelot sur la famille il montre les formes absolument spécifiques de pouvoir que s’exercent à l’intérieur des familles ont été pénétrées par des mécanismes plus généraux de type étatique grâce à la scolarisation, , mais comment puvoirs de type étatique et pouvoirs de type familial ont gardé leur spécificité et n’ont pu véritablement s’engrener que dans la mesure où chacun de leurs mécanismes était respecté. De même, François Ewald fait une étude sur les mines, la mise en place des systèmes de contrôle patronal et la manière dont ce contrôle patronal a été relayé, mais sans perdre de son efficace dans les grandes gestions étatiques.” (Pgs. 232, 3)

445. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg. 8.

“...un art magistral du décentrement perme d’ouvrir de nouveaux espaces (espaces de pouvoir, espaces de deiscours)” (pg. 10)

Dado que a partir de ahora nos vamos a referir de forma muy sistemática al artículo *Oublier Foucault*, que inspiró esta investigación, bueno será que recordemos que su punto de partida, la idea de que las analíticas del poder corren tras un fantasma, había sido ya enunciada anteriormente por Baudrillard:

“**El poder implosiona**, ésta es su manera actual de desaparecer.” (*El efecto Beauborg*, pgs. 99,100)

“*Le pouvoir implose*, c’est son mode actuel de disparition.” (Pg. 107)

(Cuesta entender porqué en la edición española, recogida a modo de recopilación de artículos en Kairós como *Cultura y simulacro*, se sustituye la voluntaria cursiva del autor por la negrita de la traducción, como si fueran la misma cosa. El volumen es por cierto rico en erratas de todo tipo, pero no dejamos de reconocer el mérito de aquellas editoriales que, antes de que Anagrama se lanzara a traducir todo lo que Baudrillard publicara, ya supieron entrever el creciente interés que este autor presenta para el pensamiento actual.)

Nuestra habitual búsqueda de hemeroteca y de la página de Eddie Yeghiayan en Internet no nos ha proporcionado grandes resultados en el caso de *Oublier Foucault*. No hemos encontrado reseñas en la sección de libros de Le Monde en aquel año 77. Yeghiayan registra un artículo en la revista Sulfur de Jed Rasula (Otoño de 1987, nº 20, pgs. 169-176). Más cercano en el tiempo a la publicación del artículo aparece de Karlis Racevskis *The theoretical violence of a catastrophic*

strategy. (Consultar bibliografía)

446. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pgs. 184,5.

“ Mais le sexe, lui, n’est-il pas, par rapport au pouvoir, l’”autre”, tandis qu’il est pour la sexualité le foyer autour duquel elle distribue ses effets? Or, justement, c’est cette idée *du* sexe qu’on ne peut pas recevoir sans examen. “Le sexe” est-il dans la réalité, le point d’ancrage qui supporte les manifestations de “la sexualité”, ou bien une idée complexe, historiquement formée à l’intérieur du dispositif de sexualité? Ou pourrait montrer, et tout cas, comment cette idée “du sexe” s’est formée à travers les différentes stratégies de pouvoir et que rôle d’*fini* elle y a joué.” (Pg. 201)

447. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg. 15.

“Nous sommes d’ores et déjà dans le *métalengage* du désir, dans un discours outrepassé du sexe, où le redoublement des signes du sexe masque une indétermination et un désinvestissement profond, le mot d’ordre sexuel dominant équivalant à un milieu sexuel inerte.” (Pg. 16)

448. Op.cit., pg.18.

“Il ne voit pas la sémiurgie insensée du simulacre qui s’en est emparé.” (Pg. 19)

449. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pgs. 19,20.

“Je ne dis pas que l’interdit du sexe est un leurre; mais que c’est un leurre d’en faire l’élément fondamental et constituant à partir duquel on pourrait écrire l’histoire de ce qui a été dit à propos du sexe à partir de l’époque moderne.” (Pg. 20,1)

450. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg.20.

“...refoulement ou parole “induite”, quelle différence, c’est une question de mot)” (Pg. 21)

451. Op.cit., pg. 21.

“Cette coïncidence n’est pas accidentelle: *c’est tout simplement que chez Foucault le pouvoir tient lieu de désir*” (Pg. 22)

452. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Capitalismo y esquizofrenia 1: El Antiedipo*.

453. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pg. 32.

“Censure sur le sexe? On a plutôt mis en place un appareillage à produire sur le sexe des discours, toujours davantage de discours, susceptibles de fonctionner et de prendre effet dans son économie même.” (Pg.33)

454. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg.27.

“La *séduction* est partout et toujours ce qui s’oppose à la *production*, la séduction retire quelque chose de l’ordre du visible, elle va à l’inverse de la production, dont l’entreprise est d’ériger tout en évidence, que ce soit celle d’un objet, d’un chiffre ou d’un concept. Que tout soit produit, que tout se lise, que tout advienne au réel...” (Pgs. 27,8)

455. Op.cit., pg. 29.

“Le porno n’est que la limite paradoxale du sexuel: exacerbation réaliste, obsession maníaca du réel -c’est ça l’obscène”, étymologiquement et dans tous les sens.” (Pg.29)

456. Op.cit., pg.36.

“C’est ce que nous dit Foucault (malgré lui): rien ne fonctionne à la répression, tout fonctionne à la production...” (Pg.35)

457. Op.cit., pg. 39.

“Nous faisons comme si le sexuel était “refoulé” là où il n’apparaît pas pour lui-même, c’est notre façon de sauver le sexe...” (Pg.38)

458. Op.cit., pgs. 40,1.

“... la sexualité telle qu’on nous la raconte, telle qu’elle “se parle”, jusque dans le “ça parle”, n’est qu’un simulacre qu’ont toujours traversé, déjoué, dé passé les pratiques, comme n’importe quel système.” (Pg.39)

459. Michel Foucault, *La voluntad de saber*, pg.191.

“...sí, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises de pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre les dispositifs de sexualité, le point d’appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs.” (Pg. 208)

460. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg. 45.

“Et j’ai peur que chez Foucault les “plaisirs” ne s’opposent encore à la “valeur d’échange du sexuel” que comme la valeur d’usage du corps.” (Pg. 44)

461. Hubert L. Dreyfuss, *Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault*, en *Michel Foucault, filósofo*, pg. 87.

Ya explicamos anteriormente que esta obra es en realidad una memoria del encuentro celebrado en París en 1988 por la Asociación para el Centro Michel Foucault, que contó con la participación de célebres ponentes, entre ellos Gilles Deleuze, Paul Veyne, François Ewald, Mark Poster y la presentación a cargo de Georges Canguilhem, además del español Miguel Morey y, por supuesto, Hubert L. Dreyfuss con el artículo citado. La memoria recoge -por desgracia muy someramente- cada uno de los debates abiertos después de cada ponencia. En el caso de Dreyfuss, nos parece especialmente interesante por su intención de asimilar el pensamiento foucaultiano al heideggeriano, operación que ya había bosquejado junto a Paul Rabinow en *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1982) (se suele citar la edición francesa: *Michel Foucault, un parcours philosophique*, de Gallimard). Foucault conoció a Dreyfuss y Rabinow en Berkeley, donde ejercían como profesores. Concretamente Dreyfuss era especialista en Heidegger -algo escasamente habitual en la filosofía anglosajona-, además de en inteligencia artificial, y tuvo con Foucault una relación amistosa e intelectual bastante larga, lo que obtiene su mejor reflejo en las entrevistas que el libro contiene. Pues bien, en el encuentro en París de 1988 fue bastante criticada esa asimilación, basada en la idea de que en Foucault se da una “diferencia ontológica” central entre el campo o *episteme* que gobierna los actos y el modo específico de obrar de cada persona. No se

advierten sin embargo rastros en Foucault de un pilar básico del pensamiento heideggeriano como es el *Danken*. Además resulta forzado establecer afinidades entre dos conceptos -el poder foucaultiano y el *Sein* heideggeriano- que suenan más bien a opuestos, sobre todo cuando recuperamos los lazos del concepto foucaultiano de poder con su verdadero caldo de cultivo, léase Nietzsche. Por otra parte, resulta un tanto osado comparar a los dos autores como historiadores, pues el tipo de “historia del ser” que hace Heidegger no es historia en el mismo sentido que lo es la “historia de las prácticas particulares” que hace Foucault.

Esta posición contraria a la sobreestimación de la relación entre los dos autores ha sido defendida en España por un experto en Heidegger y Habermas, Manuel Jiménez, quien considera vagas las analogías entre una filosofía del lenguaje que trabaja -aunque sea de forma crítica- desde el modelo de semántica veritativa heredado de la tradición aristotélica y un modelo del significante de corte estructuralista como el que arranca de Saussure. (Manuel Jiménez, *Sujeto y predicado en Aristóteles y Heidegger*, pgs. 1-3)

462. Ya nos hemos referido reiteradamente a la crítica marxista del estructuralismo, en especial de la versión estructuralista del método marxista propuesta por Althusser, a quien la ortodoxia acusó de reaccionaria. Como sabemos, la tesis de Vadée en *Gaston Bachelard o el Nuevo Idealismo Epistemológico* es que Althusser, y por ende también Foucault o Derrida, intentaban en los años sesenta solventar las presuntas aporías en que había caído la ciencia marxista por la vía de recuperar los descubrimientos de Bachelard en la historiografía de las ciencias, lo que fue visto por Vadée como una operación de recaída en el idealismo que era preciso desenmascarar. Si hemos insistido tanto en hacer referencias a este libro -ahora ya prácticamente olvidado- es porque en él encontramos un precedente de la acusación de neoconservadurismo que tanta tinta ha hecho correr y que nosotros consideramos esencial desechar sin ambages.

463. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg. 59.

“Quelque chose au fond de tout le système de la production *résiste à l’infini de la production*- faute de quoi nous y serions tous déjà ensevelis. Quelque chose dans le pouvoir...” (Pg. 57)

464. Op.cit., pg. 62.

“...*le pouvoir est quelque chose qui s’échange*. Pas au sens économique, mais au sens que le pouvoir s’accomplit selon un cycle réversible de séduction, de défi et de ruse...” (Pg. 59)

465. Op.cit., pgs. 64,5.

“La séduction est plus forte que le pouvoir, parce qu’elle est un processus réversible et mortel, alors que le pouvoir se veut irréversible comme la valeur, cumulatif et immortel comme elle -il partage toutes les illusions du réel et de la production, il se veut de l’ordre du réel et bascule ainsi dans l’imaginaire et la superstition de lui-même (avec l’aide des théories qui l’analysent, fût-ce pour le contester). La séduction, elle, n’est pas de l’ordre du réel.” (Pgs. 64,5)

466. Op.cit., pgs.72,3.

“En effet, la révolution a déjà eu lieu. Pas la révolution bourgeoise, ni la communiste, la révolution tout court. C’est-à-dire qu’un cycle entier s’achève, et qu’ils ne s’en sont pas aperçus. et ils jouent toujours à la révolution linéaire,

alors qu'elle s'est déjà recourbée sur elle-même pour produire son simulacre, comme les anges de stuc, dont les extrémités de rejoignent dans un miroir courbe." (Pg. 68, 9)

467. Arthur Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pg.297.

468. Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pgs. 82,3.

"Tout ce qui est linéaire, dont l'histoire, a une fin, lui seul est sans fin, puisque indéfiniment réversible. C'est cette réversibilité qui lui donne sa force fabuleuse." (Pgs. 77,8)

469. Op.cit., pgs. 84,5.

"Car on reste dans le discours du politique -"on n'en sort jamais", dit Foucault - alors qu'il s'agit justement de saisir l'indéfinition radicale du politique, son inexistence et sa simulation et ce qui, partant de là, renvoie au pouvoir le miroir du vide." (Pg. 79)

470. Op.cit., pg. 88.

"Quand on parle tant du pouvoir, c'est qu'il n'est plus nulle part. Ainsi de Dieu: la phase où il était partout a précédé de peu celle où il était mort." (Pg. 82)

471. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pg.38.

"Que des hommes dominant d'autres hommes, et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs; que des classes dominant d'autres classes, et c'est ainsi que naît l'idée de liberté; que des hommes s'emparent des choses dont ils ont besoin pour vivre, qu'ils leur imposent une durée qu'elles n'ont pas, ou qu'ils les assimilent de force, et c'est la naissance de la logique." (En *Dits et écrits II*, pgs. 144,5)

472. Op.cit., pg. 40.

"L'humanité ne progresse pas lentement de combat en combat jusqu'à une réciprocité universelle, où les règles se substitueront, pour toujours, à la guerre; elle installe chacune de ces violences dans un système de règles, et va ainsi de domination en domination." (Pg. 145)

473. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg. 89.

"C'est bien ici que jouent aussi "les" pouvoirs de Foucault: greffés sur l'intimité des corps, sur le tracé des discours, sur le frayage des gestes -stratégie plus insinuante, plus subtile, plus discursive, qui là aussi éloigne le pouvoir de l'histoire et le rapproche de la séduction." (Pgs. 83, 4)

474. Es abundante la literatura existente respecto al tema Habermas-Foucault. En diferentes ocasiones hemos aludido a la entrevista titulada *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad* -en castellano en *Hermenéutica del sujeto*- donde Foucault contestaba a algunas preguntas sobre la antipatía que le profesaba Habermas. También aludimos a los dos artículos de Richard Rorty: *Identidad, moral y autonomía privada*, -en *Michel Foucault, filósofo*- y, lateralmente, *Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad* -en *Habermas y la modernidad*-.

De forma mucho más directa, el tema aparece en el artículo de Dominique Janicaud *Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas*. Janicaud arranca del meollo de la crítica habermasiana expuesto en los capítulos IX y X de *El discurso filosófico de la modernidad*,

donde se señala la “ambigüedad sistemática” entre el enfoque empírico y positivista y las pretensiones críticas y metateóricas. Como sabemos, Habermas acusa a Foucault de “presentismo”, “relativismo” y “criptonormativismo”, para acabar declarando que es incapaz de contestar a la pregunta “¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?”. Además, la única posibilidad que, según Habermas, encuentra Foucault para poner a salvo su sistema es la hipostasis del concepto de poder. El origen nietzschiano de ese concepto revelaría la impropiedad del historicismo, que habría de ser sustituido por el modelo de comunicación intersubjetiva. Según Janicaud, esta argumentación arranca de una mala lectura de Nietzsche, lectura sobre la que habría que ironizar, pues el capítulo IV de *El discurso filosófico de la modernidad*, dedicado al autor del *Zaratustra*, es esquemático y parcial hasta la caricatura. Dice Janicaud:

“Cede aquí Foucault a un *pathos* antirracionalista y a la voluntad de invalidar el discurso racional? Para él, se trata más bien de ampliar el horizonte, de hacer que se manifieste arqueológicamente esa “voluntad de verdad” que está a la base de la autoconstitución de lo verdadero, según relaciones que tal vez no son simples y que precisamente se trata de descifrar. Desgraciadamente no se puede negar que los *Geltungansprüche* universales, las pretensiones de validez universal, caras a Habermas, no han arreglado el curso de la historia.” (Pg. 292)

La conclusión es en cierto modo trágica, y deja a nuestro entender perfectamente planteada la problemática en que la filosofía se mueve actualmente:

“Foucault y Habermas atestiguan, cada uno a su manera, la dificultad de afrontar la *doble* exigencia de la *genealogía* y de la *racionalidad*. Si anulamos la exigencia genealógica tenemos una racionalidad demasiado pura o exclusivamente argumentativa que relega la fuerza o potencia a las “tinieblas exteriores”, racionalidad que se hace incapaz de explicar cómo llegamos a ser “prisioneros de nuestra propia historia” (según la expresión de Foucault) Si se anula la exigencia puramente racional se ve uno expuesto al historicismo o al relativismo y, en un mundo cada vez más determinado por la potencia técnica y científica, se corre el riesgo de no disponer ya de ningún recurso ante el funcionalismo tecnocrático.” (Pg. 294)

475. Ya nos hemos referido en diferentes ocasiones al artículo *Foucault, Michel, 1926 - (1984)*, donde Foucault, con la ayuda de su amigo François Ewald se esconde bajo el seudónimo de Maurice Florence para ubicar su filosofía en la historia del pensamiento como un teórico crítico o investigador de los modos de subjetivación, en una línea que él reconoce no lejana de la emprendida por Kant.

476. Gilles Deleuze, *Foucault*, pg. 50.

477. En un brillante artículo *-Pensar el arte que piensa-* Vicente Gómez afronta desde Adorno y su *Teoría estética* la necesidad de cuestionar el discurso de la modernidad respecto al arte como única posibilidad de hacer que el pensamiento siga respirando. Y cuando hablamos aquí de modernidad, nos referimos a la concepción que respecto al lugar del arte maneja Hegel. Según Gómez, el objetivo de *Teoría estética* es actualizar la estética hegeliana, situarla en un nuevo lugar, pensarla en una situación distinta para diagnosticar su actualidad. El avance que supone el hegelianismo consiste en la restitución a la obra de arte de la objetividad, del contenido de no-yo que tiene frente al formalismo estético kantiano, que devuelve la obra a su origen intencional subjetivo.

“Hegel es el primero en conferir al arte un contenido de verdad. El arte participa en el proceso o automovimiento de la realización de la razón en el mundo, es una de las figuras en que se manifiesta la verdad.” (Pg.

7)

Pero Adorno descubre el fracaso de ese proyecto por la carga de filosofía idealista que arrastra. Como sabemos, para Hegel es la expresión de un universal o idea, de una intención si se quiere, pero desde la racionalidad del Espíritu Absoluto. Sin embargo el arte moderno -y aquí no hablamos de una modernidad como la hegeliana, anclada en el referente del arte clásico- no acepta ser reducido a ejemplo de un universal. A partir de ahí la problemática filosófica queda rotundamente expresada por Adorno. Dice Vte Gómez:

“...la cuestión es cómo pensar el arte, si su universalidad no viene ya garantizada por el Espíritu que, tautológicamente, se encuentra a sí mismo en sus creaciones.” (Pg. 10)

La universalidad provendrá ahora no ya del Espíritu, sino del carácter socio-histórico del arte. Para Adorno el arte lleva en sí mismo lo otro de sí en tanto que producto histórico y social. Queda así fijado el lugar de la estética: en tanto que discurso sobre el arte, debe descubrir el concepto, lo que de universalidad hay en la materialidad artística. Tal empeño es ya de por sí subversivo, pues la cotidianidad burguesa ha relegado al arte al yugo del parque natural de los domingos, del sentimiento, de lo que no admite la reflexión, rechazando cualquier teorización que trate de descubrir su lógica. La intención de Adorno -también en *Dialéctica de la Ilustración*- es repensar la dicotomía arte/ verdad, sustrato sobre el que se acomoda la concepción tradicional.

Tal cosa puede conseguirse reivindicando el carácter escritural o sígnico del arte, lo que se aleja de la concepción hegeliana de la obra como comunicación de contenidos exteriores a su configuración inmanente. Cuando deja de ser el reflejo de un contenido de conciencia y rompe con cualquier objeto designado, la obra de arte se convierte en signo. Ello no supone dejarla sin contenido de verdad, sino remitirlo a la esfera específicamente artística.

“En la forma clásica, en la obra de arte concluida (*Werk*), la relación entre totalidad y partes, o entre lo uno y lo múltiple, está predecidida en favor de la totalidad. En el “arte verdadero”, Adorno halla la ruptura de esta tendencia. En él, la síntesis artística, la configuración interna del material, su grado de justeza, articulación y logicidad quieren expresar lo vago, lo no-Yo. Por eso el arte moderno no es autoevidente, sino enigma (*Rätsel*), lenguaje cifrado. En sus productos radicales, la síntesis no ocurre como instancia externa al material, siendo éste mudo, incapaz de hablar, sino que es buscada en el mismo material artístico, en su lenguaje. La verdadera síntesis artística es definida por Adorno no como la operación de llevar lo plural a la unidad, sino como “la unidad de lo uno y lo múltiple” (Pgs. 19,20)

478. Dada la creciente influencia de Michel Foucault y todas las implicaciones que se van descubriendo en su filosofía, tenemos la impresión de que la sugerencia de pensar su relación con Adorno -relación a la que Foucault hizo mención en escasísimas ocasiones- puede terminar por convertirse en una fértil línea de investigación. Nosotros ya habíamos citado el artículo de Pablo López Álvarez *Deconstrucción y libertad, el lugar de lo político en Adorno y Foucault*. Para este autor, los dos autores arrancan de la conquista de la inmanencia, pero divergen por el matiz agresivo que toma en Foucault, donde Occidente parece volverse contra sí mismo, mientras que en Adorno es más bien el reverso que ofrece la posibilidad de una regeneración.

Nos ha interesado también de Axel Honneth *Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité*. Este autor observa cuatro similitudes fundamentales entre ambos pensadores:

-Conciben el proceso de civilización como progresión de la racionalización técnica e instrumental.

-Perciben el cuerpo como la gran víctima de ese proceso.

-Conceden una importancia vital al siglo XVIII en la constitución y la deriva del orden actual de la cultura.

-Ponen el dedo en la llaga sobre la importancia creciente de las nuevas instituciones de control y dominio.

De otro lado, un punto de anclaje entre Foucault y la Escuela de Francfort podría encontrarse por la relación con Max Weber, autor sin cuya influencia no existiría la filosofía de Adorno o de Habermas tal y como las conocemos. Según el interesante estudio de Barry Hyndess sobre el poder *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*. Weber descubría antes que nadie que la “governabilidad” no se reducía a la promulgación de leyes y la puesta en funcionamiento de los mecanismos para hacerlas cumplir y sancionar su incumplimiento. Claro que Foucault extendería el campo de aplicación del descubrimiento weberiano, pero siguiendo su misma senda:

“De hecho, la afirmación de Foucault de que no es posible reducir la tarea de gobierno a la elaboración y aplicación de leyes y a la defensa, aparece mucho antes en el análisis weberiano de la burocracia. Weber socavó el modelo legislativo-ejecutivo de gobierno con su argumento de que las destrezas peculiares y los conocimientos especializados de despacho representan una forma de poder que nunca puede estar enteramente sometida a sus supuestos superiores políticos. El análisis foucauldiano extiende el alcance de la argumentación de Weber: en primer lugar, al insistir en que aspectos significativos de la tarea de gobierno son realizados al margen de la burocracia estatal y, en segundo lugar, apuntando a las formas de poder asociadas con otras (no burocráticas) de saber como la contabilidad, la economía y la psiquiatría. En esta concepción, y por lo que respecta al gobierno del Occidente moderno, hay mucho más que lo que normalmente se nos ha preparado a advertir; existe, en otros términos, un considerable poder político más allá del Estado” (Pgs. 131,2)

479. Nos hemos referido poco a lo largo de esta tesis a Paul Virilio, autor al que Baudrillard cita con relativa frecuencia y con el que, creemos, guarda importantes concomitancias generacionales, ideológicas y temáticas. Bautizado como el “pensador de la velocidad”, la mejor exposición de sus concepciones la encontramos en una entrevista con Philip Petit recogida en *El ciber mundo, la política de lo peor*. También se le publicó el artículo *Live show*. Otros títulos importantes: *L'Art du moteur*, *La Vitesse de libération*.

480. Mark Poster, *Foucault, el presente y la historia*, en *Michel Foucault, filósofo*, pgs. 298, 9.

481. Op.cit., pgs. 304.

482. Op.cit., pg. 309.

483. Ibídem.

484. Op.cit., pg. 310.

485. Esta cita proviene de una reseña del Diario Levante, que el día 26 de septiembre de 1997 recogió en sus páginas culturales un resumen, una entrevista y un par de artículos sobre la intervención de Baudrillard en la UIMP, invitado por la Fundación Valencia III Milenio. La reseña, firmada por Joan Álvarez, nos parece interesante porque calibra sensaciones que, desde el exterior de la filosofía, produce nuestro autor.

486. Jean Baudrillard, *El paroxista indiferente*, pg. 93.

“Interaction forcée: désormais, la masse intervient directement sur l'événement par l'Audimat et autres modems interposés: elle est devenue interactive! Dans les sondages, nous sommes tous impliqués statistiquement: complicité forcée. De toute façon, il y a longtemps que nous sommes partout interactifs sans le vouloir, à travers tous les systèmes de réponses automatiques auxquels nous sommes asservis.” *Le paroxyste indifférent*.

487. La cita es textual. Pertenece a la entrevista realizada en Diario Levante el 26 de septiembre de 1997 con R. Ventura Melià, aunque sospechamos que en realidad lo que hace el presunto entrevistador es recoger las preguntas realizadas a Baudrillard durante el coloquio y reproducir sus respuestas. Por cierto, en aquel momento estaba reciente la muerte de Diana de Gales, que generó una verdadera eclosión popular. Dice Baudrillard en la misma entrevista:

“Sobre Diana de Gales se dice que ha sido devorada por el espectáculo. No lo creo, ella hacía su papel. Los *media* no son el espectáculo. Ahora los *media* fabrican el acontecimiento. Es el *reality-show*. Es ya otra fase. En la alienación había drama. En el caso Diana no hay ni drama ni psicodrama. Es simulación. Todo ha sucedido a tiempo real, no a tiempo histórico.”

488. La noción foucaultiana de “biopoder” es el tema monográfico del artículo de Michael Donnelly *Sobre los diversos usos de la noción de biopoder*. Es una noción tardía en la literatura de su autor, aunque Donnelly considera que útil para describir problemas que ya interesaban al autor desde bastante antes. Definido biopoder como “ejercicio del poder sobre la vida”, diríamos que su estudio pasa dos fases. En la primera -y nos referimos a *Vigilar y castigar* o a *La voluntad de saber*- hablaríamos de una “anatomopolítica” del cuerpo humano, donde el poder considera al cuerpo como una máquina. La segunda, que surge posteriormente y que Foucault recoge en algunos artículos y conferencias, sería una “biopolítica de la población”, donde el poder se centra en el cuerpo-especie y los procesos biológicos.

489. Jean Baudrillard, *El paroxista indiferente*, pgs. 156,7.

“Il ny aura pas de fin à ce monde parce qu'il y aura toujours quelque chose de cette altérité radicale qui nous guette. mais ce n'est plus une négativité active, politique, rationnelle, aux prises avec l'histoire. C'est l'imminence d'une revanche, d'une resurrección de tout ce qui a été exilé de l'autre côté du miroir, est assigné à residence dans la représentation servile du monde des vainqueurs, la revanche de tous ceux qui son tombés du mauvais côte de l'universel.” (Pg. 181)

490. Op.cit., pg. 10.

“La grande pensée nietzschéenne de la transvaluation de toutes valeurs s'est vue réalisée exactement à l'inverse, dans l'involution de toutes les valeurs. Nous ne sommes pas passés au-delà, mais en deçà du Bien et du Mal,…” (Pg. 10)

491. Op.cit., pg. 26.

“Au terme de ce processus, il n’y a plus de différence entre le mondial et l’universel. L’universel lui-même est mondialisé: la démocratie, les droits de l’homme circulent exactement comme n’importe quel produit mondial, comme le pétrole ou les capitaux.” (Pg. 29)

492. Op.cit., pgs. 156, 7.

“Comme ailleurs, l’inquiétante étrangeté du féminin, secret ironique de la communauté, selon Hegel, et qui lui donne forme. Il n’y aura pas de fin à ce monde parce qu’il y aura toujours quelque chose de cette altérité radicale qui nous guette. Mais ce n’est plus une négativité active, politique, rationnelle, aux prises avec l’histoire. C’est l’imminence d’une revanche, d’une résurrection de tout ce qui a été exilé de l’autre côté du miroir, et assigné à résidence dans la représentation servile du monde des vainqueurs, la revanche de tous ceux qui sont tombés du mauvais côté de l’universel. Cette puissance dont nous faisons tous partie, même sans le savoir, cette puissance louche de l’autre côté du miroir, et son fantôme hante le monde réalisé. Plus le monde se réalise, plus cette illusion radicale est active. C’est ce que j’appelais la transparence du mal.” (Pgs. 181, 2)

493. César Moreno, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, pgs. 59,60.

494. Op.cit., pg. 144.

495. Jean Baudrillard, *El paroxista indiferente*, pg. 41.

“Reconnaître que le mouvement du système lui-même est irréversible, qu’il n’y a pas d’échappatoire possible dans la logique du système. Celle-ci est réellement mondiale au sens où elle a absorbé toutes les négativités y compris les résistances humanistes, universalistes, etc. aller au bout signifie prendre acte de cette irréversibilité et aller à la limite de ses possibilités, jusqu’à la défaillance. L’amener à saturation, au point où le système lui-même crée l’accident. La pensée contribue à cette accélération, elle anticipe sur sa fin. Telle est la fonction provocatrice de la pensée, sans illusion sur sa fonction critique ni sur son “engagement” mais jouant à fond l’imagination de la fin.” (Pg. 47)

496. La obra clave de Guy Debord, que hemos recogido en inglés, es *Society of the Spectacle* (1967), la cual sin duda influyó poderosamente en autores como Baudrillard, Jameson o Virilio.

497. Steven Connor, *Cultura postmoderna*, pg. 45.

498. *Ibidem*.

499. Op.cit., pg. 49.

500. Op.cit., pg. 106.

501. Op.cit., pg. 167.

502. Op.cit., pg. 126.

503. Op.cit., pg. 162.

504. Op.cit., pgs. 162, 3.

Es evidente que la conclusión de Connor, el enemigo de Baudrillard más contundente y sistemático que hemos podido encontrar, sitúa a Baudrillard en las trincheras del nihilismo, cuando no del retoricismo o el academicismo institucionalizado. En cualquier caso, lo desacredita por alentar al quietismo político. En las dos ocasiones en que vino a Valencia, le formulamos preguntas al respecto, y Baudrillard siempre pareció dispuesto a jugar más o menos perversamente con el insulto, pasando a considerarlo un cumplido. Dice en la entrevista con Philip Petit refiriéndose a su propio pensamiento:

“Eso no es ser nihilista, en el sentido en que el nihilismo significa que ya no hay valores, ya no hay nada real, sólo signos. La acusación de nihilismo y de impostura siempre se refiere a eso. Pero si tomamos el nihilismo en su sentido radical, de un pensamiento de la nada, que partiría del axioma “¿Por qué hay nada en lugar de algo?”, dándole la vuelta a la pregunta filosófica fundamental, la pregunta del ser: “¿Por qué hay algo en lugar de nada?”, entonces sí que quiero ser nihilista.” (*El paroxista indiferente*, Pg. 58)

“Cela ne veut pas dire “nihiliste”, au sens où nihilisme veut dire qu’il n’y a plus de valeurs, plus de réel, que du signe: l’accusation de nihilisme et d’imposture porte toujours là-dessus. mais si on prend le nihilisme au sens fort, d’une pensée du rien, qui partirait de l’axiome “pourquoi y a-t-il rien plutôt que quelque chose?”, en renversant la question philosophique fondamentale, la question de l’être: “pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?”, alors je veux bien être nihiliste.” (Pg. 67)

El tema del poder crítico de la obra de Baudrillard es abordado directamente por Mike Gane, autor que le ha dedicado quizá los estudios más especializados que existen. En 1991, la editorial londinense Routledge le publicó dos breves estudios: *Baudrillard: critical and Fatal Theory* y *Baudrillard’s Bestiary. Baudrillard and Culture*.

505. Hacia el final de su obra más influyente, Putnam clarifica la dificultad de la situación en que nos encontramos. Pese a que él no renuncia a dar con un modelo de aceptabilidad racional -de ahí que fustigue a todo aquel que a su parecer haga sucumbir a la razón al vértigo del relativismo- es perfectamente consciente de que la tradición positivista iniciada por Frege ha fracasado en su intento de hacer real el último “sueño dogmático”.

“Parece haberse evaporado la esperanza en un método formal susceptible de ser aislado de los auténticos juicios humanos acerca del contenido de la ciencia (esto es, acerca de la naturaleza del mundo) y que se halle libre de los valores humanos.” (*Razón, verdad e historia*, pg. 191)

506. Dice Lyotard en el capítulo 10 de *La condición postmoderna*, titulado *La deslegitimación*:

“En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación.” (Pg. 73)

507. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *¿Qué es filosofía?*, pg. 114.

508. Gianni Vattimo, *Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?*, pg. 10.

509. Op.cit., pg. 11.

510. Op.cit., pg. 15.

511. José María Mardones, *El neoconservadurismo de los posmodernos*, pgs. 22, 3.

512. Jurgen Habermas, *La modernidad, un proyecto inacabado*, pg. 32.

513. Op.cit., pg. 34.

514. Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, pg. 317.

515. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pg. 43.

“En fait ce que Nietzsche n’a pas cessé de critiquer depuis la seconde des *Intempestive*, c’est cette forme d’histoire qui réintroduit (et suppose toujours) le point de vue supra-historique: une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien reformée sur soi, la diversité en fin réduite du temps; une histoire qui nous permettrait de nous reconnaître partout et de donner a tous les déplacements passés le forme de la réconciliation.” (En *Dits et écrits II*, pg. 146)

516. Germán Cano, *Nietzsche y Foucault. La exploración genealógica como condición de posibilidad de nueva historia*, pg. 70.

517. Hilary Putnam, *Razón, verdad e historia*, pg. 163.

518. Michel Foucault, *La ética del saber de sí, en Hermenéutica del sujeto*, pg. 134.

“Cela ne veut pas du tout dire que les mathématiques ne sont qu’un jeu de pouvoir, mais que le jeu de vérité des mathématiques se trouve lié d’une certaine manière et sans que cela entame aucunement sa validité, à des jeux et à des institutions de pouvoir.” (En *Dits et écrits II*, pg. 725)

519. Maurice Florence, *Foucault, Michel, 1926 (-1984)*, pg. 4.

520. Op.cit., pg. 7.

521. En un momento en que desde tradiciones de formación marxista en filosofía o historiografía se están produciendo fuertes movimientos de aproximación hacia la obra de Foucault, no es gratuito recordar la visión de Deleuze, quien destaca la renuncia a los grandes esquemas teóricos del marxismo como uno de los pilares fundamentales del pensamiento foucaultiano. En el texto que adjuntamos Deleuze relaciona la nueva orientación del poder que arrastra Foucault, por oposición a la vieja concepción en la que el marxismo continuaría cautivo, con la apertura a prácticas políticas igualmente novedosas.

“El izquierdismo se ha caracterizado, de una manera difusa o incluso confusa, teóricamente por un replanteamiento del problema del poder, dirigido tanto contra el marxismo como contra las concepciones burguesas, y prácticamente por una cierta forma de luchas locales, específicas, cuyas relaciones y unidad necesaria ya no podían proceder de un proceso de totalización ni de centralización, sino, como decía Guattari, de una transversalidad. Esos dos aspectos, práctico y teórico, estaban estrechamente unidos. Pero al mismo tiempo el izquierdismo no ha dejado de conservar o de reintegrar fragmentos elementales de marxismo, para enterrarse de nuevo en él, pero también para restaurar centralizaciones de grupo que restablecían la antigua práctica, incluido el estalinismo. Quizá de 1971 a 1975, el GIP (Grupo de Información de Prisiones) ha funcionado, bajo el impulso de Foucault y de Defert, como un grupo que supo evitar esos resurgimientos al mantener un tipo de relación original entre la lucha de las prisiones y otras luchas. Y

cuando en 1975 Foucault vuelve a una publicación teórica, creemos que es el primero en inventar esa nueva concepción del poder que buscábamos sin acertar a encontrarla ni a enunciarla.” (Foucault, pg.50)

Y en referencia a esos conceptos de la marxología de los que Foucault opta por desvincularse, continúa Deleuze:

“...la represión y la ideología no explican nada, sino que suponen siempre un agenciamiento (*agencement*) o “dispositivo” en el que actúan y no a la inversa. Foucault conoce perfectamente la represión y la ideología; pero, como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, sólo son el polvo levantado por el combate.” (Pg. 55)

También es cierto que es esa misma concepción foucaultiana del poder la que durante años ha impedido a muchos marxistas acercarse al autor francés. Quienes mejor conocen al último Foucault -muy especialmente al de las entrevistas- saben perfectamente que Foucault no tuvo nunca mayor preocupación que la de tematizar las formas de resistencia, aunque el radical “positivismo” que llega a advertirse en su analítica del poder puede inducir a creer que el problema de la emancipación queda asfixiado en los textos foucaultianos. De esa opinión es el marxista Alex Callinicos, quien en su artículo *¿Postmodernidad, post-estructuralismo, postmarxismo?*, explica que llegamos a una situación aporética a partir del principio de que el poder es omnipresente, pues desde esa posición no parece posible escribir la genealogía de la sociedad disciplinar. Este orden de razonamiento no es muy distinto del que exhibe artefactos como la “paradoja del mentiroso” para demostrar que el relativismo no puede ser relativo, por poner un ejemplo. Nos interesa más Callinicos cuando descubre un dilema irresoluble en el punto en que Foucault apunta al cuerpo como el *locus* de las operaciones de poder y como fuente de resistencia, sin llegar a precisar si debemos entender a éste como materia prima maleable por el poder o como una esencia natural. El origen del error está -todos los marxistas terminan acusando de lo mismo a los herederos directos de Bachelard, ya pasó con Althusser- en la “querencia idealista” del autor francés, situación que no se da en la teoría del deseo de Deleuze y Guattari:

“Una huida de estos dilemas es adoptar un naturalismo mucho más concienzudo que trate al poder como un fenómeno secundario. Este es el curso tomado por Deleuze y Guattari.” (Callinicos, pg. 286)

Callinicos no deja de reconocer la presencia de Foucault en las teorías desarrolladas en el *Antiedipo*, pero con la ventaja de haber sabido hacer prevalecer el deseo sobre el poder, lo que siempre según Callinicos establece un puente de unión entre Marx y Freud. Como ya sabemos, esta diferenciación no es aceptada por Baudrillard, quien en *Oublier Foucault* declara que deseo y poder no son sino entidades intercambiables y afectadas del mismo principio de realidad que aquél intenta superar.

Andreas Huyssen, al que ya nos hemos referido anteriormente, cuestiona la posibilidad de un modelo foucaultiano de resistencia justamente en base a uno de sus principios motores, el debilitamiento del sujeto:

“Rechazar la validez de la pregunta ¿quién escribe? o ¿quién habla? Deja de ser una postura radical en 1984. Sencillamente reproduce a nivel de estética y teoría lo que el capitalismo como sistema de relaciones de intercambio produce a propósito en la vida cotidiana: la negación de la subjetividad en el mismo proceso de su construcción. De este modo el posestructuralismo combate la aparición de la cultura capitalista -el individualismo llevado al máximo- pero equivoca su esencia; al igual que el modernismo, también está sincronizado, más que enfrentado, con los procesos reales

de modernización.” (A. Huyssen, *Cartografía del postmodernismo*, pg. 232)

522. Michel Foucault, *Was ist Aufklärung?*, pg. 21.

“Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit être retournée en question positive; dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de qui est singulier, contingent et dû à dès contraintes arbitraires. Il s’agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.” (En *Dits et écrits IV*, pg. 574)

523. *Ibidem*.

524. Maurice Blanchot, *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, pg. 47.

525. Michel Foucault, *La ética del saber de sí*, pg. 138.

“...je crois qu’il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n’est donc pas d’essayer de les dissoudre dans l’utopie d’une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l’*éthos*, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination.” (En *Dits et écrits, IV*, pgs.726,7)

526. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pgs. 11,2.

“Et si Foucault ne nous parlait si bien du pouvoir (et, ne l’oublions pas, en termes *réels*, objectifs, multiplicités difractées, mais qui ne remettent pas en cause le point de vue objectif qu’on prend sur elles -pouvoir infinitésimal et pulvérisé, mais dont le *principe de réalité* n’est pas mis en cause) que parce que le pouvoir est mort, non pas seulement irrepérable par dissémination, mais dissous purement et simplement, sur un mode qui nous échappe encore, dissous par réversion, annulation, ou hyperréalisé dans la simulation, que sais-je, mais il s’est passé quelque chose au niveau du pouvoir que Foucault ne peut pas ressaisir du fond de sa généalogie:...” (Pgs. 13,4)

527. Arthur Kroker, *El Marx de Baudrillard*, pg. 295.

528. *Ibidem*.

529. Jean Baudrillard, *La izquierda divina*, pgs. 64,5.

530. *Op.cit.*, pg. 65.

531. Jean Baudrillard, *La ilusión del fin*, pg. 123.

“C’est toujours la même chose avec la question du droit: le droit à l’eau, le droit à l’air, le droit à l’existence, etc. C’est quand toutes ces belles choses disparaissent que le droit vient sanctionner leur disparition. le droit, c’est comme la croyance. Si Dieu existe, il n’y a pas besoin d’y croire. Si on y croit, c’est que l’évidence de son existence est morte. ainsi lorsque les gens obtiennent le droit de vivre, c’est qu’ils n’en ont plus la possibilité.” (Pgs. 117,8)

532. Baudrillard, *La izquierda divina*, pg.17....

533. Steven Connor, *Cultura postmoderna*, pg. 45.

534. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg.11.

“...et que Foucault ne peut dresser un tableau si admirable que parce qu’il opère aux confins d’une époque (c’est peut-être l’ère classique”, dont il serait le dernier grand dinosaure) qui est en train de basculer entièrement.” (Pgs. 12,3)

535. Op.cit., pg.12.

“...que parce que le pouvoir est mort, non pas seulement irrepérable par dissémination, mais dissous purement et simplement, sur un mode qui nous échappe encore,...” (Pg.13)

536. Op.cit., pgs. 43,4.

“A vrai dire, il est inutile de débattre sur les termes. On peut dire indifféremment: l’injonction première est de parler, la répression n’est qu’un détour (à ce titre le travail et l’exploitation ne sont eux aussi qu’un détour, et l’alibi d’autre chose plus fondamental -entièrement d’accord) ou bien: le refoulement est premier, la parole n’en est qu’une variante plus moderne (la “désublimation répressive”). Les deux ne changent pas grand-chose au fond.” (Pg. 42)

537. Op.cit., pgs. 11,2. Para original ver nota 526.

538. Op.cit., pg. 45.

“C’est la valeur d’usage qui est l’extrême alibi, dans le sexe comme dans la production. et j’ai peur que chez Foucault les “plaisirs” ne s’opposent encore à la valeur “valeur d’échange du sexuel” que comme la valeur d’usage du corps.” (Pg. 44)

539. Op. cit., pg. 54.

“A mesure que la référence économique perd de sa force, c’est ou celle du désir, ou celle du pouvoir que deviennent prépondérantes.” (Pg. 52)

540. Op.cit., pg. 86.

“...et que si le pouvoir séduit, c’est justement (ce que les réalistes naïfs de la politique ne comprendront jamais) parce qu’il est simulacre, parce qu’il se métamorphose en signes et s’invente sur des signes...” (Pg. 81)

541. Op.cit., pg. 27.

“La *séduction* est partout et toujours ce qui s’oppose à la *production*, la séduction retire quelque chose de l’ordre du visible, elle va à l’inverse de la production, dont l’entreprise est d’ériger tout en évidence, que ce soit celle d’un objet, d’un chiffre ou d’un concept. Que tout soit produit, que tout se lise, que tout advienne au réel, au visible...” (Pgs. 27,8)

542. Dice Gianni Vattimo, sin duda reapropiándose del Heidegger de *Sein und Zeit* en aras de reforzar el utillaje conceptual del horizonte de la hermenéutica filosófica:

“...: el mundo no es un espectáculo a registrar “objetivamente”, incluso la objetividad de la ciencia es una actitud que el ser-ahí adopta en el ámbito de un proyecto, del proyecto que él mismo es, en la medida en que existe. el conocimiento como registro objetivo de hechos -que se legitima a partir de criterios históricamente dados también pertenecientes también al proyecto -arrojado que el ser-ahí es- consiste en una articulación interna de la precomprensión

que constituye al ser-ahí en su ser-en-el-mundo.” (*Ética de la interpretación*, pg. 167)

543. Francisco Vázquez, *Ontología y crítica de la razón después de Foucault*, pg. 266.

544. Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, pg.45.

“Selon Foucault, elle met fin “au corps et à ses plaisirs”, à l’innocence du libertinage, à l’*ars erotica*...” (Pg. 43)

En relación con esta cuestión, en la que Baudrillard parece ver la prueba de un cierto “sustancialismo”, del sueño de escapar a la omnipresencia de los signos a través del recurso a una experiencia “salvaje” o “desnuda” del sexo, similar a la experiencia “silenciada” de la locura de la que Foucault hablaba en su primera obra, dice este autor:

“Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres.” (*La voluntad de saber*, pg. 191)

“...si, par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité, on veut faire valoir contre les prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d’appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs.” (Pg. 208)

545. Michel Foucault, *La inquietud de sí*, pg. 219.

546. Mark Poster, *Foucault, el presente y la historia*, pg. 309.

547. Op.cit., pg. 306.

548. Jean Baudrillard, *La ilusión del fin*, pgs. 176,7.

“Événements relapses: la démocratie décongelée, les libertés en trompe-l’oeil, le Nouvel Ordre Mondial sous cellophane et l’écologie sous naphthaline, avec ses droits de l’homme immuno-déficients, cela ne changera rien à la mélancolie *actuelle* du siècle, que nous ne traverserons jamais, parce qu’entre-temps il se sera recourbé sur lui-même et sera reparti dans l’autre sens.” (Pg. 164)

549. Op.cit., pg. 184.

“Par là même, nous entrons, au-delà de l’histoire, dans la fiction pure, dans l’illusion du monde. L’illusion de notre histoire ouvre sur l’*illusion beaucoup plus radicale du monde*. Maintenant qu’on a fermé les yeux de la Révolution, fermé les yeux sur la Révolution, maintenant qu’on a brisé le Mur de la Honte, maintenant que les lèvres de la constation se sont closes (avec le sucre de l’histoire qui fond sur la langue), maintenant que le spectre du communisme, ni même celui du pouvoir, ne hantent plus l’Europe ni les mémoires, maintenant que l’illusion aristocratique de l’origine et l’illusion démocratique de la fin s’éloignent de plus en plus -nous n’avons plus le choix d’avancer, de persévérer dans la destruction actuelle, ni de reculer, mais seulement d’affronter cette illusion radicale.” (Pgs. 170,1)

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ABAD, Luis Angel. *El rock y su doble*. (Artíc.) Valencia, Episteme, Col. Eutopías, vol. 192, 1998.

ADORNO, Theodor.

-*Teoría estética*. Barcelona, Orbis, 1983. (Orig.: *Aesthetische Theorie*, Francfort, Surkham Verlag, 1970) Traducción de Fernando Riaza.

-*Notas de literatura*. Barcelona, Ariel, 1962.

ADORNO, Th. y HORKHEIMER, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 1984.

ALBROW, Martin. *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*. Cambridge, Polity Press, 1996.

ALTHUSSER, Louis.

-*Pour Marx*. París, Maspero, 1965.

-*Lire Le Capital*. París, Maspero, 1965. (Ed. castellano, *Para leer El Capital*. México, D.F., S.XXI, 1972)

-*Philosophie et philosophie spontanée des savants*. París, Maspero, 1974. (*Curso de filosofía para científicos*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985. Trad. de Albert Roies)

APEL, Karl-Otto. *El desafío de la crítica total de la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad*. (Artíc.) Valencia, Episteme, Col. Eutopías, 1994.

ARON, Jean-Paul y KEMPF, Roger. *Le pénis ou la démoralisation de l'Occident*. Grasset, 1997.

ARON, Raymond. *Ensayo sobre las libertades*. Madrid, Alianza, 1966.

BACHELARD, Gaston.

-*La formación del espíritu científico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1990. (Orig.: *La formation de l'esprit scientifique*. París, Vrin) Trad. de José Babini.

-*La filosofía del no*. Buenos Aires, Amorrortu, 1984. Trad. de Naomi Fiorito.

-*La poética del espacio*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.

-*El agua y los sueños*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994.

-*Le Materialisme rationnel*. París, PUF, 1953.

BACKES-CLEMENT, Catherine. *Levi-Strauss, presentación y antología de textos*. Barcelona, Anagrama, 1974. (Orig.: *Claude Levi-Strauss ou la structure et le malheur*. París, Seghers, 1970) Trad. de Margarita Latorre.

BARTHES, Roland.

-*Mitologías*. Madrid, Siglo XXI, 1997. (Orig. *Mythologies*, en París, du Seuil, 1957) Trad. de Héctor Schmucler.

-*El sistema de la moda*. Barcelona, Gustavo Gili, 1978. (Orig. *Le système de la mode*. París, du Seuil, 1967)

-*El imperio de los signos*. Barcelona, Mondadori, 1991.

-*Sade, Fourier, Loyola*. París, du Seuil, 1971.

-*Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral, 1973. (Orig.: *Essais critiques*. París, Seuil, 1974)

-*Elements de Sémiologie*. París, Seuil, 1965.

BATAILLE, Georges.

-*Las lágrimas de Eros*. Barcelona, Tusquets, 1997. (Orig. *Les larmes d'Eros*). Trad. de David Fernández.

-*Historia del ojo* (1928) Barcelona, Tusquets, 1986.

-*Sobre Nietzsche* (1945) En *El alehuya y otros textos*. Madrid, Alianza, 1988. (Orig.: *Sur Nietzsche*. París, Gallimard, 1967) Trad. de Fernando Savater.

-*La parte maldita* (1949) Barcelona, Icaria, 1987.

-*El erotismo* (1957) Barcelona, Tusquets, 1988.

-*Oeuvres completes*. Gallimard, 1970.

BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós, 1998.

BELL, Daniel. *El fin del modernismo*. (Artíc.) Claves, Madrid, diciembre de 1997, nº78, pp 2-11.

BELLADONA, Judith y PENTON, Barbara. *Manifiesto*. (Artíc.) Liberation, julio de 1978.

BENHABIB, Seyla. *Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza*. (Artíc.) Instituto de Investigaciones Feministas. (Orig. en Praxis International, 1991) Trad. de Pedro Francés.

BENJAMIN, Walter. *El arte en la era de su reproductibilidad técnica*. En *Discursos interrumpidos I*, pp 15-58. Madrid, Taurus, 1973. (Orig. Suhrkamp, Verlag, 1972) Trad. de Jesús Aguirre.

BLANCHOT, Maurice.

-*El espacio literario*. (1955) Barcelona, Paidós, 1992.

-*La risa de los dioses*. Madrid, Taurus, 1976.

BOBBIO, Norberto.

-*Thomas Hobbes*. Barcelona, Plaza y Janés, 1991.

-*Derecha e izquierda*. Madrid, Taurus, 1998. (Orig.: *Drestra e sinistra*. Roma, Donzelli, 1995). Trad. de Alessandra Picone.

-*El futuro de la democracia*. Barcelona, Plaza y Janés, 1987.

BOLÍVAR BOTÍA, Antonio. *El estructuralismo: de Levi-Strauss a Derrida*. Madrid, Cincel, 1985.

BORDIEU, Pierre. *Sobre la televisión*. Barcelona, Edicions 62, 1997. (Orig. *Sur la télévision*. Liber-Raisons d'agir, 1996.) Trad. al catalán de Xavier Dilla Martínez.

CALLINICOS, Alex. *¿Postmodernidad, poestructuralismo, postmarxismo?* (Artíc.) En *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid, Alianza, 1994, compilación de Josep Picó, pp 264-293.

CANGUILHEM, Georges.

-*Vie et mort de Jean Cavailles*. Ambialet, Pierre Laleure, 1976.

-*Le Normal et le pathologique*. París, Presses Universitaires de France, 1988.

-*The Death of Man, or Exhaustion of Cógito*. New York, Cambridge University Press, 1944.

CANO, Germán. *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia, Pre-Textos, 2000.

CASETTI, Francesco. *El pacto comunicativo en la neotelevisión*. (Artíc.) Valencia, Episteme, Col. Eutopías, 1988, n°5.

CASTANEDA, Carlos. *The teachings of Don Juan*. University of California. Columbia and Princeton, 1998.

CASTELLS, Manuel. *La era de la información*. (Vol. 1 de *La sociedad red*) Madrid, Alianza, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1994. (Orig. *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe*. Editions du Seuil, 1986) Trad. de Alberto L.Bixio.

CAVAILLES, Jean. *Sur la logique et la théorie de la science*. París, Vrin, ed. de 1987.

CHOMSKY, Noam. *El control de los medios de comunicación*. En *Cómo nos venden la moto*. Barcelona, Icaria, 1996, pp 7-53. (De Open Magazine Panflets, 1993) Trad. de Joan Soler.

CLARK, Timothy. *Derrida, Heidegger, Blanchot: sources of Derrida's notion and practice of literature*. Cambridge University Press, 1992.

CONNOR, Steven. *Cultura postmoderna*. Madrid, Akal, 1996. (Orig. *Postmodern culture*, Basil Blackwell, 1989) Trad. de Amaya Bozal.

CORTINA, Adela. *Crítica y utopía. La Escuela de Francfort*. Madrid, Cincel, 1985.

CORVEZ, Maurice. *Los estructuralistas: Foucault, Levi-Strauss, Lacan, Althusser*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

CRIMP, Douglas. *Sobre las ruinas del museo*. (Artíc.) En *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1985, compilación de Hal Foster, pp 75-92.

CULLER, Jonathan. *Barthes*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1987. (Orig. en London, Fontana Paperbacks, 1983) Trad. de Pablo Rosenblueth.

DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1963, Tomo I. (Orig.: *Le deuxième sexe*. París, Gallimard, última edición año 2000)

DEBORD, Guy. *Society of the Spectacle*. (1967) Rebel Press, 1987.

DELACAMPAGNE, Christian. *Le retour du mal*. Le Monde, 9-3-1990.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986. (*Nietzsche et la philosophie*. París, Presses Universitaires de France, 1967) Trad. de Carmen Artal.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix.

-¿*Qué es filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993. (*Qu' est-ce que la philosophie?* París, de

Minuit, 1994) Trad. de Thomas Kauf.

-*Capitalismo y esquizofrenia. 1. El Antiedipo*. Barcelona Paidós, 1995.

DERRIDA, Jacques.

-*Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia, Pre-Textos, 1981. (*Eperons. Les styles de Nietzsche*. París, Flammarion, 1978) Trad. de M. Arranz Lázaro.

-*El lenguaje* (Artíc.) En *Doce lecciones de filosofía*. Barcelona, Granica, 1988, pp 25-38.

-*La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989. (*L'écriture et le difference*. Le Seuil, 1967)

-*Marges de la philosophie*. Les Editions de Minuit, 1972.

DESCOMBES, Vincent. *Lo Mismo y lo Otro*. Madrid, Cátedra, Col. Teorema, 1988. (*Le même et l'autre*, Cambridge, University Press, 1979) Trad. de Elena Benarroch.

ECO, Umberto.

-*Obra abierta*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1984.

-*Apocalípticos e integrados*. Barcelona, Lumen, Tusquets, 1995. (*Apocalitici e integrati*, Valentino Bompiani, 1965) Trad. de Andrés Boglar.

-*La estructura ausente. Introducción a la semiótica*. Barcelona, Lumen, 1978.

ECO, Umberto; COLOMBO, Furio; ALBERONI, Francesco; SACCO, Giuseppe. *La nueva Edad Media*. Madrid, Alianza, 1974. (*Documenti su il nuovo medioevo*, Casa Editrice Valentino Bompiani & C. Milano, 1973) Trad. de Carlos Manzano.

ENGELS, Friedrich. *El origen de la familia, propiedad privada y estado*. Madrid, Sarpe, 1983. (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*) Trad. cedida por Ediciones Progreso de Moscú.

FAYE, Jean-Pierre. *Le gauche infernale*. Change International, 1985, pp 5-6. (Reseña a *La izquierda divina*)

FEIXA, Carles. *De jóvenes, bandas y tribus*. Barcelona, Ariel, 1998.

FERNÁNDEZ MARTORELL, Concha. *Estructuralismo*. Barcelona, Montesinos, 1994.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1981. (*Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, W. Kohlhammer Gmb. H.) Trad. de Andrés Sánchez Pascual.

FLAX, Jane. *Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley, University of California Press, 1990.

FRAMPTON, Kenneth. *Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia*. (Artíc.) En *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, pp 37-58, compilación de Hal Foster. (*The Anti-Aesthetic: essays on postmodern culture*, Bay Press, 1983) Trad. de Jordi Fiblà.

FUKUYAMA, Francis.

-*El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992. (Orig. en London, Hamish Hamilton, 1992)

-*Seguimos en el final de la historia*. (Artíc.) En *El País*, 21-10-2001.

-*Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*. The Free Press, New York, 1995.

GALLOP, Jane. *Intersections: a Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1981.

GARCÍA MARTÍNEZ, Martín. *Spinoza y el Estado*. (Artíc.) Madrid, *Revista de Occidente*, agosto-septiembre, 1977.

GAVALDÀ, Josep Vicent.

-*Medioptrías o sondeoscopios*. (Artíc.) Valencia, *Episteme*, Col. Eutopías, nº 127, 1996.

-*La telepolítica y sus records*. (Artíc.) Valencia, *Episteme*, Col. Eutopías, nº 67, 1994.

GÓMEZ, Vicente. *Pensar el arte que piensa*. (Artíc.) Valencia, *Episteme*, Col. Eutopías, nº 159.

HABERMAS, Jurgen.

-*Modernidad versus postmodernidad*, (Artíc.) En *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1994, compilación de J.Picó, pp 87-101. (Orig. en *New German Critique*, nº 22, 1981) Trad. de José Luis Zalabardo.

-*Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1987. (*Theorie des kommunikativen Handelns*. Francfort, Surkham, 1981). Trad. de Manuel Jiménez.

-*Cuestiones y contracuestiones*. (Artíc.) En *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1994, pp 305-343. (*Habermas and Modernity*, Basil Blackwell) Trad. de Francisco Rodríguez Martín.

-*El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y Alemania Occidental*:

un movimiento intelectual en dos culturas políticas. (Artíc.) En *Habermas y la modernidad*, pp 127-152.

-*El discurso filosófico de la modernidad.* Madrid, Taurus, 1989. (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1985) Trad. de M.Jiménez.

-*La modernidad, un proyecto incompleto.* (Artíc.) En *La posmodernidad*, pp 19-35.

HARAWAY, Donna. *Manifiesto para cyborgs.* En *Ciencia, cyborgs y mujeres.* Madrid, Cátedra, 1995. Corresponde al capítulo 6, pero se trata de un ensayo de 1985 posteriormente revisado para su inclusión en el libro (Orig.: *Simians, Cyborgs and Women.* London, Free Association Books, 1991) Trad. de Manuel Talens. (El artículo de 1985 es *Manifiesto para cyborgs*, en *Socialist Review*, nº 80, 1985, pp 65-108)

HARNECKER, Martha. *Los conceptos elementales del materialismo histórico.* México D.F., S.XXI, 1983.

HASSAN, Ihab. *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature.* New York, Oxford University Press, 1982.

HEIDEGGER, Martin.

-*Sobre la cuestión del ser.* Rev. de Occidente, 1958. (*Zur Seinsfrage.* Francfort, Vittorio Klostermann, 1956) Trad. de German Bleiberg.

-*El Ser y el Tiempo.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1951. Trad. de José Gaos.

-*Introducción a la Metafísica.* Buenos Aires, Nova, 1959, trad. de Emilio Estiú.

-*Sendas perdidas.* Buenos Aires, Losada, 1960, con trad. de José Ruvira Armengol.

-*Carta sobre el humanismo.* Madrid, Taurus, 1954.

-*El final de la filosofía y la tarea del pensar.* (Artíc.) En *Kierkegaard vivo*, obra colectiva, Madrid, Alianza, 1968, pp 125-152, trad. por Andrés Sánchez Pascual.

HENRI-LEVI, Bernard. *Rocard, Gorbachow y otros zombis.* (Artíc.) *El Mundo*, 12-6-1996.

HOLZ, Hans Heinz, KOFLER, Leo y ABENDROTH, Wolfgang. *Conversaciones con Luckacs.* Madrid, Alianza, 1971.

HORKHEIMER, Max. *Teoría Crítica.* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

HUISMAN, Dennis. *Le Dictionnaire des philosophes.* PUF, 1981.

HUYSEN, Andreas.

-*Cartografía del posmodernismo* (Artíc.) en *Modernidad y postmodernidad*, compilación de Josep Picó, pp 189-247.

-*En busca de la tradición: vanguardia y postmodernismo en los años 70*, en *Modernidad y postmodernidad*, compilación de Josep Picó, pp 141-160.

HYNDESS, BARRY. *Disertaciones sobre el poder. De Hobbes a Foucault*. Madrid, Talasa, 1997. (*Discourses of power. From Hobbes to Foucault*. Oxford, Basil Blackwell, 1996) Trad. de Guillermo Solana.

HYPOLITE, Jean. *Génesis y desarrollo de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona, Península, 1974. (*Genèse et structure de la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel*. París, Montaigne, 1946) Trad. de Francisco Fernández Buey.

IZUZQUIZA, Ignacio. *Caleidoscopios. La filosofía en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2000.

JAMESON, Frederic. *Posmodernismo y sociedad de consumo*. (Artíc.) En *La posmodernidad*, de Hal Foster, pp 165-186.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Tomo 3, *Los diez años del filósofo errante*. Madrid, Alianza, 1985. (*Friedrich Nietzsche. Biographie. Band 2, Die zchn Jahre des freien Philosophen*. Munchen, Wien, Carl Hauser Verlag, 1978) Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera.

JARAUTA, Francisco. *La filosofía y su otro*. Valencia, Pre-Textos, 1979.

JIMÉNEZ, Manuel.

-*El concepto de historicidad en Heidegger*. (Artíc.)Valencia, Episteme, Col. Eutopías, 1994, nº 54.

-*Sujeto y predicado en Aristóteles y en Heidegger*. (Artíc.)Valencia, Episteme, Col. Eutopías, 1997.

KAPLAN, E. Ann. *Postmodernismo, feminismo y subjetividad femenina*. (Artíc.)Valencia, Episteme, Col. Eutopías, 1994, vol.40.

KENNY, Anthony. *Wittgenstein*. Madrid, Alianza, 1995.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona, Seix-Barral, 1972. (*Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France, 1969) Trad. de N. Sánchez y T. Wargeman.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard, 1947. (En castellano, *Introducción a la lectura de Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1972. Trad. de J.J. Sebreli)

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Arman Colin, 1961.

KRISTEVA, Julia.

-*La Révolution du langage poétique*. Paris, Seuil, 1974.

-*El texto de la novela*. Barcelona, Lumen, 1982.

-*Las nuevas enfermedades del alma*. Madrid, Cátedra, 1995.

KROKER, Arthur. *Body invaders: Sexuality and the Postmodern condition*. London, Mcmillan, 1998.

KUHN, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1990.

LANCEROS, Patxi. *Apuntes sobre el pensamiento destructivo*. (Artíc.) En *En torno a la posmodernidad*, pp 137-160.

LECHTE, John. *50 pensadores contemporáneos esenciales*. Madrid, Cátedra, 1994. (*Fifty key contemporary thinkers*, 1994) Trad. de Manuel L. Rodríguez Tapia.

LECOURT, Dominique. *Bachelard ou le jour et la nuit*. Paris, Grasset, 1974. (Ed. cast. *Bachelard o el día y la noche. Un ensayo a la luz del materialismo dialéctico*. Barcelona, Anagrama, 1975)

LEGUINA, Joaquín. *El final de una historia*. (Artíc.) Sistema, nº 98, 1990.

LEVI-STRAUSS, Claude.

- *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964. (*La pensée sauvage*. Paris, Plon, 1963)

- *Introducción a "Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie"*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

- *Mito y significado*. Madrid, Alianza, 1982. (*Myth and Meaning*. University of Toronto Press, 1978) Trad. de Héctor Arruabarrena.

LIPOVETSKY, Gilles.

-*La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 1987.

-*El imperio de lo efímero*. Barcelona, Anagrama, 1997.

LUCKACS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Madrid, Sarpe, 1984 (*Geschichte Und Klassenbewusstsein Studien Uber Marxistische Dialektik*) Trad. de Manuel Sacristán.

McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jurgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1987.

Mc KINNON, Catherine.

-*Feminism, marxism, method and the State: an agend for theory*. (Artíc.) *Signs*, 7 (3), 1982, pp 515-544.

-*Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.

McLUHAN. *La Galaxia Gutemberg*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1985. (*The Gutenberg Galaxy*. University of Toronto Press, 1962) Trad. de Juan Novella.

McLUHAN, Marshall y FIORE, Quentin. *El medio es el mensaje*. Barcelona, Paidós, 1992. (*Medium is the message*. Gingk Press, 1967)

MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Barcelona, Orbis, 1983. (*The unidimensional man*, Boston, Bacon Press, 1954) Trad. de Antonio Elorza.

MARDONES, José M^a.

-*El neoconservadurismo de los posmodernos*. (Artíc.) En *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1994, pp 21-40.

-*La reconstrucción de la teoría crítica por Jurgen Habermas*. (Artíc.) *Pensamiento*, vol.40, 1984, pp 159-177.

-*El comienzo de la Teoría Crítica. La teoría de la acción comunicativa de J.Habermas*. (Artíc.) *Revista Sistema*, nº 65, 1985.

MARÍN RUANO, Rosario. *A propósito de lo políticamente correcto*. Institución Alfons el Magnànim, col. Novatores, nº 12, Diputació de València, 1999.

MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto comunista*. Valencia. Diálogo, 2000. Trad. del volumen 4 de *Werke*, Berlín-Este, Dietz-Verlag, reimpresión de 1975, por José Vte Caballer.

MAUSS, Marcel.

-*Essai sur le don*. París, Presses Universitaires de France, 1983.

-*Introducción a la etnografía*. Madrid, Istmo, 1974.

- Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1979.
- MÉNDEZ, Antonio. *El conflicto entre lo popular y lo masivo*. (Artíc.) Valencia, Episteme, col. Eutopías, nº 85, 1995.
- MENÉNDEZ UREÑA, E. *La teoría crítica de la sociedad de Jurgen Habermas*. Madrid, Tecnos, 1978.
- MORENO, César. *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*. Valencia, Pre-Textos, 1988.
- MUÑOZ, Jacobo. *La génesis del nihilismo europeo*. (Artíc.) Anales del Seminario de Metafísica, nº 23, 1989, Universidad Complutense, pp 58-81.
- NEGRI, Antonio.
- La anomalía salvaje*. Barcelona, Anthropos, 1993. (*L'anomalia selvaggia*. Giangiacomo Feltrinelli, 1981) Trad. de Gerardo de Pablo.
- Fin de siglo*. Barcelona, Paidós, 1992.
- El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, Libertarias/ Prodhufi, 1994.
- Spinoza subversivo*. Madrid, Akal, Col. Cuestiones de antagonismo, 2000. (*Spinoza sovversivo*. Trad. de Raúl Sánchez Cedillo.
- NEGROPONTE, Nicolás. *El mundo digital*. Barcelona, Ediciones B, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1981. (*Zur Genealogie der Moral*) Trad. de Andrés Sánchez Pascual.
- OWENS, Craig. *El discurso de los otros: las feministas y el postmodernismo*. (Artíc.) En *La Posmodernidad*, compilación de Hal Foster para Kairós, con traducción de Jordi Fiblà.
- PÉREZ RASETTI, Carlos. *Epistemología para vigilantes. A propósito de Blade Runner*. (Artíc.) Valencia, Episteme, Col. Eutopías, vol. 152, 1997.
- PICÓ, Josep. *Introducción*. (Artíc.) En *Modernidad y Postmodernidad*, pp 13-50.
- POZUELO YVANCOS, José M^a. *Barthes y el cine*. (Artíc.) Valencia, Episteme, col. Eutopías, nº 155, 1977.
- PUTNAM, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid, Tecnos, 1988. (*Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, 1981) Trad. de José Miguel Esteban.

QUENEAU, Raymond. *Primeras confrontaciones con Hegel* (Artíc.) Revista Critique, 1963, nº 195, 196.

RACIONERO, Luis. *Del paro al ocio*. Barcelona, Anagrama, 1983.

RADDATZ, Fritz J. *Georg Luckacs*. Madrid, Alianza, 1975.

RAMONET, Ignacio. *Pensamiento único y nuevos amos del mundo*. (Artíc) En *Cómo nos venden la moto*, pp 55-98.

RORTY, Richard.

-*Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad*. (Artíc) En *Habermas y la modernidad*. Madrid, Cátedra, 1994, pp 253-276. (*Habermas and Modernity*. Basil Blackwell)

-*Identidad, moral y autonomía privada*. (Artíc.) En *Michel Foucault, filósofo*, pp 323-331.

ROSSET, Clement. *El principio de crueldad*. Valencia, Pre-Textos, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Universitat de Valencia, Servei de publicacions, 1990. Trad. de Salustiano Masó.

SAID, Edward W. *Antagonistas, públicos, seguidores y comunidad*. (Artíc.) En *La posmodernidad*, compil. de Hal Foster. Barcelona, Kairós, 1985, pp 199-234. (*The Anti-Aesthetic: essays on postmodern culture*. Bay Press, 1983)

SANFÉLIX, Vicente y PRADES, J.L. *Wittgenstein*. Madrid, Cincel, 1995.

SARTORI, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus, 1998. (*Homo videns*. Roma-Bari, Laterza & Figli Spa, 1997)

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza, 1994.

SCHÉRER, René y KELKEL, Arion Lothar. *Heidegger*. Madrid, Edaf, 1981. (Orig. en París, Seghers, 1975) Trad. de Bartolomé Parera.

SEGALEN, Victor. *Essai sur l'exotisme*. Le Livre de Poche, 1986.

SEVILLA, Sergio.

-*La experiencia en los márgenes de la razón*. (Artíc.) Valencia, Episteme, col. Eutopías, 1994.

-*El compromiso ontológico de la Teoría Crítica*. (Artíc.) Valencia, Episteme, col. Eutopías,

1996.

SIM, Stuart. *Beyond the Aesthetics. Confrontations to Poststructuralism and Postmodernism*. Univ. of Toronto Press, 1992.

SOLLERS, Philippe. *Théorie d'ensemble* (Junto a Foucault, Barthes, Derrida, Lacan Althusser, Kristeva y otros) Rev. Tel Quel, 1968. (Edición castellano *Teoría del conjunto*, en Barcelona, Barral, 1971)

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Buenos Aires, Aguilar, 1982. (*Éthica ordine geometrico demonstrata*, 1677) Trad. de Ángel Rodríguez.

TALENS, Jenaro. *It's only rock'n roll, but I like it. (La crisis de las Humanidades en el contextos de los estudios culturales)*. (Artíc.) En *El futuro de las Humanidades*. Valencia, Episteme, col. Eutopías, nº 210, 211, 1998, pp 35-50.

TOURAINE, Alain. *Francia vuelve a creer en la política*. (Artíc.) El País, 3-6-1997, pp 13-14.

TRÍAS, Eugenio. *Tratado de la pasión*. Madrid, Taurus, 1984.

ULMER, Gregory. *El objeto de la poscrítica*. (Artíc.) En *La posmodernidad*, compilación de Hal Foster, pp 125-163.

URDANIBIA, Iñaki. *Lo narrativo en la posmodernidad*. (Artíc.) En *En torno a la posmodernidad*, pp 21-40.

VADÉE, Michel. *Bachelard o el Nuevo Idealismo Epistemológico*. Valencia, Pre-Textos, 1977. (*Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*. París, Ediciones Sociales, 1975) Trad. de V. Navarro.

VATTIMO, Gianni.

-*Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa, 1986. (*Introduzione a Heidegger*. Laterza, 1985) Trad. de Alfredo Báez.

-*En torno a la postmodernidad* (Artíc.) En la obra colectiva de idéntico título, Barcelona, Anthropos, 1994.

-*Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós, 1991. (*Ética dell'interpretazione*. Rosenberg and Sellier) Trad. de Teresa Oñate.

-*El sujeto y la máscara*. Barcelona, Península, 1994. (*Il soggetto e la maschera*. Milán, Bompiani, 1983)

-*Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1992. (*Introduzione a Nietzsche*. Bari,

Laterza, 1985)

-*Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Península, 1989.

-*La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1994.

VERDÚ, Vicente.

-*El mundo encantado*. (Artíc.) El País, 22-2-2001.

-*El planeta americano*. Barcelona, Anagrama, 2000.

VIRILIO, Paul.

-*El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid, Cátedra, col. Teorema, 1997. (*El cybermonde, la politique du pire*. Les éditions Textuel) Trad. al castellano por Mónica Poole.

-*Live show*. (Artíc.) Valencia, Episteme, col. Eutopías, nº 41, 1994.

-*L'Art du mateur*. París, Galilée, 1993.

-*La Vitesse de libération*. París, Galilée, 1995.

WAHL, François. *¿Qué es el estructuralismo? La filosofía antes y después del estructuralismo*. Buenos Aires, Losada, 1975.

WARHOL, Andy. *Mi filosofía de A a B y de B a A*. Barcelona, Tusquets, Col. Fábula, 1998.

WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 1967.

WELLMER, Albrecht. *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad*. Madrid, Visor, 1993. (*Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Suhrkamp Verlag, 1985). Trad. de José Luis Arántegui.

WITTGENSTEIN, Ludwig.

-*Tractatus Logico-philosophicus*. Madrid, Revista de Occidente, 1957.

-*Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Ed. Crítica, 1988. (Orig. en London, Basil Blackwell, 1958) Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines.

-*Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988.

-*Los cuadernos azul y marrón*. Madrid, Tecnos, 1984. (Orig. en London, Basil Blackwell) Trad. de Francisco Gracia.

ZAKARIA, Fareed. *El poder de la sociedad civil*. (Artíc.) El País, Sección Babelia, 2-9-1995.

OBRAS DE JEAN BAUDRILLARD*

(Por orden cronológico)

Le Système des Objets: la consommation des signes. París, Gallimard, 1968. (Ed. en castellano: *El sistema de los objetos*. México, S.XXI, 1994, trad. de Francisco González Aramburu)

Pour une critique de l'économie politique du signe. París, Gallimard, 1972. (*Para una crítica de la economía política del signo*. México, S.XXI, 1974, trad. de Aurelio Garzón)

La Société de Consommation: ses mythes et ses structures. París, Denöel, 1970. (*La sociedad de consumo*. Barcelona, Plaza y Janés, 1974)

Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique. París, Galilée, 1975. (*El espejo de la producción*. Barcelona, Gedisa, 1996) Trad. de Irene Agoff. (A partir del original de 1973 en Casterman)

L'Échange symbolique et la mort. París, Gallimard, 1976. (*El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1980. Trad. de Carmen Rada)

Oublier Foucault. (Artíc.) París, Galilée, 1977. (*Olvidar a Foucault*. Valencia, Pre-Textos, 1994) Trad. de José Vázquez.

L'Effet Beaubourg: implosion et dissuasion. (Artíc.) En *Simulacres et simulation*. París, Galilée, 1981, pp 93-112. (*El efecto Beaubourg*. En *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1978, pp 81-106. Trad. de Antoni Vicens y Pedro Rovira)

A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social. (Artíc.) París, Denöel / Gonthier, 1982. (*A la sombra de las mayorías silenciosas*. (En *Cultura y simulacro*, pp 107-168. Trad. de Antoni Vicens y Pedro Rovira)

La précésion de simulacres. (Artíc.) Traverses, 1978. (En *Cultura y simulacro*, pp 7-80. Trad. de Antoni Vicens y Pedro Rovira)

De la Séduction. París, Galilée, 1979. (*De la seducción*. Madrid, Cátedra, 1981. Trad. de Elena

Benarroch)

El éxtasis de la comunicación. (Artíc.) En *La posmodernidad*, compilación de Hal Foster para Kairós, 1985, pp 187-197.

Les strategies fatales. Paris, Grasset & Fasquelle, 1983. (*Las estrategias fatales.* Barcelona, Anagrama, 1991, trad. de Joaquín Jordà)

Le gauche divine. Paris, Grasset & Fasquelle, 1985 (*La izquierda divina.* Barcelona, Anagrama, 1985. Trad. de Joaquín Jordà)

L'an 2000 ne passera pas. (Artíc.) Traverses, enero de 1985, nº 33, 34, pp 8-16. (*El año 2000 no tendrá lugar.* El País, 13-10-1985)

Amerique. Paris, Grasset & Fasquelle, 1986. (*América.* Barcelona, Anagrama, 1987. Trad. de Joaquín Jordà)

L'Autre per lui-même. Paris, Galilée, 1987. (*El otro por sí mismo.* Barcelona, Anagrama, 1988)

Cool Memories. Barcelona, Anagrama, 1989. (Orig. en Paris, Galilée, 1987)

La transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes. Paris, Galilée, 1990. (*La transparencia del mal.* Barcelona, Anagrama, 1991. Trad. de Joaquín Jordà)

La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu. Paris, Galilée, 1991. (*La Guerra del Golfo no ha tenido lugar.* Barcelona, Anagrama, 1991)

L'illusion de la fin ou la grève des événements. Paris, Galilée, 1992. (*La ilusión del fin.* Barcelona, Anagrama, 1993. Trad. de Thomas Kauf)

Le crime parfait. Paris, Galilée, 1995. (*El crimen perfecto.* Barcelona, Anagrama, 1996. Trad. de Joaquín Jordà)

La ilusión y la desilusión estéticas. Caracas, Monte Ávila Editores, 1997. (Orig.: *Illusion, désillusion esthétiques.* Trans, européennes. Invierno 1994-95, nº 5)

Ecran total. Paris, Galilée, 1997. (*Pantalla total.* Barcelona, Anagrama, 2000. Trad. de Juan José del Solar)

Le paroxyste indifférent. Paris, Grasset & Fasquelle, 1997. (*El paroxista indiferente,* Barcelona, Anagrama, 1998. Trad. de Joaquín Jordà.)

L'Échange impossible. Paris, Galilée, 1999. (*El intercambio imposible.* Madrid, Cátedra, col. Teorema, 2000)

Entrevistas (Aparte de *El paroxista indiferente*, libro-entrevista con Philippe Petit)

Jean Baudrillard. Cuadernos del Norte. Julio-agosto 1984. 5 (26): pp 10-13. Ulises Santamaría conduce la entrevista. Trad. de Manuel González Cuervo. Aparece en una sección titulada *Poestructuralismo en Francia*.

Baudrillard life: selected interviews. Edición a cargo de Mike Gane en London & New York, Routledge, 1993.

Jean Baudrillard: el juego de la teoría. Revista de Occidente, septiembre de 1994, 160, pp 124-143, a cargo de Joan Comorera y Xavier Penelosa.

* Algunos artículos que aparecen en las notas no son citados específicamente en su edición original, ya que terminaron siendo incluidos por Galilée o Grasset & Fasquelle, y consiguientemente por las editoras españolas, en textos con formato libro. En caso de confusión al respecto es conveniente consultar las notas. Obviamente esta bibliografía no contiene absolutamente todos los textos de Jean Baudrillard, algunos porque son irrelevantes para nuestra investigación -por ejemplo los trabajos de finales de los años cincuenta sobre distintos pensadores- y otros porque resultan reiterativos, ya que su contenido insiste en planteamientos ya desarrollados en textos de los que sí hemos dado noticia. Consideramos interesantes algunas entrevistas en televisión que no han obtenido publicación escrita, como la que llevó a cabo en 1990 en la 2ª Cadena de TVE con Concha García Campoy y en debate con Fernando Savater, o la de 2001 con Fernando Sánchez Dragó en El faro de Alejandría de Canal 9, entrevista sorprendentemente extensa y de cuya grabación disponemos. Lamentamos no contar con los textos de las dos conferencias -con sus correspondientes coloquios- que Baudrillard ofreció en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo y el Palau de la Música para la Fundación Valencia III Milenio, pero los servicios del Ayuntamiento de Valencia no han dado ninguna facilidad para conseguirlos e incluso dudamos -tras numerosos intentos estériles- de que tales constancias escritas existan. Para un conocimiento absolutamente exhaustivo de la obra escrita del autor francés recomendamos la visita a la página que tiene abierta en Internet su compilador Eddie Yeghiayan, de la Universidad de California, que da noticia de todos los libros y artículos publicados por Baudrillard, así como todas las publicaciones existentes en distintas lenguas sobre su obra.

OBRAS SOBRE BAUDRILLARD

ANTIFF, A. Reseña a *Las estrategias fatales*. Anarchy, otoño de 1993, nº 134, pp 15.

ARNAUD, Alain. *La stratégie de la simulation*. Reseña a *El intercambio simbólico y la muerte*. Critique, octubre de 1976, nº 32, pp 958-966.

BAUMANN, Zygmunt. *The second disenchantment*. Reseña a *La izquierda divina*. En Theory, Culture and Society, nov. de 1988, nº 5, pp 738-743.

DESCAMPS, Christian.

-*Baudrillard's en prend au social*. (Artíc.) La Quinzaine Littéraire, sept. 1-15, 1978, nº 285.

-*La perte du réel derrière jeux de signs et simulacres*. Reseña a *El intercambio...* La Quinzaine Littéraire, abril 1-15, 1976, nº 230, pp 18-19.

DOMECQ, Jean Philippe. *Le gauche divine de Jean Baudrillard: le cynisme à la mode d'aujourd'hui* (Artíc.) Le Monde, 9-5-1997.

GAILLARD, Françoise. *Un séducteur séduit*. (Artíc.) Reseña a *De la seducción*. Critique, octubre de 1980, nº 36, pp 954-961.

GANE, Mike.

-*Baudrillard: Critical and Fatal Theory*. London, Routledge, 1991.

-*Baudrillard's Bestiary. Baudrillard and Culture*. London, Routledge, 1991.

JACCARD, Roland. *Le splendeur du vide*. (Artíc.) Reseña a *El intercambio...* Le Monde, 13-1-1995.

KELLNER, Douglas. *Jean Baudrillard. From Marxism to Post-Modernism and Beyond*. Cambridge, Polity Press, 1989.

KROKER, Arthur.

-*El Marx de Baudrillard*. (Artíc.) En *Modernidad y Postmodernidad*. Madrid, Alianza, 1994, pp 293-319. (*Baudrillard's Marx*, en Theory, Culture & Society, vol. 2, nº 3, 1985) Trad. de Consuelo Vázquez de Parga.

-Magritte/Baudrillard/Augustine: *The Arc of a Death Power*. (Artíc.) Canadian Journal of Political and Social Theory, nº 8, pp 1-2, 1984.

MATAMORO, Blas. Reseña a *Para una crítica de la economía política del signo*. En Cuadernos Hispanoamericanos, abril 1983, nº 394, pp 239-240.

PEFANIS, Julian. *Heterology and the postmodern: Bataille, Baudrillard and Lyotard*. Sidney, Allen & Unwin, 1991.

RACEVSKIS, Karlis. *The teoretical violence of a catastrophical strategy*. (Artíc.) Diacritics, otoño de 1979, nº 9, pp 33-42.

RASULA, Jed. Reseña a *Olvidar a Foucault*. Sulfur, otoño de 1987, nº 20.

SAUQUILLO, Julián. Reseña a *A la sombra de las mayorías silenciosas*. Sistema, mayo de 1980, nº 36, pp 123-127.

SCHERPE, Klaus R. *Dramatización y desdramatización de "El Fin"; la Conciencia apocalíptica de la modernidad y la postmodernidad*. (Artíc.) En *Modernidad y postmodernidad*, compil. por Josep Picó, pp 349-380.

STURM, Ernest. Reseña a *El intercambio....* French Review, octubre de 1995, nº 69, pp 126-127.

VARGAS, Rafael. Reseña a *Para una crítica de la economía política del signo*. Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, octubre 1976-marzo 1977, nº 23, pp 86-87.

OBRAS DE FOUCAULT*

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris, Plon, 1962. (Ed. en castellano, *Historia de la locura en la época clásica.* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1991, trad. de Juan José Utrilla)

Les Mots et les choses. Une archéologie du regard médical. Paris, PUF, 1966. (*Las palabras y las cosas.* Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, trad. de Elsa Cecilia Frost)

L'Archéologie du savoir. Paris, Gallimard, 1966. (*La arqueología del saber.* México D.F., Siglo XXI, 1991)

L'Ordre du discours. Paris, Gallimard, 1971. (*El orden del discurso.* Barcelona, Tusquets, 1987. Trad. de Alberto González Troyano)

Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, Gallimard, 1975. (*Vigilar y castigar.* Madrid, Siglo XXI, 1992. Trad. de Aurelio Garzón)

La Volonté de savoir. (Tomo I de *Histoire de la sexualité*) Paris, Gallimard, 1976. (Madrid, Siglo XXI, 1978, trad. de Ulises Guiñazú)

Le Souci de soi y L'Usage des plaisirs (Tomos II y III de *Histoire de la sexualité*) Paris, Gallimard, 1978. (*La inquietud de sí y El uso de los placeres*, Tomos II y III de *Historia de la sexualidad.* Madrid, Siglo XXI, 1987, trad. de Ulises Guiñazú)

Qu'est-ce que les lumières? (Artíc.) En *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994. (*Was ist Aufklärung?* Rev. Anábasis, nº 4, 1996, trad. de Germán Cano)

L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. (Artíc.) En *Dits et écrits*, vol. IV. (*La ética del saber de sí como práctica de la libertad.* En *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994, trad. de Fernando Álvarez-Uría)

Nietzsche, la généalogie, l'histoire. (Artíc.) En *Dits et écrits*, vol. II. (*Nietzsche, la genealogía, la historia.* Valencia, Pre-Textos, 1992, con trad. de José Vázquez)

Questions à Michel Foucault sur la géographie. (Artíc.) En *Dits et écrits*, vol. III. (*Cuestiones a Michel Foucault sobre la geografía.* En *Microfísica del poder.* Madrid, La Piqueta, 1992. Trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría)

Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur des corps. (Artíc.) En *Dits et écrits*, vol. III. (*Las*

relaciones de poder penetran en los cuerpos. En Microfísica del poder)

* Dado que nuestro trabajo no es propiamente dicho una investigación sobre Foucault, como tantas que ya se vienen haciendo en las facultades españolas de filosofía, podemos remitir a otras muchas fuentes para una documentación exhaustiva sobre la obra de este autor y la extensísima bibliografía que directa o indirectamente se le asocia. Nos parece en cualquier caso recomendable la visita a las bibliografías de los estudios de Didier Eribon y David Macey, a los cuales nos hemos referido frecuentemente. Es también especialmente interesante por exhaustivo el índice onomástico que aparece en el estudio de Eribon. Nosotros nos limitamos a citar aquellos libros, artículos o entrevistas que aparecen directamente en las notas y que contribuyeron a perfilar nuestro conocimiento sobre el autor al que se dirige la crítica de Baudrillard que motivó esta tesis.

OBRAS SOBRE FOUCAULT

ABRAHAM, Tomás. *Senderos de Foucault*. Buenos Aires, Biblos, 1988.

ALVÁREZ YAGÜEZ, Jorge. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*. Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.

BALIBAR, Etienne. *Foucault y Marx, la postura del nominalismo*. (Artíc.) En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, pp 48-66. (*Michel Foucault, philosophe*. Paris, Du Seuil, 1989)

BLANCHOT, Maurice. *Michel Foucault tal y como yo la imagino*. Valencia, Pre-Textos, 1993. (*Michel Foucault tel quel je l' imagine*. Paris, Fata Morgana, 1986) Trad. de Manuel Arranz.

BOYNE, Richard. *Derrida and Foucault: the other side of Reason*. London, Unwyn Hyman, 1990..

CANO, Germán. *Nietzsche y Foucault. La exploración genealógica como condición de posibilidad de nueva historia*. (Artíc.) *Anábasis*, nº 4, 1996, pp 59-84.

CHARTIER, Roger. *Foucault lector de Foucault*. (Artíc.) Valencia, Episteme, Col. Eutopías, nº 118, 1996. (Orig. en Paris, EHEP, 1996) Trad. de Manuel Alcañiz.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987. (Prólogo de Miguel Morey) (Orig. en Paris,

de Minuit, 1994) Trad. de José Vázquez.

DONNELLY, Michel. *Sobre los diversos usos de la noción de biopoder*. (Artíc.) En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, pp 193-300.

DREYFUSS, Hubert L. *Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault*. (Artíc.) En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, pp 87-101.

DREYFUSS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hemel Hempstead, Harvester, 1982. (Se cita con frecuencia la edición francesa: *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984)

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Barcelona, Anagrama, 1992. (Orig. en París, Flammarion, 1989) Trad. de Tomás Kauf.

HONNETH, Axel. *Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité*. (Artíc.) Critique, pp 471-472, agosto y septiembre de 1986.

JANICAUD, Dominique. *Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas*. En *Michel Foucault, filósofo*, pp 279-296.

LARRAURI, Maite.

-*Conocer Foucault y su obra*. Barcelona, Dopesa, 1980.

-*Anarqueología*. Valencia, Episteme, col. Eutopías (serie maior), 1999.

-*La anarqueología de Michel Foucault*. (Artíc.) Revista de Occidente, abril de 1989, nº 95, pp 110-130.

-*La espiral foucaultiana. Del pragmatismo de Foucault al pensamiento de la diferencia sexual*. (Artíc.) Valencia, Episteme, col. Eutopías, vol. 138, 1996.

LÓPEZ ALVÁREZ, Pablo. *Deconstrucción y libertad. El lugar de la política en Adorno y Foucault*. (Artíc.) Anábasis, 4, 1996/1, pp 85-105.

MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid, Cátedra, col. Teorema, 1993. (*The lives of Michel Foucault*) con trad. de Carmen Martínez Gimeno.

MOREY, Miguel *Lectura de Foucault*. Madrid, Taurus, 1983.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa M^a. *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona, Anthropos, 1999.

RORTY, Richard. *Foucault y la epistemología*. (Artíc.) En *Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1986, pp 51-60.

VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Ontología y crítica de la razón después de Foucault*. (Artíc.) En *Revista de Filosofía*, año VII, nº 13, 1995, pp 259-274.

VEYNE, Paul.

-*Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid, Alianza, 1984. (*Comment on écrit l'histoire-Foucault revolutionne l'histoire*. Ed. du Seuil, 1971) Trad. de Joaquina Aguilar.

-*El último Foucault y su moral*. (Artíc.) *Anábasis*, nº 4, 1996, pp 49-58. (Orig. en *Critique*, monográfico a la muerte de Foucault, *Michel Foucault, du monde entier*, nº 471, 472, 1986, pp 933-941)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

PRIMERA PARTE: LOS SIGNOS

I La koiné postmoderna

1. ¿Quién es postmoderno?
2. La explosión mediática
3. Crisis de la modernidad, ¿un nuevo paradigma?
4. Postmodernidad y teorías de la diferencia

II Baudrillard: el pensamiento milenarista

1. Introducción: ¿Baudrillard, postmoderno?
2. El final de la crítica de la economía política
3. La venganza del objeto
4. El final de lo social
5. La deshistorización del mundo
6. La política como orden de simulación
7. El asesinato de lo real

SEGUNDA PARTE: EL PODER

I La empresa genealógica

1. Nietzsche y la filosofía del poder
2. Spinoza y la constitución política de lo real
3. Michel Foucault, una analítica del poder
4. Crítica de la crítica total de la razón

II ¿Olvidar a Foucault? Una crítica de la teoría del poder desde la postmodernidad de Jean Baudrillard

1. Historia de un malentendido: Foucault y Baudrillard
2. ¿Olvidar a Foucault?
3. Después de Foucault

CONCLUSIÓN