

1
00462^{2ej}



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

LA ELIPSE DEL PODER
(Lectura del ensayo político
en Jean Baudrillard)

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL GRADO ACADEMICO DE
MAESTRO EN CIENCIA POLITICA
P R E S E N T A :
JUAN PABLO CÓRDOBA ELÍAS

México, D. F.

1993

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

ADVERTENCIA	5
--------------------	----------

INTRODUCCIÓN	6
---------------------	----------

MARCO TEÓRICO/HISTÓRICO	13
--------------------------------	-----------

El ensayo político de Jean Baudrillard en el contexto del pensamiento posestructuralista

LA ESPIRAL DEL PODER I	33
-------------------------------	-----------

Elementos críticos para una genealogía del poder en Jean Baudrillard

1.1 De los sofistas a la crisis del discurso identitario	33
--	----

1.2 Fin del discurso lineal: voluntad de poder y microfísica del poder	64
--	----

LA ELIPSE DEL PODER II	97
-------------------------------	-----------

2.1 Origen y desarrollo del poder en el ensayo de Jean Baudrillard

2.2 Hacia un nuevo lenguaje del poder y lo político	115
---	-----

APROXIMACIÓN FINAL	127
---------------------------	------------

ELEMENTOS PARA UN APENDICE METODOLÓGICO	131
--	------------

BIBLIOGRAFÍA	137
---------------------	------------

ADVERTENCIA

En esta tesis he utilizado algunos materiales que forman parte de un proyecto de investigación doctoral sobre el conjunto de la obra de Jean Baudrillard. El presente texto es punto de apoyo de un tríptico que se complementará con lo que denomino *El Orden de la Producción* (análisis de lo económico), y *El Orden de los Simulacros* (análisis de lo cultural). Así pues, lo que hoy me ocupa es el estudio de la categoría *Poder*.

Cabe aclarar que el análisis de la categoría no pretende -al menos no principalmente- confrontar la línea crítica de Jean Baudrillard con posiciones antagónicas. De lo que se trata, sobre todo, es de recorrer el camino que traza la genealogía del poder desde la obra del pensador francés.

INTRODUCCIÓN

En la obra ensayística de Jean Baudrillard la crítica es espacio único, completo en sí mismo y lugar aparte: el lugar extremo.

El presente texto se propone indicar algunos vectores del análisis baudrillardiano, su carácter insular en el ámbito de la crítica que se resiste al reconocimiento de la historia política como espacio de lo complejo pero también de lo circunstancial; así a partir de la precariedad/fragilidad que se desprende del enfrentamiento entre causalidad histórica y el sentido personal es carrera plena de un ser que se reconoce indeterminado: la igualdad como significación imaginaria.¹

1 Me remito al problema del sentido planteado por Castoriadis, quien distingue el percibido del real y el imaginario, sea este efectivo; es decir el problema del análisis del mundo social a partir de la institución, o el imaginario radical, que plantea un imaginario central -Dios, o el Derecho, por ejemplo- en tanto significación y núcleo de significaciones ulteriores. Castoriadis destaca las implicaciones, en la filosofía política y social, que se desprenden de una significación imaginaria social que es todo, no denota nada y connota todo (cabe aclarar que el imaginario social en su más alto sentido, es creación). En Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la*

Al plantear un esquema social con fines operativos el ensayo crítico de Jean Baudrillard no desdeña el análisis de la personalización y el sentido de lo nuevo como productos desencantados de la socialización disciplinaria, pues el consumo no sólo se manifiesta en tanto variable econométrica del mercado, sino además como estímulo informativo en el culto a la elección privada y a la regulación hegemónica que proclama al individuo como valor cardinal, en una conjunción narcisista de deslizamiento y reabsorción lúdica del sentido. El consumo, asimismo, entraña la pasión por el ocio que privilegia no sólo al individuo sobre lo universal sino a lo psicológico por encima de lo ideológico, a la comunicación sobre la política, a la diversidad en relación a la homogeneidad.

Esta legitimación del placer en el desfase de la estructura individualista/modernista -característica distintiva de las sociedades contemporáneas señalada por Baudrillard-, eleva al consumo al rango de apoteosis (esfera privada e imagen); al mismo tiempo, la diversificación de las ofertas (sean éstas posibles en términos de compra o no) conforman una saturación de información en la que la interferencia pura emerge como ausencia temporal y vacío del sentido por exceso, por

sociedad, (última parte del volumen I y volumen II íntegro), Tusquets, Barcelona, 1985.

ubicuidad en la cohabitación sin exclusión. En la postergación de sus tendencias autodestructivas el Estado es reabsorción de contenidos y disuación irónica de principios: transpolítica.²

Jean Baudrillard denuncia la simulada presencia/ausencia de sentido en la cultura bajo el desafío resultante de la posibilidad de una pérdida de sentido en una lógica de lo imprevisible; ahí donde el encadenamiento aparental y la duda, prescindiendo de los referentes ontológicos tradicionales se estructuran en un discurso que, más allá del origen o fundamento, se potencia hacia la construcción de una crítica que aceptando el exceso de causas características de la urdimbre de lo social, asume la responsabilidad histórica como revelación causal y diferenciación: aquél, yo mismo.

El discurso de Baudrillard propone estimular, pues, una crítica del poder que desnude los mecanismos mediante los

²"En la transpolítica no se plantea la pregunta ¿quién?... No se trata de una estructura de poder que enfatiza al sujeto; lo que queda es una estrategia del objeto. ¿Una ironía objetal?" *Forget Baudrillard*, Interview with S. Lontriger (1984-85), first published in *Forget Foucault*. Translated by Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti., Semiotext(e), 1987. [Traducción de J.P.C.E.]

cuales el principio de placer³ -o deseo- eleva la existencia habitual a rango de creación bajo la inmediatez/indiferenciación del interés privado, en una atracción por el vacío que desvela al poder como forma desencantada de lo real (lo real como desencanto del mundo), y así lo encapsula en el desafío de lo social y en el de su propia existencia; metástasis del poder y flotación de los signos (basamento seductor por medio de la inversión y la ausencia), proyecciones que más allá del sentido y en una estrategia predestinada se someten a una regla de juego que las supera. La norma insta una relación digital en un código virulento en sus fórmulas de base: un principio de placer fundado en el deseo, en la demanda y un modelo como anticipación por respuestas simuladas. Baudrillard escribe: el cuerpo como terminal del código genético y las masas como terminales de todos los sentidos.

Finalmente, el poder que se evapora bajo sus propias premisas fatales es el modelo de simulación por excelencia: lo

³El discurso de Baudrillard plantea un seducción *dura* que puede ser ritual (agonística, mágica, dual); estética (estrategia estética del seductor, juego de las apariencias) o política (desaparición total de las anteriores en la reproducción infinita de formas sin contenido; difusión máxima e intensidad mínima de seducción) y una seducción *blanda* (lo erótico, la fiesta, lo imaginario); el porno (sobresignificación, desublimación de las apariencias).

intercambiable, aquello que al pretenderse irreversible y acumulativo -como la ley y la producción- convierte la regla en fetiche bajo el encadenamiento trascendente de signos necesarios; irreversibilidad del sentido y el valor. En este marco Baudrillard enfatiza el papel de la economía política en tanto reactivación perpetua del privilegio cultural⁴, tanto a nivel de lo efímero (movilidad social/moda como valor) como respecto a lo duradero (atestiguación del destino social, la realización cumplida); y en ello la finalidad interna del orden de producción (teoría de las necesidades y satisfactores) propone una teoría de la prestación social y de la significación (función social distintiva objetiva o función política de la ideología en términos del consumo).⁵

⁴Baudrillard lo explica a partir de una lógica de las significaciones que iniciará con: a) lógica funcional del valor de uso (operaciones prácticas, utilidad, herramienta); b) lógica económica del valor de cambio (equivalencia, fuerza de trabajo, el mercado y la mercancía); c) lógica del valor de cambio simbólico (preeminencia del significante sobre el significado, ambivalencia); d) lógica del valor del signo (diferencia, estatus, consumo; el no valor)

⁵Para el autor en el orden económico lo esencial es el dominio de la apropiación de la plusvalía; en el orden de los signos (de lo cultural) es el dominio del gasto; es decir, la trasmutación del valor de cambio económico al valor de cambio/signo a partir del monopolio del código es lo decisivo.

Así pues, el poder frente al desafío de lo social sólo es seductor⁶ cuando se metamorfosea en desafío para sí mismo; cuando pacto -que no ley- es juego serial y estrategia de las apariencias, aparición y desaparición de signos en un espacio político que se manifiesta como efecto de perspectiva en el dominio de un espacio simulado, cuyo discurso -refractado en el vacío- es demanda de seducción, de valor de cambio para la circulación de las relaciones sociales. Preeminencia entonces de lo masculino, de la intermitencia y del rito (la regla).

Ahora bien, posterior al recorrido genealógico del poder -de los sofistas a Nietzsche y evidentemente a Foucault-, la (prohibición/ley, lo disciplinario, lo microcelular -orden objetivo de lo real-), el ciframiento del concepto, al mostrar un código positivo de segmentaridad, modulación, capilaridad y dispersión, teleonómicamente -más allá de la dialéctica- niega lo causal en tanto fábrica de lo real pero no atreve el fin del embudo, el fin de lo social. Y será ahí donde Baudrillard apueste por una lógica del límite en el análisis de un tejido cuya urdimbre teleológica está

⁶Seductor en abierto reconocimiento de la indeterminación, la reversibilidad, la ironía, y el intercambio ritual de la seducción estética; no como inversión, contrato individual, psicológico, natural. Sí en tanto envite, pacto; como instancia dual, ritual, artificial. La seducción es, pues, morir como realidad y producirse como ilusión.

destinada a ser aún más compleja: si el poder no es institución, estructura, fuerza, unilateralidad, cultura, dominio, etcétera; si su distribución es vectorial, inmanente, entonces debemos cuestionar -en el seguimiento fatal de esta línea- al poder como perspectiva de simulación; y más aún: como simulacro puro -simulacro de sí mismo-, que por encima de lo real, la verdad y la representación, y más allá de toda significación imaginaria, encuentra que su secreto -como el secreto de los grandes banqueros en relación al dinero o el de los grandes teólogos e inquisidores respecto a Dios- se cifra en que no existe, en que aparece única y soterradamente como simulación estratégica de realidad (poder político), y en tanto dominación social (poder simbólico/muerte) el poder, entonces, se encuentra sujeto al gozne del deseo, vagando en los confines de lo social y de la historia, erra por una suerte de efecto inercial, fatal, abandonado a la única espiral posible: la seducción fragmentaria de sí mismo.

MARCO TEÓRICO/HISTÓRICO

El ensayo político de Jean Baudrillard en el contexto del pensamiento posestructuralista.

De origen campesino y ante la ausencia de una periferia cultural estimulante⁷, Jean Baudrillard (Reims, Francia, 1929) se constituye en tanto desarrollo de un pensamiento, en una prosa que se muestra, satura y descubre a partir de dos actitudes claves: ruptura⁸ y transposición.

Sin el apoyo meritocrático de un capital curricular con solvencia, la carrera intelectual de Baudrillard se desliza soterradamente en la escena académica; clases de alemán en el liceo y lecciones de sociología, materia que impartirá en

⁷Cultura en su acepción elitista, que no antropológica.

⁸En Baudrillard, el concepto de Ruptura es autoreferencia obligada en cualquier entrevista que pretenda desvelar los meandros biográficos del autor. Sobre el particular revisar: "I don't belong to the club, to the Seraglio" (Interview with Mike Gane and Monique Arnaud), in *Baudrillard Live, Selected Interviews*, Edited by Mike Gane, Routledge, London/New York, 1993.

calidad de ayudante (Nanterre, Paris X, 1966) y con posterioridad como asistente de maestro (1979), nunca como titular.⁹

Los primeros ensayos de Baudrillard aparecen en la revista de Sartre, *Les Temps Modernes*, en 1962/63, y refieren a crítica literaria sobre textos de Calvino, Styron y Uwe Johnson, así como algunas traducciones del alemán al francés (trabajos de P. Weiss, Brecht y Muhlmann (1964/68). Hacia 1966 la cercanía con Henri Lefebvre (un antiestructuralista) y -paradójicamente- la influencia de Roland Barthes (el más importante estructuralista del momento, con quien Baudrillard trabaja), desencadenan una vorágine de pensamiento que mezcla anarcosituacionismo, marxismo estructural y teoría de los medios (M. Mc Luhan). Nace, pues, *El sistema de los objetos* (1968), texto que a partir de técnicas básicamente estructuralistas¹⁰ teje elementos marxistas y freudianos

⁹No es ocioso el dato, a manera de ejemplo: M. Foucault (1926) era profesor titular de filosofía en Clermont-Ferrand en mayo de 1962, en Vincennes y en 1970 en el College de France. Baudrillard, por el contrario, es un personaje que llega tarde a la escena; en palabras de M. Gane: "he was an outsider".

¹⁰Entendemos por estructura el conjunto de mediaciones reguladas por unas series de dicotomías diferentes entre sí. Al margen de entrar en honduras analíticas, los elementos comunes en Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Althusser y Barthes serían: la prevalencia del significante sobre el significado -a nivel metodológico-, la degradación de la noción de

sobre el eje analítico del consumo; su preeminencia como categoría clave del análisis social y configuraciones internas. Así, el ensayista realiza la crítica epistemológica del concepto de *necesidad* en tanto determinante de clase y fetichismo social en orden, desde su vertiente lingüística (función/signo), psicoanalítica, antropológica y sociológica. Asimismo confiere una función lingüística del signo que agregada a la apropiación de un código objetal, transfiere, modula y recicla significantes al consumidor; creación de un ilusorio sentido de libertad y autodeterminación. En *La sociedad de consumo* (1970) Baudrillard cuestiona las implicaciones del marxismo ortodoxo (Althusser) que definen al consumo como la forma y mecanismo de dominación e integración de clase. Nuestro autor, -aún un marxista, quizá más cercano a Marcuse y Barthes- reconoce las determinaciones que se infieren de un modo de producción dependiente de la expansión del consumo, pero asumiendo que -a partir de una construcción semiológica del consumo de objetos- éste se manifiesta como componente de un sistema de signos (Bataille

sentido y por último la llamada *muerte del humanismo*. Elementos todos ellos claves de la perspectiva estructuralista. Sobre el tema, Trias, Eugenio, *Teoría de las ideologías y otros textos afines*, (capítulo III, (2) Estructuralismo), Ediciones Península (Nexos), la ed., Barcelona, 1987.

y Mauss)¹¹. Y que se elucida no en la relación del signo con el objeto sino a partir de las diferencias de los signos entre sí, en la importancia del *regalo/don*¹² en tanto

¹¹Sobre el tema, Bataille, Georges *El erotismo*, (en particular los capítulos I, II, III, IV, V), Tusquets Editores, 2a ed., Barcelona, 1980. También Barthes, Roland, *Mitologías*, (Capítulo II, p 199-253), Siglo XXI Editores, la ed., 1980, México.

¹²Baudrillard escribe que, contra toda la ideología del don, ideología humanista, libertaria o cristiana, es necesario subrayar: "el don es la fuente y la esencia misma del poder; reversibilidad del intercambio simbólico. Se ha hecho del don, bajo el signo del intercambio-don, la característica de las <<economías>> primitivas y, al mismo tiempo, el principio alternativo de la ley del valor y de la economía política. No hay peor engaño. El don es nuestro mito, mito idealista correlativo de nuestro mito materialista, y enterramos a los primitivos bajo los dos a la vez. El proceso simbólico primitivo no conoce la gratuidad del don, no conoce más que el desafío y la reversión de los intercambios. Cuando ésta se rompe, precisamente por la posibilidad de dar unilateralmente (que supone la de acumular el valor y transferirlo en un solo sentido), la relación propiamente simbólica muere y aparece el poder: después se desplegará en el dispositivo económico del contrato. Es una ficción nuestra (operativa), nuestra metafísica, la idea de que es posible acumular en su cabeza (capital) un stock-valor, hacerlo crecer y multiplicarse: es la trampa de la acumulación y del capital; pero también es una ficción nuestra pensar que exista un desprendimiento total (en el don). Los primitivos saben que eso no existe, que ponerle un límite al valor, o la posibilidad de aislar un segmento, una vertiente del intercambio, es impensable; que no hay nada jamás sin contrapartida, no en el sentido contractual, sino en el sentido de que el proceso del intercambio es inexorablemente reversible. Ellos basan sus relaciones en esa incesante compensación de ambivalencia y de la muerte en el intercambio. Mientras que nosotros basamos nuestro orden en la posibilidad de separar y autonomizar dos polos distintos del intercambio, de lo que resulta: o el intercambio equivalente (contrato), o el intercambio inequivalente, sin contrapartida (el don). Pero ambos, como vemos, obedecen a la misma dislocación del proceso y al mismo

componente de un sistema de intercambio de mercancías es oposición plena entre orden simbólico del don¹³ e intercambio de mercancías. Este modelo de pensamiento se agota y restituye en *Para una crítica de la economía política del signo* (1972). Aquí Baudrillard articula una revisión del supuesto marxista que -en términos de análisis- privilegia el valor de uso y la necesidad frente al valor de cambio y la forma mercancía. La oposición -destaca el texto- deberá ser entre orden simbólico y la forma cultural capitalista de intercambio de valor. Es aquí donde Baudrillard desmenuza las contradicciones entre intercambio simbólico e intercambio de mercancías.

La *deconstrucción*¹⁴ del paradigma estructural propuesta, por Baudrillard encuentra su elemento modélico en la Teoría del

principio de autonomización del valor". En, *El intercambio simbólico y la muerte*, página 49 y 57, Monte Avila Editores, Caracas, 1979.

¹³Sobre el don, motivo y forma de cambio e intercambio en las sociedades primitivas, los sistemas jurídicos y económicos, revisar Mauss, Marcel, *Sociología y antropología* (Colección de Ciencias Sociales, serie de Sociología), 2a ed., Editorial Tecnos, Madrid, 1977. (En particular la introducción de C. Lévi-Satruss y la 2a. parte).

¹⁴Entendemos por deconstrucción -con Derrida, por supuesto- desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o secuencia histórica; también, desedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significante bajo la objetividad constituida y, en suma, solicitar o inquietar, la

Signo de Saussure¹⁵, para quien el significado de una palabra se distingue del significante en la imagen mental y en el referente: significante y significado que muestran -a partir de relaciones estructurales- el valor de un signo frente a otro signo. Baudrillard invierte la estrategia: no hay porqué separar los elementos del signo (significante como referente) validando la trampa maestra de la economía política, que consiste en separar la mercancía frente al valor de

herencia no pensada de la tradición metafísica. En Derrida, Jacques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, (en especial la introducción de Patricio Peñalver y el capítulo I, "La retirada de la metáfora"), la ed., Paidós, Barcelona, 1989. También, y sobre el tema, el texto de entrevistas a Derrida, *Posiciones*, Pretextos, la ed., Valencia 1977. Y Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, la ed., Barcelona, 1989. (Capítulos IX, X, XII).

¹⁵Baudrillard recupera la operación simbólica del lenguaje, más allá de la operación estructural de representación a través de los signos y en apoyo a una desconstrucción del signo y la representación. Los anagramas de Saussure son ejemplo de un campo antidiscurso, más allá de la economía política del lenguaje, en la extremación del valor, la ley, la expresión y las finalidades: el lenguaje poético. (La crítica de Starobinski a este armado conceptual de la ciencia lingüística es profundizado por Baudrillard, pero eso es tema para otra reflexión). "Todo lo que la lingüística de Saussure nos dice es que el lenguaje como tal es una regla o convención y, además, que esta regla es una regularidad sin fuerza, sincrónica. No obstante, su explicación del valor como diferenciación, como articulans, implica energía o fuerza; y el descartado origen del valor en el intercambio alude a la ley que es racional pero no el resultado de un consentimiento libre". En, Rose, Gillian, *Dialéctica del nihilismo, La idea de la ley en el pensamiento postestructuralista*, la ed., F.C.E., México, 1990.

intercambio (precio) y en ello el valor de uso sólo es tal como coartada del valor de intercambio.

En *El espejo de la producción* (1973) la crítica de la economía política del signo no es suplemento de la crítica de la economía política, sino edificio de un proyecto más ambicioso: la arquitectura de una teoría de la sociedad. El texto, en un recorrido puntual por aspectos centrales del pensamiento marxista; a saber: trabajo, dialéctica, modo de producción, crítica del capital¹⁶. Baudrillard elabora una teoría histórica de las estructuras lingüísticas (Saussure) y semiológicas (Barthes); argumenta la preeminencia de estructuras simbólicas de comunicación anteriores a las sociedades postindustriales; estructuras éstas que incluyen las palabras como procesos gobernados por la reversibilidad del signo. En esta lógica el capitalismo aparece como forma subordinada en la historia de los modos de significación del

16 "Si los sistemas de economía, conocimiento, producción, siguen una dirección, están sujetos -necesariamente- a sus propios límites direccionales; en este momento irreversiblemente ellos dejan de ser. Por esta razón el proceso dialéctico juega en ciertas divisiones: producción, sexualidad, etc. Hubo una fase en la que existió la producción y la dialéctica del significado, y si esto se prolonga demasiado, se agota. La dialéctica se acaba. Otro régimen toma su lugar. Y lo que a mí me interesa es el análisis de este otro régimen". (Traducción de J.P.C.E.) En, Salvatore, Mele and Mark, Titmarsh. *Interview: Gane with Vestiges, On the Beach*, Winter, 1984. Translated by Ross Gibson and Paul Patton.

fin de un sistema entrópico en el cual los signos sin referencia flotan de manera intermitente, emitiendo significantes sin respuesta. Se trata, pues, de la indeterminación del código.

Con *El intercambio simbólico y la muerte* (1976)¹⁷ -sin duda el ensayo más logrado de Baudrillard- los temas delimitan coordenadas de análisis que cuajan en un discurso antiepistemológico; la producción se enfrenta al intercambio del regalo; la simulación al símbolo; la moda ante la reversibilidad de sí misma; el cuerpo como sistema de signos frente al cuerpo en el orden simbólico; la acumulación del tiempo lineal y la muerte frente a la muerte en el eterno retorno¹⁸; la prosa acumulativa frente a la poesía

¹⁷"De hecho *El intercambio simbólico y la muerte*, es el último libro que ha inspirado alguna confianza... Todo lo que escribo se considera brillante, inteligente, pero no serio. No hay ninguna verdadera discusión acerca de ello. No digo que mi trabajo sea tremendamente serio, ¡pero en él hay problemas filosóficos de envergadura! En el terreno de las artes me han recibido bastante bien ¡pero malinterpretan lo que escribo! Tengo que declinar su recepción y pasar por desaprensivo". En: Anne Laurent, *Interview: 'Cette Bière n'est pas une Bière', Théâtre/Publicque, Revue du Théâtre de Gennevilliers, July-August, 1991.* Mike Gane and G. Salemohamed esta traducción al inglés.

¹⁸En una meridiana exposición del problema Deleuze escribe: "el eterno retorno es el ser del devenir. Pero el devenir es doble: devenir-activo y devenir-reactivo, devenir-activo de las fuerzas reactivas y devenir-reactivo de las fuerzas activas. Y el devenir-activo es el único que tiene un ser; sería contradictorio que el ser del devenir se afirmase en un

sacrificial: desencanto que se expresa en las culturas simbólicas ante el proceso de racionalización, secularización, diferenciación, burocratización y modernización característicos de la cultura occidental¹⁹.

Este proceso (oposición simbolismo/signo, orden simbólico/ley estructural del valor) culmina en la disolución gradual del concepto realidad, radicalizando su

devenir-reactivo, es decir en un devenir nihilista. Si el eterno retorno fuera el retorno de las fuerzas reactivas se convertiría en contradictorio. El eterno retorno nos enseña que el devenir-reactivo no tiene ser. Y es también él quien nos enseña la existencia de un devenir-activo. Al reproducir el devenir, produce necesariamente el devenir-activo. Por eso la afirmación es doble: no se puede afirmar plenamente el ser del devenir sin afirmar la existencia del devenir-activo. El eterno retorno tiene pues un doble aspecto: es el ser universal del devenir, pero el ser universal del devenir se aplica a un solo devenir. Únicamente el devenir activo tiene un ser, que es el ser del devenir total. Regresar es el todo, pero el todo se afirma de un solo momento. Siempre que se afirma el eterno retorno como el ser universal del devenir, siempre que se afirma además el devenir-activo como el síntoma y el producto del eterno retorno universal, la afirmación cambia de valor y se convierte paulativamente en más profunda. El eterno retorno como doctrina física afirma el ser del devenir. Pero, en tanto que ontología selectiva, afirma este ser del devenir como <<afirmandose>> en el devenir-activo. Pero la fórmula completa de la afirmación es: el todo, sí, el ser universal, sí, pero el ser universal se aplica a un solo devenir, el todo se aplica a un único momento". En Nietzsche y la filosofía, p.p. 103-104, Editorial Anagrama, 2a ed., Barcelona, 1986.

¹⁹Para el lector interesado en la formación de la Teoría Social Contemporánea (Marx, Durkheim y Max Weber), Giddens A., *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge University Press, 1971.

indeterminación en el pasaje del reino de lo hiperreal al espectáculo de lo fatal que ante la escisión y desaparición del secreto, el ritual y el encanto, potencian a la muerte como único escape a un código que más allá de la equivalencia, e intercambio, solamente es valor en la reversibilidad de los signos: el don, acto simbólico por excelencia, define el orden de los simulacros, modelos y códigos.

En *De la seducción* (1979) Baudrillard propone *producción* frente a *seducción*; y, a ésta, como el dibujo irónico de un espacio simulado por un efecto de perspectiva, en el que el poder es forma desencantada de lo real²⁰. El vocabulario del autor limita la esfera del consumo ante la interiorización de formas de vida que enuncian el pasaje mimético de objeto a sujeto (los *media*, la información tecnológica como formas blandas de seducción) bajo un código psicológico que propone al objeto de deseo como sujeto deseante, sujeto que intenta ser seducido: el modo de producción suplantado por el modo de seducción.²¹

²⁰La relación del poder con las formas de seducción esta sugerida en la introducción del presente texto.

²¹"Para mí los eventos no devienen más allá del sujeto; han llegado a un punto en el cual su función depende de sí mismos. Esto refiere a una conexión pura de eventos en una lógica de las apariencias, si lo prefieres, de seducción. El

En 1981 se publica *Simulacro y simulaciones*²², texto que ahonda en la teoría de una cultura que privilegia la forma mercancía, cuestionando las distinciones entre objeto/representación, pensamiento/idea. De ésta suerte los modelos de simulacro -por encima de referentes y realidad - únicamente lo son en y a partir de ellos mismos; la simulación es, pues, ausencia/presencia y lo imaginativo/real se confunde en la caótica proliferación de signos autoreferenciales: en esto consiste lo hiperreal. En el lenguaje desconstructivo esta autoreferencialidad es crítica al análisis textual, materialista, fenomenológico, realista o historicista. A partir de estos supuestos, las estructuras clásicas de dominación/liberación pierden gravidez como ejes del discurso, y así, en *Las estrategias fatales* (1983) y de la mano del postestructuralismo, la era del sujeto

orden de las conecciones seductoras se opone a las conecciones racionales, cualesquiera que estas sean, incluso delirantes o posiblemente moleculares. No se trata de un orden accidental; el accidente no me fascina como necesidad. Esta función de las apariencias se fundamenta en una necesidad más implacable que la causal, forma parte, relativamente arbitraria, y es conexión del significante con el significado. Y así, la conexión, la de las apariencias, produce signos que no tienen, de hecho, sentido. Hay una regla del juego". (Traducción de J.P.C.E.) *Semiotext(e)*, *Forget Baudrillard*, Interview with S. Lotringer (1984-85) first published in *Forget Foucault*. Traducido al inglés por Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti, 1987.

²²Sobre el tema, la introducción de Mark Poster en su antología. *Jean Baudrillard, Selected Writings*, Stanford University Press, la ed., 1988.

representado ha concluido; la realidad no presenta asideros y el objeto hiperreal vaga en una suerte de estrategia fatal que no es determinación racional, técnica o científica. Es aquí donde la sociedad heredera de la producción, la polaridad, la expansión y la revolución entra en una suerte de fatalidad postdialéctica, posthistórica, postmoderna en tanto expresión, dirá Baudrillard. La preeminencia en el orden simbólico bajo un principio del mal que sólo es transparente en el objeto .

La transparencia del mal (1990)²³ penetra en el seguimiento fatal de esta línea indeterminada que conforma lo

²³"Quisiera regresar al principio del mal que describí en *La transparencia del mal*. Hay aquí una suerte de maniqueísmo. Si tu comienzas con la idea de que el mundo es totalmente ilusorio, la vida se revela carente de asideros. Así que tienes que buscar materializar al mundo, realizarlo, para escapar a esta ilusión total. La realización del mundo, a través de la ciencia y la tecnología, es precisamente lo que la simulación busca -exorcisar el terror de lo ilusorio mediante los más sofisticados significados de la realización del mundo-. Así es la ilusión frente al simulacro el único sistema de defensa que el hombre encontró para olvidar la confrontación con esta ilusión. Esta total ilusión del mundo, no sé exactamente donde empezó. No pretendo recuperarla, pero sí me interesa profundamente en tanto simulacro. Si es destino, ilusión, no como proyección irreal del sentido del tiempo, pero sí en tanto ilusión que entra en juego, en el gran juego, para casi todas las culturas, exceptuando la nuestra, en el momento que resuelve hacer real la solución. La realización del mundo es una utopía que se pierde en el camino". (Traducción de J.P.C.E.). En: Anne Laurent Interview: 'Cette Bière n'est pas une Bière, Théâtre/Publicque, Revue du Théâtre de Gennevilliers, July-

transpolítico: rompimiento e intermitencia de toda categoría en la cultura, lo transexual como disolución del espacio propiamente femenino y masculino, lo transestético en tanto diseminación de las fronteras entre el arte y el no arte, lo transeconómico que engarza circuitos financieros más allá de lo político y económico; en palabras de McLuhan: "el enfriamiento de la historia".

América (1980)²⁴, *Cool Memories* (1987), y *Cool Memories II* (1990) son básicamente textos fragmentarios de memorias en el

August, 1991. Traducción de Mike Gane and G. Salemohamed al inglés, 1993.

24"América es una 'marca', y ellos mismos insisten en esta cualidad superlativa. Esto es parte de la patología publicitaria nacional: las estrellas, somos los mejores, etc. Este sentido de la publicidad no es sólo herencia o territorio, dota de significación a todo un espacio que se asume como pizarrón publicitario o escena fílmica. El chauvinismo y nacionalismo americano es absolutamente diferente a la patología territorial europea. Incluso las cuestiones raciales, estas cuestiones que no se resuelven y que quizá, jamás lo harán, se han transustancializado en una polivalencia étnica. Esto es algo vivo, no esclerótico como el racismo o el antirracismo europeo. Aquí, el escenario constantemente se anima y cada quien juega su propio juego. Este salvajismo de lo real -más que primario- me interesa considerablemente. Todos los temas que examiné en mis libros previos aparecen de alguna manera en América, estirándose hacia mí en una forma concreta. De alguna forma, finalmente dejo a la teoría detrás de mí y al tiempo redescubro todas las preguntas y enigmas que, inicialmente, fueron parte de mi posición conceptual. Todo presenta un significado para mí, pero al mismo tiempo, todo testifica la desaparición de cualquier significado. Uno puede concluir, quizá, que América es una forma de abyección, en donde la crítica es inconsecuente: en cada instante el objeto se transfigura. Es

tejido de un discurso aforístico que señala el recorrido de impresiones del autor bajo el pretexto de una exploración teórica, experimental. *América* es el libro más sugerente de esta serie; redondo y delirante invita a un paseo por el universo de lo hiperreal, la intermitencia, la soledad y la difusión al máximo de lo imaginario en un espacio que se funde en el molde de la utopía realizada: los Estados Unidos.

El escrito más reciente de Baudrillard es *La guerra del golfo no tuvo lugar* (1991), un ensayo que desnuda una guerra que sólo existió como simulación pura; de victoria, de defensa y finalmente de la simulación de negociaciones posteriores a la guerra.²⁵

El estilo de Baudrillard no es ni pretende ser sencillo; su recurrencia a análisis exhaustivos se ofrece únicamente cuando éstos se revelan indispensables en el esclarecimiento de ciertas pautas centrales en su análisis teórico. Baudrillard introduce -bajo el signo de la radicalidad y lo

este el milagro de la utopía realizada". (Traducción J.P.C.E.). *Art Press* and J. Baudrillard, Interview with J. Heri and G. Scarpetta, in *Art Press*, May, 1986. Traducción al inglés por Nicholas Zurbrugg en *Eyeline*, 5, June, 1988.

²⁵Pueden encontrarse datos biográficos y un análisis crítico del autor en Gene Mike, *Baudrillard Live (Selected Interviews)*, Routledge, London/New York, 1993.

trágico- elementos que clarifican el impacto de las nuevas formas de comunicación social, privilegiando la necesidad de articular un lenguaje analítico particular (hiperrealidad, simulacro, transpolítica, histeresia, etcétera) -y aquí se separa de los demás autores posmodernos- en función de una experiencia social única. El ensayo de Baudrillard nos propone fundamentos -como Derrida frente al logocentrismo²⁶ o Foucault ante las ciencias humanas- en la desconstrucción de una epistemología racionalista que se reconoce insuficiente para el análisis exhaustivo de las nuevas y cada vez más complejas ramificaciones de lo social.

En el marco del llamado pensamiento posestructuralista, la importancia de Jean Baudrillard resulta incuestionable. Esta tesis analiza la categoría de *poder* dentro de su ensayo político, desde su primer texto, *El sistema de los objetos*, (1968) hasta *La guerra del golfo no tuvo lugar* (1991). Para ello la investigación se apoya en el *poder* como unidad de análisis, y en elementos genealógicos que parten del discurso

26"La crítica deconstructiva, es precisamente contra la autoridad del sentido, como *significado trascendental* o como *telos*; dicho de otro modo, de la historia determinada en última instancia como historia del sentido, la historia en su representación logocéntrica, metafísica, idealista." *Posiciones*, Entrevista de Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta con Jacques Derrida, en *Posiciones*, Ed. Pre-Textos, pag. 65, Valencia, 1977. Revisar cita 11.

sofista y desembocan en el concepto de "voluntad de poder", en la obra de Friedrich Nietzsche. En nuestra opinión, Baudrillard concluye el mencionado recorrido a partir de un análisis de la cultura contemporánea que potencia la microfísica del poder en Foucault, proponiendo al concepto "transpolítica"²⁷ para denotar el espacio actual de ejercicio del poder.

Así pues, el poder como objeto de estudio central de la presente tesis no busca arrojar datos empíricamente verificables; de lo que se trata es de proponer elementos para el discurso y la reflexión en el marco de la teoría política.

La tesis aborda el problema del poder en el ensayo político de Jean Baudrillard bajo cuatro hipótesis centrales:

1) El Poder y su correlato político en tanto categorías y ejercicio de poder, surgen en el pasaje de lo *absoluto* a lo *contingente*; en el tránsito de *physis* a *polis*.

²⁷Por "transpolítica" Baudrillard designa al espacio político posterior a la decadencia de los puntos tradicionales de referencia (progreso, modernidad, vanguardia, etc.)

2)El ensayo crítico de Jean Baudrillard encuentra sentido de pertenencia en un discurso cuya genealogía se remonta a la propuesta *sofista*, recuperando la negación de categorías estables del ser y afirmando la *posibilidad* en la articulación de un espacio que permeará gran parte de la historia del pensamiento filosófico/político, desembocando en algunas propuestas del posestructuralismo francés que son recuperadas en la investigación que aquí nos ocupa.

3)El discurso genealógico del poder en la obra de Friedrich Nietzsche se constituye, a partir de los postulados de afirmatividad y azar, en el espacio interpretativo más sugerente en términos de radicalidad y cuestionamiento al análisis "clásico" -preeminencia del papel del mando o de la obediencia en el análisis- articulando ambos bajo la égida conceptual de *la voluntad de poder*.

4)Baudrillard se reconoce heredero de una tradición fundamentalmente *sofista* y *nietzscheana*, buscando engranar un modelo propio de análisis que señala la necesidad de edificar un lenguaje nuevo ante el desgaste de las categorías "clásicas" del discurso y su incapacidad manifiesta para elucidar los espacios de competencia y ejercicio del poder y la política en el mundo contemporáneo.

Baudrillard intenta probar que el lenguaje y las categorías clásicas de la teoría política resultan insuficientes para analizar el mundo actual. Las hipótesis de ésta tesis buscan sugerir, con apoyo y crítica en el ensayo político de Baudrillard, qué elementos siguen siendo viables para el análisis, cuáles no y porqué.

Así, se analizará la obra de Jean Baudrillard en el marco de algunas líneas que a juicio del investigador arrojan luces sobre los planteamientos centrales del autor en cuestión, adecuando tanto su propuesta de análisis respecto al poder, como la herencia del pensamiento teórico político respecto a dicha categoría a partir de la genealogía de su ejercicio y su funcionamiento. Los elementos característicos del fenómeno *poder*; lo que sugiere como signo y lo que significa en tanto tal. A partir de ello y continuando con el trazo en la investigación propuesta por el autor, se trata de estudiar el espacio donde el poder *funciona*. Así, la tesis recurre a la utilización de datos históricos, sociológicos, antropológicos y psicoanalíticos, para clarificar posteriormente elementos tales como la psicología del poder, la influencia de la tradición y el ejercicio del poder contemporáneo. El presente texto examina el concepto de poder en lo general y poder

político²⁸ en lo particular, concepto este último deslizado epistemológicamente hacia la *transpolítica*²⁹. Propongo situar teórica y espacialmente las dos proposiciones, usualmente tratadas por separado, en un solo marco conceptual. La hipótesis de trabajo refiere la confluencia y disolución de ambos vectores (predominio del "mando" o de la "obediencia"),

28 "Poder-Conocimiento-Ser- Dejen que aquellos inventores de esas ideas tomen responsabilidad por ello. El sentido perfecto de las grandes masas para mí, de una forma soterrada, consiste en delegar a las clases intelectuales y políticas la posibilidad de manejar, escoger o conocer lo que ellas quieren. Las masas flotan sobre las categorías sin aterrizar en alguna. Esta gente quiere que le digan que lo que quiere no es verdadero; no es claro que ellos realmente quieran conocer qué quieren, o si desean ser parte de algo. El edificio entero del socialismo se fundamenta en esta asunción. Inicia con el supuesto de saber qué es lo que la gente quiere, como si lo social implicara el conocimiento de la sociedad en tanto individuos deseantes. Creo que hemos presionado más allá de ese punto, más allá de la verdad, por encima de la realidad". (Traducción de J.P.C.E.). *Forget Baudrillard*. Interview with S. Lotringer (1984-85) first published in *Forget Foucault*. Traducida al inglés por Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti. *Semiotext(e)*, 1987.

29 "Esto es parte de la exterminación del análisis. No es un disparate el término. Es algo demasiado *figurativo*. Significa que puede haber algo más allá, y podemos asomarnos a ver que queda ahí. Prefiero la formulación en términos de lo que Canetti describe. Nosotros no sabemos que pasará posterior a eso. Sabemos que los puntos tradicionales de referencia no pueden utilizarse más, pero no sabemos en donde estamos. La demanda de cierto grado de verdad siempre es problemática". (Traducción de J.P.C.E.). En: *Forget Baudrillard*. Interview with S. Lotringer (1984-85) first published in *Forget Foucault*. Traducido del inglés por Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti. *Semiotext(e)*, 1987.

en esferas desordenadas de simulación sin referentes claros, argumento nodal de lo que podríamos nombrar como el análisis de la cultura y lo social en el ensayo crítico de Jean Baudrillard.

La espiral es una forma de escalada del poder lineal, en términos de acumulación o intensificación. Es de hecho modulación sin transcendencia. La espiral siempre ocupa el mismo espacio. Viaja por los confines de sí misma, yo no sé donde está, si se puede invertir ella misma o regresar.

Jean Baudrillard³¹

Elementos críticos para una genealogía del poder en Jean Baudrillard

1.1 De los sofistas a la crisis del discurso identitario³²

El poder como atributo exclusivo del hombre nace con la transición de la *aletheia* (verdad) a la *doxa* (opinión) o, como escribe Antonio Escohotado, con el paso de *physis* a

³⁰Espiral es una imagen que Foucault utiliza para mostrar el movimiento del funcionamiento del poder. Toma prestada esta figura del modelo de código genético en Jacques Monod.

³¹Anne Laurent, *Interview: 'Cette Bière n'est pas une Bière, Théâtre/Publicque, Revue du Théâtre de Gennevilliers, July-August, 1991*. Traducción al inglés de Mike Gane and G. Salemohamed. (Traducción de J.P.C.E.).

³²La investigación sólo se propone mencionar algunas líneas de pensamiento que aportan elementos clave en la elucidación del discurso de Baudrillard sobre el poder.

polis. Por tanto, la genealogía del poder inicia con el pensamiento poético de Simónides y la filosofía de los sofistas, ya que los filósofos presocráticos dirigieron su atención esencialmente a encontrar un principio natural que diera razón del origen del cosmos, dejando de lado la problemática del hombre. El poema de Parménides es así el caso extremo de esta búsqueda de verdad o saber perfecto en donde lo ambiguo y contingente, es decir, lo humano, queda excluido del ámbito de lo real; en el que lo humano es pura apariencia.³³

Simónides y los sofistas, en cambio, erigen como único índice de verdad precisamente lo ambiguo, la opinión, lo contingente³⁴: La ausencia de un referente absoluto, junto con la puesta en escena del hombre como personaje principal, conforman el mundo del poder y de la política ³⁵. Al ser "el

³³Ver Antonio Escohotado, *De physis a polis*, Cap. V, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.

³⁴"La *doxa* es la forma de conocimiento que conviene al mundo del cambio, del movimiento, al mundo de la ambigüedad, de la contingencia. <<Saber inexacto, pero saber inexacto de lo inexacto>>. M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, página 118, Editorial Taurus, Madrid, 1981.

³⁵"En la historia de la lírica oral, Simónides es el primero que no sólo compone himnos a los dioses, sino también para alabar a los hombres, para celebrar a los vencedores de los juegos: también es uno de los primeros en cantar la alabanza a los ciudadanos muertos por la ciudad. Canta la gloria de los <<maratonómacos>>, la de los <<vencedores>> en las

hombre la medida de todas las cosas" (Protágoras), el poder deja de ser una manifestación objetiva, natural, y pasa a ser, más bien, un proceso agónico, de persuasión y dominio entre los hombres. Así, la lucha heracliteana de los elementos cede su lugar a la erística del saber y la retórica, o a la primacía del más fuerte o el más capaz. Ya no importa quién tiene la verdad, puesto que ésta se ha desvanecido entre el deseo y la voluntad del hombre. A partir de los sofistas, ya no se puede seguir hablando de un simple desvelamiento de los mecanismos que hacen girar el cosmos, debido a que tanto la naturaleza como el cosmos dependen de las determinaciones que decide adoptar el hombre, el lenguaje adoptado es el del dominio y elección de las circunstancias, no el de la verdad; el de la posibilidad de coexistencia de los hombres entre sí. Por eso Escotado señala el paso del para sí al para mí, que finalmente se traduce en un para

Termópilas.(...) referencia a la Polis. Simónides es, además, el que lanza el siguiente estribillo: <<La ciudad es la que hace al hombre>>. Este contexto político de la poesía simonídea da a la elección de un verbo como *dokein* toda su significación: *dokein* prevalece sobre la *Alétheia*, por una parte, rompe de la forma más clara con toda la tradición poética de la que *Alétheia* era un valor especial, pero, por otra parte, afirma claramente su voluntad de secularizar la poesía ya que sustituye un modo de conocimientos excepcional y privilegiado por el tipo de saber más <<político>> y menos religioso posible." M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, página 119 y 120, Editorial Taurus, Madrid, 1981.

otros (*polis*)³⁶: El poder, a partir de los sofistas, es una relación de fuerza y persuasión de cada hombre sobre sí mismo y sobre los demás. Representa una esfera de relaciones donde lo indeterminado y aleatorio arrojan al hombre a una situación relacional de intereses, siendo la medida ya no la verdad, sino la adecuación de su querer con su poder, -entendiendo por poder capacidad, fuerza y autoridad.

La apuesta sofista por el hombre y la ciudad es irrevocable. Platón la mantiene, pero niega su carácter aleatorio. A éste le opone el campo de las ideas como un saber infalible. Así, el poder emana del conocimiento exacto de las ideas. La virtud, o acción perfecta, ya sea efectuada de manera individual o en relación con la polis, se reduce a una

³⁶"La polis, que es la utilidad encarnada, representa el círculo vicioso de la general instrumentalización como progreso. Y, en el tiempo construye la meta perseguida. Desde su perspectiva ontológica, la dialéctica fatal de la utilidad aparece como mediación subjetiva de todo objeto, es decir, como dominio de lo uno por lo otro. En última instancia, lo que es para sí debe trocarse en algo que es para mí, porque sólo en esa general relatividad conquista la conciencia su libertad, y sin ella ha de considerarse determinada en vez de determinante. Pero la liberación de la individualidad que se funda sobre una instrumentalización de la presencia tiene un matiz antitético y se transforma en su contrario. El vaciamiento de todo para sí en el para mí es el vaciamiento del para mí en el para otros, y si desde un punto de vista la conciencia individual es legislativa, desde el otro es simplemente legislada". Escohotado, Antonio, *De physis a polis*, página 171 y 172, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.

adecuación del saber con el poder ³⁷. Por eso la ley es omitida en la República, ya que sería pactar con el mundo sensible y la convención.

Por su parte Aristóteles respondió al escepticismo platónico de la imposibilidad de perfectibilidad en el mundo sensible³⁸ con los conceptos de forma, acto y potencia. Mantiene el *eidos* (forma) platónico, pero lo arranca del más allá para no separarlo ya de la materia: "Podría preguntarse también qué es lo que a fin de cuentas quieren decir los platónicos con la-cosa-en-sí, si es verdad que el Hombre-en-sí y el hombre poseen una sola y misma definición, la de hombre; pues en cuanto a la noción de hombre, no habrá ninguna diferencia."³⁹

El poder, entonces, es un proceso teleológico en donde la sustancia es transformada por el impulso inicial de la forma que activa las Potencias (*dynamis*) y las actualiza. La forma perfecta de poder es el motor inmóvil, puesto que es puro acto. Mientras que cada cosa tiene un cierto poder que consta de una modo de ser (*hexis*) que se dirige hacia un fin (*telos*)

³⁷Ver: Platón, *Fedón y Banquete*, Obras Completas, Aguilar, Madrid, 1979.

³⁸Ver: Platón, *La República*, *Ibidem*.

³⁹Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, Obras escogidas, Aguilar, Madrid, 1982, Páginas 278-279.

mediante la Potencia o capacidad (*dynamis*). Este poder, en el hombre, se traduce como virtud (término medio), que es la forma de alcanzar el bien supremo o felicidad: "Nuestra definición está concorde con los que pretenden que la felicidad coincide con la virtud en general o en alguna virtud en particular, pues la actividad conforme a la virtud pertenece a la virtud. Pero sin duda importa no poco precisar si el supremo bien se halla en la posesión o en el uso, en el hábito o en la actividad. Pues ocurre que el simple hábito puede existir sin realizar ningún bien, como le ocurriría al que duerme o al que está en alguna forma de inacción, mientras que, en lo que a la actividad se refiere, es imposible una cosa semejante; necesariamente obrará y obrará bien. Igual que en los juegos olímpicos no son los más bellos ni los más fuertes los que obtienen la corona, sino sólo los que toman parte en las competiciones -pues entre ellos se toman los vencedores- de igual manera son los que en la vida obran como es preciso, los que en la vida llegan a poseer el bien y lo noble"⁴⁰.

Ahora la virtud por excelencia es la virtud política, la forma en que los hombres se gobiernan entre sí, la forma en

⁴⁰*Ibidem*, página 286.

que el hombre ejerce su poder con el fin de vivir en comunidad.

Aristóteles establece la base de cualquier concepción ulterior de poder, a partir de la definición que proporciona la capacidad del hombre de alcanzar su querer mediante la actualización constante de sus potencias.

Sin embargo, el camino iniciado por los sofistas se mantiene en tanto el hombre es el centro del poder. Platón y Aristóteles modifican su carácter contingente retornando nuevamente a la idea de un principio fuerte, que subyace al mundo de los fenómenos, llámese Idea o Sustancia Formal. La apuesta azarosa que habían dejado como legado inevitable los sofistas, no podía ser mantenida; había pues que anteponer nuevamente un principio de verdad que aplacara la angustia producida por la inestabilidad de la *doxa*. No obstante, en términos de práctica política, tanto Platón como Aristóteles tuvieron que modificar su teoría ideal del poder. Platón escribe "las leyes" como repuesta al fracaso práctico de su "República" en su experiencia con el tirano Dionisios. Es decir, permite la entrada de la convención (legado sofista); la ley como segunda en grado de bondad, acepta la imposibilidad de la Ciudad Ideal. Mientras que Aristóteles inserta en su teoría ideal de la política (libros II, III,

VII y VIII) un análisis de las condiciones reales de gobierno (libros IV, V, VII).

Esto nos permite hacer el seguimiento iniciado por los sofistas de una teoría del poder que antes que atender a un fundamento trascendente (physis, Idea, sustancia), responde a la capacidad, fuerza y dominio del hombre de acuerdo a las circunstancias y a la configuración del acaso, camino que de acuerdo a nuestra investigación Baudrillard recupera.

La Edad Media alberga en su seno al pensamiento grecolatino, de tal forma que lo salva de la interpretación del paganismo árabe reformulándolo como una adecuación del principio universal de Dios a través de la iglesia cristiana y con las virtudes seculares y políticas del mundo clásico griego. Podría decirse que el pensamiento político medieval no es sino una apostilla a la teoría platónica por parte de San Agustín, y a la teoría aristotélica por parte de Santo Tomás de Aquino. Por ello la línea genealógica aquí adoptada, prescinde del análisis de estas dos teorías, las más importantes del Medioevo. Además de no corresponder con el principio seminal propuesto por la teoría sofista de considerar al poder como una presentación de la voluntad de poder en un ejercicio lúdico que no responde a ningún tipo de principio trascendente; por lo mismo, mucho menos al principio universal y Divino en el cual se fundamenta toda la

teoría política del Medioevo. Dentro de ésta línea genealógica cabría considerar solamente el reconocimiento de la fuerza física ejercida por el brazo secular en la práctica política de la Edad Media. Reconocimiento que implica la presencia del mal, lo contingente y el azar como contraparte de la bondad divina, y así la práctica del poder político como contigüidad de la bondad divina aparece en un primer momento con la aceptación del dominio de los hombres sobre los hombres para conseguir un fin. En este caso será el fin que dicte la voluntad divina, pero ello no deja de reconocer la necesidad de una fuerza y una estrategia independiente de cualquier consideración deóntica, que por ende reconoce la relatividad de los fines. De esta forma, el pensamiento de Boecio permite insertar en esta genealogía un momento de époge (suspensión) entre la fortuna y la razón divina. La fortuna, para Boecio, no tiene ninguna significación valorativa, sino que representa precisamente esta indeterminación que algunas veces nos favorece y otras nos aplasta. Esta equidad en ambas consideraciones propone como única solución la consolación por la filosofía. No puede hablarse de una afirmatividad del devenir, pero tampoco de su condenación. Dicha époge o suspensión del juicio, permite a Boecio ubicar al hombre bueno en su precisa condición, como ser para el poder. Así, sólo será bueno aquel hombre que sea capaz de actualizar su poder: "Filosofía: En cuanto a lo primero, conviene que sepas que los buenos siempre son

poderosos, y los malos, que están desamparados de todas sus fuerzas, y, lo uno se verifica de lo otro (...) Filosofía: ¿Luego en lo que uno puede es visto ser poderoso, y, por el contrario, débil en lo que no puede? Boecio: Confiésalo así".⁴¹

Boecio es un caso excepcional pues reconoce la presencia del azar en el devenir del advenimiento del poder. Por eso es un puente que comunica y da continuidad a la línea genealógica del poder adoptada por Jean Baudrillard, y que comienza con la heterodoxia sofista de la ausencia de principios absolutos que rijan tanto la condición de cualquier naturaleza como las relaciones de fuerza entre los hombres.

El poder, como concepto aún preso de concepciones totalizadoras como la platónica, aristotélica, augustiniana o tomista, termina como un movimiento especular de autorreconocimiento en el ejercicio del poder. Es decir, se trata de un movimiento agónico en que la verdad se desvela como la efectividad de aquel que potencia su querer hasta alcanzar el advenimiento del acto perfecto.

⁴¹Boecio, *La consolación por la filosofía*, página 162, CONACULTA, México, 1989.

Dicho con otras palabras, es absurdo eludir la presencia del poder como un eterno juego de dominados y dominadores, como el inevitable juego de la obediencia.

Por ésta razón la genealogía del poder desemboca en una continuidad pirotécnica y escenográfica donde la necesidad de brillar de los sofistas encuentra su correlato perfecto en la puesta en escena de la voluntad de poder del príncipe maquiavélico.

La línea sofistas-Maquiavelo se reconoce en la aceptación de lo indeterminado y lo contingente, como impulso creador en la afirmatividad de la fuerza como fundamento de la ley y de la verdad. Verdad, ahora sí, creada, que no desvelada.

El poder, a partir de *El Príncipe* de Maquiavelo, retoma la tradición sofista del argumento del más fuerte, pero ahora en el campo del dominio y la fuerza física. El fin es una especulación, un deseo de producción que se objetiva no como desencubrimiento del bien, sino de la *efectividad*. El poder, finalmente, es aceptación de lo dado (*Fortuna, Azar*), junto con una voluntad de poder que tiene la posibilidad de crear sus propias condiciones, pero que jamás pretende asumir que son las únicas y que son eternas:

"Muchos han creído y creen todavía que las cosas de este mundo las dirigen la Fortuna y Dios sin ser dado a la prudencia de los hombres hacer que varíen, ni haber para ellas remedio alguno; de suerte que siendo inútil preocuparse por lo que ha de suceder, mejor es abandonarse a la suerte. En nuestra época han acreditado esta opinión los grandes cambios que se han visto y se ven todos los días, superiores a toda humana previsión. Meditando en ellos a veces me han hecho inclinarme algo en favor de esta creencia; sin embargo, como nuestro libre arbitrio existe, creo que de la fortuna depende la mitad de nuestras acciones, pero que nos deja dirigir la otra mitad o algo menos(...) En conclusión: variando la fortuna, y empeñados los hombres en no cambiar de conducta, prosperan mientras los tiempos están de acuerdo con ésta y, en faltando dicha conformidad, se arruinan. Entiendo que es mejor ser atrevido que circunspecto, porque la fortuna es mujer y, para tenerla dominada, es preciso tratarla sin miramiento, demostrando la experiencia que la vence quien la obliga, no quien la respeta".⁴²

El poder, para Maquiavelo, no es una adecuación con la realidad, sino la producción de la misma; producción que

⁴²El príncipe, páginas 355-356, Obras Políticas, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1971. (El subrayado es mío).

fenecerá en cualquier instante, pero que en su nacimiento y muerte otorga sentido al ejercicio del poder. Como señala C. Rosset, el poder en Maquiavelo más que ser un problema de eficacia lo es de duración, siendo ésta, más bien la perennización de aquélla. Al no haber naturaleza alguna a seguir, ni nada estable que pueda asegurar la acción del hombre, el poder emerge como artificio creador de las circunstancias necesarias para la duración:

"El problema político de *El Príncipe*, antes de ser un problema de eficacia es un problema de tiempo: conseguir hacer durar un estado de cosas constitucionalmente provisional, móvil y frágil. Así la constitución de un Estado responde a este problema de tiempo: la mayúscula que le diferencia de los otros estados significa solamente que se trata de un estado que ha recibido el privilegio de durar. Pues el estado 'natural' de lo que existe está desprovisto de todas las características de un Estado, implicando 'Estado' un mínimo de estabilidad y de duración: lo que existe es un tejido de circunstancias que se escapan a toda dominación y que no se aseguran de por sí ningún principio de permanencia. 'Es difícil establecer reglas generales sobre un objeto que varía según las circunstancias', dice Maquiavelo a propósito de la psicología de los partidos del Príncipe: éste es, en resumen, todo el problema político, que consiste en

transformar lo circunstancial en regular, en fabricar permanencia con lo móvil." 43

Si Maquiavelo hace del binomio Azar-Voluntad una representación efectiva del poder, Hobbes lo lleva al límite efectuando una torsión que se manifiesta en la afirmación del poder absoluto como transferencia de la propia voluntad en uno solo. Hobbes parte del hombre como valor referencial de la realidad, continuando así la línea inaugurada por los sofistas: "Porque los hombres no sólo miden a otros hombres partiendo de sí mismos, sino a todas las demás cosas igualmente."⁴⁴ Pero si el hombre encarna genéricamente el mal, la otredad funciona como mecanismo especular, no de la diferencia, sino de la mismidad del mal. La gnosis que surge de ello es la condición de un ejercicio de poder que inexorablemente conlleva a la anarquía. El poder, para Hobbes, es el motor de cualquier manifestación de vida; es el abrevadero de la existencia misma: "No existe fuente de poder; el poder es así mismo su propia fuente; como es la fuente de todas las realidades físicas o intelectuales".⁴⁵

⁴³Rosset, Clément, *La antinaturalaleza*, páginas 192-193, Taurus, Madrid, 1971.

⁴⁴Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Ed. Nacional, página 125, Madrid, 1980.

⁴⁵*Ibidem*, página 167.

Pero este estado de naturaleza, o de guerra, donde cada hombre busca saciar su sed de poder, termina perdiéndose en un movimiento contradictorio de autoaniquilamiento. Es una espiral autorreferencial que se alinea solamente para encontrarse. Es decir, que se afirma en cada instante para negarse al final del camino. Por ello Hobbes termina formulando un plan en que la seguridad se erige como el fundamento del poder. Este, ahora sí, absoluto en tanto suma global de la voluntad de una comunidad. Entonces cada uno de los individuos pacta, delegando su poder en una instancia que los trasciende: El Estado (Leviathan); y una vez efectuada esta transferencia, no hay nada que pueda vulnerarla. Es el imperio de lo arbitrario, del ejercicio puro del poder: "El poder es, pues, arbitrario; el mismo Leviathan, el monstruo capaz de engullirlo todo, que simboliza el control absoluto del Estado, representa lo Arbitrario en persona: conoce todos los actos, no tiene que responder de ninguno. El genio político de Hobbes consistió principalmente en declarar que todo poder era manifestación y administración de arbitrariedad, desvelando así el mito (cuya fortuna no cesaría de renacer y prosperar después de Locke y Rosseau) según el cual arbitrariedad y poder son cosas distintas. Aquellos que rechazan el poder en nombre de la arbitrariedad manifiestan mala fe (una mala fe cuyos detalles Nietzsche dilucida en la segunda disertación de *La Genealogía de la moral*): emplean dos palabras para designar el mismo objeto, y

concediéndose así el beneficio de la ilusión según la cual el poder podría no ser arbitrario, es decir, no ser el poder. Tal es la maldición que pesa sobre la ideología naturalista, esté políticamente a la derecha o a la izquierda: no tener jamás la valentía de enfrentarse directamente con la opresión, sino solamente con su carácter 'arbitrario', como si un acto pudiera ser necesario". ⁴⁶

Hobbes plantea la obediencia como un epifenómeno del poder, como una refracción egoísta que contempla la perentoria posibilidad de perder la vida; así como Maquiavelo deja entrever la relación mando-obediencia como producto del temor que provoca un hombre poderoso. Pero no es sino un adolescente (Etienne de la Boétie) quien se atreve a llamarla por su propio nombre: servidumbre voluntaria. La servidumbre no está cifrada en la seguridad, su impulso es oscuro, emerge de las entrañas mismas del hombre. Este sirve por propia voluntad, y así cada hombre aliena su pequeña porción de poder, para experimentar un placer inclasificable (Pierre Clastres dirá innombrable) el placer de estar exento de toda responsabilidad. El poder se configura como tal en el momento en que cada individuo transfiere voluntariamente su poder en

⁴⁶Rosset, Clément, *La antinaturalaleza*, Taurus, Madrid, 1971, página 220

uno solo, llámese Rey o Estado. Este ejerce una fascinación que va más allá de la burda coacción física; de hecho, es el simple nombre, "el nombre de Uno", lo que posibilita la servidumbre voluntaria: "...ver como millones y millones de hombres miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable yugo, no porque se vean obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno, al que no deberían temer (puesto que está solo) ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)". 47

Lo que subyace a la sumisión es una pulsión razonada que consiste en descargar en otro el pesado fardo de la responsabilidad que se lleva a costas, perdiéndose así libremente la libertad. De hecho el verdadero y único acto de libertad que realiza voluntariamente el hombre es el de dejar de ser libre: "Al verlo servir tan espontánea y descaradamente, podría pensarse, no que ha perdido su libertad, sino que ha ganado su servidumbre ¿Ganado? ¡Qué

⁴⁷Etienne de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, página 52, Tusquets, Barcelona, 1980.

palabra para dar a entender que la tiranía colma el deseo de los hombres". 48

La tarea de Maquiavelo, como la de Hobbes y La Boétie, radica en presentar al poder como afirmación de la existencia, aún cuando sea en la apuesta servil de la transferencia voluntaria. Ya que cuando se asume la servidumbre como una elección libre se es responsable. Cosa que no puede decirse de Locke y Rosseau. Lo primero que estos hacen es negar el carácter arbitrario del poder (el poder del poder) oponiéndole algún tipo de naturaleza o razón preexistente (Derechos naturales o buena voluntad). Sus teorías políticas participan del desencanto antes que de la exaltación del poder. Este, para ellos, debe afianzarse sobre una base estable (aunque sea utópica, como el mismo Rosseau afirma de su concepción del buen salvaje), y no sobre sí mismo, que es pura contingencia y arbitrariedad.

Hume representa la parte cáustica y a la vez lúdica de la Ilustración. Al contrario de Locke y Rosseau, para él no existe ningún tipo de estabilidad o continuidad necesaria, y en caso de que existiese, la imposibilidad del hombre de

⁴⁸Lefort, Claude, *El hombre de Uno*, en *Ibidem*, página 169.

conocer la infinita combinatoria que el cosmos representa nos arrojaría a aceptar el azar como inevitable.

Así, el conocimiento es un hábito producido por una repetición incapaz de repetirse, es decir, incapaz de ser necesaria. De esta manera, el poder político, reposando sobre nada -que ya es algo, y no sobre algo que es nada- tiene que apoyarse en la opinión, es decir, en la supuesta sumisión de los demás (siguiendo la línea de La Boétie): "Nada más sorprendente para quienes consideran con mirada filosófica los asuntos humanos que la facilidad con que los muchos son gobernados por los pocos, y la implícita sumisión con que los hombres resignan sus sentimientos y pasiones ante los de sus gobernantes. Y así, si nos preguntamos por qué medios se produce este milagro, hallamos que la fuerza está siempre del lado de los gobernados, quienes gobiernan no pueden apoyarse sino en la opinión. La opinión es, por tanto, el único fundamento del gobierno, y esta máxima alcanza lo mismo a los gobiernos más despóticos y militares que a los más populares y libres. El sultán de Egipto o el emperador de Roma pueden manejar a sus súbditos como a simples brutos, a contrapelo de sus sentimientos o inclinaciones, pero tendrán, al menos, que contar con la adhesión de sus mamelucos o de sus cohortes pretorias (...) Nadie tendría que temer la furia de un tirano si este no tuviese sobre nadie otra autoridad que la del miedo; puesto que, como individuo, su fuerza corporal no

puede ser mucha, y cualquier otro poder que posea a de basarse en nuestra opinión o en la otros. Y aunque el afecto a la sabiduría y la virtud de un soberano llega a ser general y ejerce gran influencia, el que lo merece necesita ser reconocido previamente como investido de un carácter público, pues de otro modo tal estimación de nada le servirá ni su virtud tendrá influencia más allá de un pequeño círculo".⁴⁹

Hume ironiza con el poder. Es una creación que se alimenta de lo imprevisto. Y por lo mismo, el hábito y la convención fungen como pauta de acción, cuya validez radica en proporcionar una seguridad precaria, pero que permite entablar algún tipo de juego con lo imponderable.

La fascinación sobre Kant por el pensamiento de Hume acaba en un declarado rechazo. Sin embargo, es el escepticismo humeniano la pauta que Kant utiliza para formular su crítica del conocimiento. La aceptación de la imposibilidad de cualquier pretensión de conocimiento absoluto se transmuta en una incapacidad *de facto* que no niega su verdad ontológica. Funda así una ontología de la forma que se vacía de todo conocimiento, y da libre curso a la razón pura. Esto no

⁴⁹Hume, David, *Ensayos políticos*, páginas 37 y 39, Orbis, Barcelona, 1985.

quiere decir que el reconocimiento de la incognoscibilidad de lo absoluto no permita su afirmación mediante una voluntad (sujeto moral) que lo afirma en la acción. Así, se da el paso de la crítica de la razón pura a la crítica de la razón práctica, de manera que la voluntad realiza la afirmación sobre la base formal de la razón. De esta forma la racionalidad universaliza la determinación subjetiva de la voluntad individual, por tanto el carácter legislativo del sujeto que magnifica sus actos al realizarlos como si fueran ley universal. Este carácter deóntico de la acción del hombre sólo tiene validez en tanto afirmación del Absoluto.

Este absoluto, en Hegel, es el espíritu que se manifiesta como racionalidad que abraza la negatividad en el desgarramiento de sí misma; es un devenir que adviene como objetivación de un espíritu autoextrañado en un proceso inexorable de autoconocimiento que encuentra su máxima representación fáctica en el Estado: "El Estado es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconciencia particular elevada a su universalidad. Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad última de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como ésta finalidad

última tiene un derecho superior al de los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembro del Estado." 50

El principio subjetivo de conocimiento iniciado por el espíritu en su itinerario fenomenológico, acaba en el desvanecimiento de la voluntad individual en el Estado. La legitimidad ontológica del hombre sólo es posible como miembro de éste. Proceso que encuentra su relación inmediata en la dialéctica del señor y el esclavo, en una relación especular de reconocimiento en que el Espíritu se sabe otro-sí mismo. El poder en Hegel, así, se presenta como un autoextrañamiento que afirma la negatividad, pero sólo como un momento necesario del carácter total del Espíritu. El esclavo encuentra su esencia en la independencia del Señor, que se relaciona con él como negatividad pura en la destrucción del objeto.

Sin embargo, el Señor necesita, además del goce del objeto mediante su destrucción, el reconocimiento de su poder por el otro, el esclavo, que al no tener conciencia para sí, es incapaz de reconocer, puesto que de otra forma sería un reconocimiento degradado:

⁵⁰Hegel, *Filosofía del derecho*, página 243, UNAM, México, 1985.

"En estos dos momentos deviene para el señor su ser reconocido por medio de otra conciencia; pues ésta se pone en ellos como algo no esencial, de una parte en la transformación de la cosa y, de otra parte, en la dependencia con respecto a una determinada asistencia; en ninguno de los dos momentos puede dicha otra conciencia señorear el ser y llegar a la negación absoluta. Se da, pues, aquí, el momento del reconocimiento en que la otra conciencia se supera como ser para sí, haciendo ella misma de este modo lo que la primera hace en contra de ella, Y otro tanto ocurre con el otro momento, en el que la acción de la segunda es la propia acción de la primera; pues lo que hace el siervo es, propiamente un acto del señor; solamente para éste es el ser para sí, la esencia; es la pura potencia negativa para la que la cosa no es nada y, por tanto, la acción esencial pura en este comportamiento, y el siervo, por su parte, una acción no pura, sino inesencial. Pero, para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: el de que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual". 51

51 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, página 118, F.C.E., México, 1982.

De tal manera, la sumisión del esclavo, o primer momento, no es sino el paso inevitable para tener conciencia de sí, a la vez que descubre en sí mismo la posibilidad del para sí que el Señor detenta, anunciando la superación que el esclavo hace de la negatividad que el amo ejerce sobre el objeto, al transformarlo mediante el trabajo como exterioridad, formación y permanencia:

"La apetencia se reserva aquí la pura negación del objeto y, con ella, el sentimiento de sí mismo sin mezcla alguna. Pero esta satisfacción es precisamente por ello algo que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la subsistencia. El trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo, o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma".⁵²

⁵²*Ibidem*, página 120.

Hegel juega con la idea de un Absoluto que abarca a lo negativo dentro de una supraracionalidad. Es decir, no cae en la trampa de la negación de lo negativo, sino que lo neutraliza integrándolo como espejo posibilitador de la diferencia en la unidad total del Espíritu. Logrando así que el mal, el poder, la diferencia, lo grotesco, etcétera, participen como momentos integrados en un todo de la perfección desarrollada por el Espíritu. Schopenhauer, siguiendo un camino paralelo pero opuesto al de Hegel, propone la autoconciencia de la cosa en sí (voluntad) a través de su desdoblamiento en otro (representación). La diferencia con Hegel radica en que la voluntad sigue siendo un fundamento metafísico pero cuya sustancia es precisamente la negatividad: el azar, el caos, la falta de finalidad en su actuar. La voluntad schopenhaueriana es el primer fundamento metafísico que antes que establecer la continuidad e identidad absolutas del ser, pone las bases para una ontología del caos que inexorablemente cae en el nihilismo. Schopenhauer vislumbra la génesis de la tragedia como afirmatividad, pero no se atreve, y acaba afirmando la nada antes que el azar. Su análisis es preciso, pero su apuesta es la renuncia. Tendrá que llegar Nietzsche a afirmar la vida mediante la doble afirmación: afirmación de la afirmación y negación de la negación como afirmación.

Es Wittgenstein, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, quien acabará exterminando cualquier pretensión de un fundamento trascendente, mediante una filosofía del lenguaje que se asume como "pragmática" al ocuparse únicamente de aquello que puede ser nombrado. En este sentido, su crítica es devastadora ya que no niega el orden metafísico sino que solamente lo considera un sinsentido, un absurdo: "La filosofía consta esencialmente de aclaraciones". Es decir, la filosofía es una pragmática del lenguaje en cuanto su objetivo radica en aclarar problemas que dejan de lado cualquier tipo de escepticismo: solamente puede ser nombrado lo que es, y solamente es lo que puede ser nombrado. Lo absoluto, Dios, el bien, son absurdos por carecer de significación, por la imposibilidad que expresan para tener un correlato lógico-pragmático en el acto del habla. Así, retomando la más clásica tradición sofista -y con apoyo en la óptica irónica de Hume- Wittgenstein muestra la inevitable ausencia de referentes absolutos; la imposibilidad de recurrir a una naturaleza o a un Dios que dé la razón del sentido de la existencia: El sentido como una secuencia lineal de acontecimientos no es más que un sinsentido. Lo que existe es, y nada más. Así, la filosofía se encarga únicamente de establecer un sistema lógico que nombra lo que es:

"Sólo hay una necesidad lógica a toda la visión moderna del mundo subyace el espejismo de que las llamadas leyes de la naturaleza son las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza (...) El mundo es independiente de mi voluntad. Y aunque todo lo que deseamos sucediera, esto sólo sería, por así decirlo, una gracia del destino, dado que no hay conexión lógica alguna entre voluntad y un mundo capaz de garantizar tal cosa, ni nosotros podríamos querer la hipotética conexión física. Al igual que sólo hay una necesidad lógica, sólo hay también una imposibilidad lógica".⁵³

El sentido como sinsentido, o el referente absoluto como lo inexpresable, reflejan un vacío deóntico que no puede ser llenado. Los problemas éticos, entonces, entran en el campo de lo inexpresable, y por tanto la política se encuentra esperando la llegada de aquel que se atreva a nombrarla (solamente hay una aceptación de lo existente): "Todas las proposiciones valen lo mismo. El sentido del mundo tiende que residir fuera de él. El mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor. Si hay un valor que tenga valor ha de

⁵³Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, página 175, Alianza Universidad, Madrid, 1993.

residir fuera de todo suceder y ser-así. Porque todo suceder y ser-así son casuales. Lo que los hace no-casuales no puede residir en el mundo; porque, de lo contrario sería casual a su vez. Ha de residir fuera del mundo. Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental (...). Cómo sea el mundo es de todo punto indiferente para lo más alto (Pretensión Ética). Dios no se manifiesta en el mundo. Los hechos pertenecen todos sólo a la tarea, no a la solución".⁵⁴ Sin embargo, la propuesta de "un" lenguaje lógico-pragmático como única posibilidad de representación de la realidad, deja entrever todavía un pensamiento empañado por el vapor de la metafísica. La adecuación del ser como el decir remite a una cierta totalidad (o absoluto) gnoseológico que será rebatido por él mismo en sus "Investigaciones Filóficas" a través de lo que denomina "juegos de lenguaje". Es decir, ya no existe un solo lenguaje, sino una multiplicidad de ellos. Se da una fragmentación del sentido en diversos sentidos, lo que representa el paso de la ley a la regla -cuestión nodal en el ensayo baudrillardiano-. Ahora la filosofía no consiste más en nombrar certeramente las

⁵⁴*Ibidem*, páginas 177 y 181: "Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto", *Conferencia sobre ética*, página 36, Paidós, Barcelona, 1990.

cosas, sino en saber que aún el acto de nombrar está supeditado a ciertas reglas, y que éstas no son sino un conjunto de disposiciones entre tantas. Así, el juego se establece como difuso e impreciso, y precisamente en ello radica su efectividad. El juego se juega de muchas maneras, y no hay ninguna que impere sobre las demás. Entonces, se dirá, si todo es juego, éste termina instaurándose como referente absoluto. El problema es que el juego se define como pura imposibilidad de definirse:

"¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos juegos y podríamos añadir la descripción 'esto y cosas similares se llaman juegos'. ¿Y acaso sabemos nosotros mismos más? ¿Es acaso sólo a los demás a quienes no podemos decir exactamente qué es un juego? -Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado (...) Puede decirse que el concepto de juego es un concepto de bordes borrosos. -¿Pero es un concepto borroso en absoluto un concepto? -¿Es una fotografía en absoluto una figura de una persona? Sí, ¿puede siempre reemplazarse con ventaja una figura difusa por una nítida? ¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos? (...) Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos

como protofenómenos. Es decir, donde deberíamos decir: éste es el juego del lenguaje que se está jugando".⁵⁵

Este paso de la destrucción ontológica por el lenguaje (Wittgenstein) a la fragmentación del propio lenguaje mediante su institución en juegos (conjunto de reglas) que, en beneficio de nuestro recorrido genealógico con el fin de esclarecer el concepto de poder en Baudrillard, se corresponde con la crítica identitaria hecha por la "teoría crítica", principalmente por Adorno en *Dialéctica negativa*, donde se presenta a la diferencia como tal y no como momento necesario del proyecto identitario esgrimido por el Espíritu hegeliano. La alteridad se declara autónoma, así como los juegos del lenguaje lo hacen, de la pretensión de un lenguaje único.

Adorno arremete contra "la identidad de la no-identidad y la identidad", señalando que el proyecto totalizador del Espíritu mediante la reabsorción o reconciliación de la diferencia en la identidad, no es sino el último vestigio de la metafísica. La dialéctica negativa implica, más bien, lo otro como distinto de lo identitario e irreconciliable con

⁵⁵L Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, páginas 91, 395, UNAM Críticas, México, 1988.

él. La falacia de que "La contradicción es lo no idéntico bajo el aspecto de la identidad" ⁵⁶, debe desecharse por una no-identidad que se identifica sólo consigo misma, como lo diferente, y no como lo contradictorio de un espíritu omniabarcador:

"La contradicción no es una esencialidad heracliteana, por más que el idealismo absoluto de Hegel tuviera inevitablemente que transfigurarse en ese sentido. Es índice de lo que hay de falso en la identidad, en la adecuación de lo concebido con el concepto"⁵⁷.

Finalmente, si la dialéctica negativa pretende presentarse como contrapropuesta de la dialéctica hegeliana, necesita aceptar, paradójicamente, la posibilidad de su otro (la identidad), no cayendo así en la trampa de la diferencia como otro Absoluto:

"Sin la tesis de la identidad, la dialéctica no es el todo; pero tampoco es un pecado capital abandonarla, en un paso dialéctico. A la esencia de la dialéctica negativa pertenece

⁵⁶T.W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, página 13, Taurus, Madrid, 1990.

⁵⁷*Ibidem*.

que no se tranquilice en sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza". 58

De esta manera la ética aparece como innombrable (Wittgenstein), mientras que la contradicción se postula como índice de falsedad de la identidad, y no como su correlato especular (Adorno). Y así se muestra como una línea de pensamiento que recoge la herencia de la crítica al metasujeto hegeliano, pero que guardaría su distancia de la crítica posestructuralista francesa.

1.2 El fin del discurso lineal: voluntad de poder y microfísica del poder

El ensayo de Jean Baudrillard es crítico en tanto se asume como parte de un recorrido que, como ya hemos señalado, nace con los sofistas y encuentra su punto de apoyo en el concepto de "voluntad de poder" nietzscheano, voluntad que no es fuerza, sino el elemento diferencial que determina a la vez la relación de las fuerzas (cantidad) y la respectiva cualidad de las fuerzas en relación, pues el poder de ser

⁵⁸ *Ibidem*, página 404.

afectado es la manifestación de la voluntad de poder no en tanto potencialidad de, sino a partir de su cumplimiento, que es a la vez necesario y *relacional* con las demás fuerzas. Es así como la voluntad de poder no sólo determina la relación de las fuerzas entre sí, su génesis o producción, -sino que y he aquí lo importante- es determinada a su vez por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su manifestación particular. Veamos: La voluntad de poder es determinada y cualificada -poder de ser afectado- y determinante y cualificante -poder determinado de las fuerzas de ser afectadas en sí mismas-, manifestación diferencial de la *sensualidad* de las fuerzas.

Baudrillard asume una línea del análisis "geométrico" de la *afectabilidad*, que Nietzsche recoge de Spinoza en el tejido de un discurso que señala la inseparabilidad de una fuerza en su capacidad de ser *afectada* poder que a su vez expresa el poder de la fuerza. Es así como esta vieja discusión de la teoría política que en el análisis del poder privilegia el papel del mando (desde Aristóteles) o el de la obediencia (a partir de Etienne de La Boétie), se resuelve en la negación de la obediencia como ejercicio "únicamente" pasivo y no fundamentalmente *afectivo*. Se trata, pues, de la sensibilidad de la fuerza. La *diferencia* de las fuerzas es, entonces justamente lo que manifiesta su *sensibilidad diferencial*, *afectividad activa* en la medida en que la fuerza toma para sí

aquello que se le resiste (evidentemente, las fuerzas inferiores). De ahí que, si la obediencia, finalmente, es manifestación de la voluntad de poder, tengamos ya el marco teórico propicio para postular la diseminación del poder en espacios modulados segmentalmente, tarea que inicia Foucault y termina Baudrillard, como veremos más adelante. Este recorrido, que en la investigación hemos denominado el paso de la *espiral* del poder a la *elipse*, encierra -como la serpiente de Zaratustra- el ejercicio de la fuerza que corresponde al detentador de poder y al que lo padece, y que condiciona dicho recorrido como *niveles* de un proceso en el devenir sensible a partir de cuatro fases: a) Fuerza activa, poder de activar o de *mandar*; b) fuerza reactiva, poder de obedecer o de ser activado; c) fuerza activa desarrollada, poder de escindir; d) fuerza activa convertida en reactiva, poder de ser separado, de volverse contra sí mismo.

Así, la ficción del resentimiento que podría resumirse en la frase "yo soy una fuerza separada de lo que ésta puede", da pie a replantear la pregunta que al inicio de la tesis desvelaba el desprecio socrático por los sofistas: ¿Quién? Se trata, una vez más, del legado que alcanza su forma más acabada en la dialéctica hegeliana⁵⁹ que, de acuerdo a

⁵⁹Deleuze señala que las ideas que definen la dialéctica hegeliana, y frente a las cuales surge la filosofía de

Nietzsche desconoce el *sentido* al ignorar la naturaleza de las fuerzas que se apropian concretamente de los fenómenos; asimismo desconoce a la *esencia*, pues desprecia el elemento real del que derivan las fuerzas -a nivel de cualidad y relación- y por último desdeña el *cambio* porque canaliza todos sus esfuerzos hacia el mantenimiento interminable de la operación entre términos abstractos e irreales. En resumen, no hay reconciliación posible a la hora de definir lo universal o lo particular, lo que se desliza es más bien una complicidad y una sustitución, en términos de una producción reactiva.

Contra esta complicidad que se revela impotente en la creación de nuevas formas de pensar; frente a esta imagen invertida que ofrece la aventura ontológica naturalista, el ensayo crítico de Jean Baudrillard se desarrolla en un juego polémico y antitético.

Nietzsche son: la idea de un poder de lo negativo como principio teórico que se manifiesta en la oposición y en la contradicción; la idea de un valor del sufrimiento y de la tristeza, la valoración de las "pasiones tristes", como principio práctico que se manifiesta en la escisión, en el desgarramiento; la idea de la positividad como principio teórico y práctico de la propia negación. En Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, página 272, Anagrama, Barcelona, 1986.

A este propósito, hay que señalar que la doble afirmación nietzscheana no es dialéctica, puesto que no se pretende como negación de lo que difiere, sino como asentimiento de la pura posibilidad que aunque lacónico, se presenta como potente sí de la afirmación y como afirmación del no que se afirma como negación. En cambio, la dialéctica hegeliana se funda en la negación de la negación como vía para alcanzar la afirmación -que en realidad es una forma desfalleciente de la verdadera afirmación- tal dialéctica desemboca en el nihilismo del falso movimiento ideal del hombre de teoría que no accede a la verdadera afirmación del acto. Se trata, entonces, de un nihilismo resentido -el de las furzas reactivas, el del hombre en el que su fuerza está separada de lo que puede-, potencia estancada en su propia mediocridad; fuerza que adquiere relieve únicamente sobre el trasfondo de la impotencia. De tal suerte que el único momento de vida que posee se sucede cuando niega lo afirmativo y coincide con el ser reactivo, aún cuando tiene la posibilidad de devenir activo. En cambio, el ser activo, no sabría no querer: querer que puede y poder que quiere; querer que quiere y poder que puede. Es inocente en tanto su única tarea radica en ejercer su voluntad de poder sin pretensión de alcanzar el reino de los fines, que es el reino del resentimiento como carencia de poder, cuyo "fin" es querer y no poder ser aquello que no es (ser activo), y que no posee el dominio de la fuerza.

Para Nietzsche la fuerza es la condición necesaria de toda acción y "la voluntad de poder" su cualidad. Esta voluntad, es quien quiere y en este sentido el ser reactivo deviene activo. Mientras no interiorice su impotencia, y actúe, aunque sea como reacción, permanece en la esfera de la afirmatividad.

Ahora, si el devenir es la posibilidad de ser de la voluntad de poder, el eterno retorno es el ser del devenir: Eterno retorno de lo múltiple y del cambio. Nietzsche señala que lo que deviene no es el ser como categoría estable, sino el devenir mismo. Por eso es un eterno retorno de lo mismo, ahí donde lo mismo se dice de la diferencia (como señala Heidegger, la identidad está en la "diferencia"). La voluntad de poder se afirma entonces queriendo este eterno retorno. Por eso, aquel que quiere y no puede (resentido) es peor que quien simplemente no quiere (el ser reactivo); desde la perspectiva afirmativa, es un ser activo en estado de "afectabilidad", atento a reaccionar a accionar su fuerza) al estímulo de otras fuerzas. Existe una especie de no querer en la nada (budismo), distinto del querer no querer (nihilismo). Es decir, la apuesta de este último no es el goce en la Nada, sino querer la vida y no tener la fuerza suficiente para afirmarla. Por ello este querer inane se desarrolla como resentimiento de la *voluntad de poder* que acaba volviéndose contra sí.

Hay que señalar que el superhombre no es aquel que sólo dice *Sí* (pues ello sería simplemente una aceptación de lo que es, una carga que hay que llevar a cuestas: la afirmación del asno [Zaratustra]), sino que además sabe decir *no*. El superhombre para poder afirmar debe afirmar la negación. Afirmando la negación se afirma no sólo como un mero ser en el mundo, sino además como un *creador*, como un artista. Nietzsche sabe que es importante distinguir la positividad de la afirmatividad. Lo positivo es una carga inexorable; lo afirmativo, en cambio, es la expresión gozosa del devenir que aligera la existencia; es la risa eterna de los dioses. El superhombre, producto de su voluntad de poder jugando con el azar; no apuesta por lo que es, sino por lo que él decide que es; y juega el juego del azar que es su propio juego. Retomando la concepción pluralista de la fuerza en Nietzsche -o, en sentido estricto; de las fuerzas, pues toda fuerza lo es sólo en relación a otra- Foucault desarrolla su concepción del poder, según la cual este es una relación de fuerzas, y más allá de cualquier relación entre dos o más formas -el saber-, considera al poder como *relación* no singularizable y *fuerza entre otras fuerzas*, porque -escribe Deleuze- la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza⁶⁰. Poder de ser afectado (materia de la fuerza) y

⁶⁰Por ello las grandes tesis de Foucault sobre el poder se

poder de afectar (función de la fuerza) en un campo de conexiones móviles, inflexiones, inversiones y resistencias. Contacto de materias no formadas (receptividad) y funciones no formalizadas (espontaneidad). Así, emerge la distinción del saber como función formalizable, estratificada, archivada y archivable: técnica que se opone a la relación diagramática del poder (emisión de singularidades y relaciones de fuerzas), en la que una segmentariedad difusa sorteja puntos en la aplicación relacional de una fuerza frente a otras; inestabilidad y microfísica del poder en la articulación de una estrategia. Ahora bien, la diferencialidad de las relaciones de poder busca trazar una línea de fuerza general que encadene en direcciones precisas las singularidades; estos espacios de integración son las instituciones, el Estado, la familia, la religión, la producción, el mercado, etc. Prácticas que no explican el poder, y lo reproducen⁶¹.

desarrollan en tres apartados: el poder no es esencialmente represivo (puesto que incita, suscita y produce); se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheanismo. Deleuze, Gilles, Foucault, Paidós, 1a. ed., p. 100, México, 1987.

61"El estado no existe, lo único que existe es el estatismo"(...) "La característica más general de cualquier institución, Estado u otra, diríamos que consiste en organizar las supuestas relaciones de poder-gobierno, que son relaciones moleculares o microfísicas, en torno a una instancia molar: el soberano, o la ley; en el caso del Estado, el padre en el caso de la familia, el dinero, el oro

Así, las relaciones de saber no tendrían nada que integrar sin la existencia diferencial de relaciones de poder que implican a las primeras.⁶²

Como es evidente, la influencia de Nietzsche⁶³ permea todo el discurso de Foucault. Baudrillard, por su parte, retoma

o el dólar en el caso del mercado, el dios en el caso de la religión, el sexo en el caso de la institución sexual. Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, la ed., p. 105, México, 1987.

⁶²Esto es lo esencial en Foucault, quien afirma que "si es cierto que el conjunto de las relaciones de fuerzas existentes en una sociedad dada constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza, la política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza neutras. Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que todo es político quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político; pero además es plantearse la tarea hasta ahora esbozada de desembrollar esta madeja infinita". Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, 2a ed., p.p.158-159, Madrid, 1979.

⁶³Escribe Deleuze: "la voluntad de poder es el elemento del que se desprenden a un tiempo la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación, y la cualidad que, en esta relación, corresponde a cada fuerza. Aquí revela su naturaleza la voluntad de poder: es el principio de la síntesis de las fuerzas. (...) la voluntad de poder es a la vez el elemento genético de la fuerza y el principio de la síntesis de las fuerzas". En *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, 2a. ed. Barcelona, 1986. También revisar Nietzsche, F., *La voluntad de poderío*, EDAF, p.p 712-995, Madrid, 1981.

los supuestos nietzscheanos y los potencia más allá de sus propios fines. La propuesta de Baudrillard consistirá, entonces, en desvelar al límite los intersticios que conforman la carga analítica implícita en la lógica de los Sistemas Sociales; es decir, iniciar el abordaje a partir de la referencia contrariada, de la reversión, el contra/don, como necesaria violencia teórica de lo *simbólico* frente a lo *real*, de la producción en la destrucción, de la vida en la muerte, del término y el valor de la lengua en el anagrama, del intercambio en el sacrificio. Reversión y exterminación que pone fin a la linealidad del intercambio económico en términos de acumulación, al lenguaje, y finalmente al poder. En resumen, el intercambio/don no surge como episodio curioso o modalidad de los grandes discursos sobre el poder, el inconsciente, la revolución o el estructuralismo⁶⁴. Aquí se plantea, en la línea que sugiere Baudrillard, el desafío que

64"En este sentido, hay que criticar radicalmente la proyección que hace Lévi-Strauss de las estructuras binarias como estructuras mentales <<antropológicas>>, y de la organización dualista como estructura de base de las sociedades primitivas. La forma dualista con que Lévi-Strauss quiere beneficiar a las sociedades primitivas, no es otra cosa que *nuestra* lógica estructural, nuestro código. Es incluso, el código de nuestra dominación sobre las sociedades <<arcaicas>>. Lévi-Strauss tiene pues la amabilidad de colárselo en forma de estructuras mentales comunes a toda la especie humana. Así estarán mejor preparadas para recibir el bautismo occidental". En: *El intercambio simbólico y la muerte*, Jean Baudrillard, página 82, Monte Ávila Editores, Caracas, 1979.

se desprende de la economía política más allá del valor, la economía libidinal más allá de la represión y la forma social más allá de las finalidades. A partir de ello, la absorción del metadiscurso social por la hiperrealidad del código y la simulación reconoce como único orden el de los simulacros. Es aquí donde el estudio genealógico del valor y la simulación son tarea fundamental del ensayo baudrillardiano: la reversión minuciosa que es obligación simbólica de la propia lógica del sistema, lo ineluctable⁶⁵. Baudrillard escribe: "A decir verdad no queda nada sobre que fundarse. No nos

65"La muerte no debe ser entendida jamás como el suceso real de un sujeto o de un cuerpo, sino como una *forma* - eventualmente la de la relación social- en la que se pierde la determinación del sujeto y del valor. Es la obligación de reversibilidad que pone fin a la vez a la determinación y a la indeterminación. Pone fin a las energías ligadas en las oposiciones reguladas, y en esto coincide con las teorías de los flujos y las intensidades, libidinales o esquizo. Pero la desligadura de las energías es la forma misma del sistema actual, la de una deriva estratégica del valor. El sistema puede conectarse o desconectarse; todas las energías liberadas vuelven a él algún día: es él quien ha producido el concepto de energía y de intensidad. El capital es un sistema energético e intenso. De ahí la imposibilidad de distinguir (Lyotard) la economía libidinal de la economía misma del sistema (la del valor); la imposibilidad de distinguir (Deleuze) la esquizo capitalista de la esquizo revolucionaria. Porque el sistema es el amo: puede, como Dios, ligar y desligar las energías, lo que no puede hacer (y lo que no puede tampoco escapar) es ser reversible. El proceso del valor es irreversible. Por lo tanto, sólo la reversibilidad y no la desligadura, ni la deriva, resulta mortal para él. El término de <<intercambio>> simbólico no quiere decir otra cosa". En *El intercambio simbólico y la muerte*, Jean Baudrillard, página 9, Monte Avila Editores, Caracas, 1979.

queda más que la violencia teórica. La especulación a muerte, cuyo único método es la radicalización de todas las hipótesis. Incluso el código, lo simbólico son también términos simuladores, habría que retirarlos uno a uno del discurso".

Baudrillard analiza la genealogía del poder en Foucault describiendo el esfuerzo prodigioso pero inconcluso de un recorrido puntual por las metamorfosis de lo político, que es, sin duda, su funcionamiento *real*. Para Baudrillard el poder, entonces, es simulacro envuelto en una red transparente de simulaciones que Foucault analiza como herencia conceptual trascendente, negativa y reactiva del poder,⁶⁶ en abierta sustitución por otro orden en el cual lo positivo, inmanente y activo ofrecen al poder como el deseo de los otros; contigüidad de una espiral poder/saber/placer, "De la misma forma que el discurso de la producción pone fin a un régimen donde no solamente no existe el valor de cambio,

⁶⁶Sobre el poder como *voluntad de poder*, sustento y esfuerzo del ser infinito -en una línea que va de Spinoza a Nietzsche y Deleuze- o en tanto *voluntad de dominación*, recorrido nietzscheano que Heidegger destaca como característico de la dominación de la *fysis* por la subjetividad; el sujeto epistémico (que es también sujeto de acción) sobre la naturaleza determinada como objeto de su dominación; asimismo sobre la distinción entre poder, dominio y dominación, revisar: Trias, Eugenio, *Tratado de la pasión*, Taurus, 2a ed. Madrid, 1984.

sino que tampoco existe el valor de uso. 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 como valor de uso del cuerpo"⁶⁷, que en tanto positividad produce en su sentido original -que no es fabricación material- sino hacer aparecer y comparecer: *producere*. Baudrillard señala: "Producir es materializar por la fuerza de lo que es de otro orden, del orden del secreto y de la seducción. La *seducción* es siempre y en todas partes lo que se opone a la producción".⁶⁸ Ahora bien, si todo funciona al margen de la represión, gracias a la producción, entonces todo es consecuencia de un proceso de liberación: desencadenamiento de las fuerzas productivas, del deseo, de los cuerpos, en un giro infinito que conforma una espiral del poder. Espiral que, al igual que la sexualidad y la economía política⁶⁹, es sólo un montaje minuciosamente desarmado en sus mecanismos estratégicos de *producción* y

⁶⁷En: Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, página 45, Ed. Pre-textos, 1a. ed., Valencia, 1978.

⁶⁸*Ibidem*, página 27.

⁶⁹Sobre la crítica política de Marx (la productividad como axioma en un discurso de referencia total); la crítica edipiana del psicoanálisis en Deleuze (axiomática del deseo y el inconsciente); es decir, acerca del espejo de la producción y del deseo como refractarios sin fin, y su relación con el discurso del poder en Foucault, revisar, *Ibidem*, pp.36, 37, 38.

reproducción de lo real y de sí mismo, bajo una lógica de espacios modulados, segmentales y capilares que cohabitan en un diagrama de dispersión y mando; la determinación y la dialéctica ceden su lugar a la incesante mutación de fuerzas. "Como en Deleuze el deseo, o en Lyotard la intensidad, nociones fragmentadas, pero milagrosamente intactas en su acepción corriente. Deseo e intensidad continúan siendo nociones/fuerza, el poder en Foucault continúa siendo, incluso pulverizado, una noción estructural una noción polar, perfecta en su genealogía, inexplicable en su presencia, insuperable a pesar de una especie de denuncia latente, entera en cada uno de sus puntos o punteados microscópicos, y en el que no se ve lo que podría tumbarlo".⁷⁰

Baudrillard aclara: "sobre la ilusión de fundir el poder en una sustancia de producción o una de deseo, Foucault desenmascara todas las ilusiones finales o causales en cuanto al poder(...) pero no nos dice nada en cuanto al simulacro del poder mismo. El poder es un principio irreversible de organización, que fabrica lo real, cada vez más realidad-cuadratura, nomenclatura, dictadura sin réplica, en ninguna parte se anula, ni se dobla sobre sí misma ni se enreda con la muerte. En este sentido, incluso si carece de finalidad y

⁷⁰Ibidem, página 55-56.

de juicio último, se convierte él mismo en *principio final* es el último término, la trama irreductible, la última fábula que se cuenta, lo que estructura la ecuación indeterminada del mundo."⁷¹ El poder, entonces, no es algo presente, su institución se nos manifiesta sólo como una simulación de perspectiva que burla continuamente el mito de la acumulación del tiempo, el valor y el sujeto⁷². Desplome en la reversibilidad de una forma ante esa resistencia que impide su ejercicio unilateral -aquí ya ninguna diferencia entre quienes lo ejercen y los que lo sufren-; inscripción pues, en una lógica del sistema que anticipa su disolución en esferas de simulacro saturadas. "Foucault nos dice otra cosa: el poder funciona, 'no es ni una institución, ni una estructura, ni una fuerza -es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada'- ni central, ni unilateral, ni dominante, es distribucional, vectorial, opera por relés y transmisiones. Campo de fuerzas inmanente, ilimitado, no siempre se comprende con qué tropiezo, con qué

⁷¹*Ibidem*, página 57-58.

⁷²"El *detentador de poder* colecciona hombres. Los montones y los rebaños nada le significan, a no ser que los necesite para la adquisición de hombres. Pero quiere hombres que viven, para enviarlos de avanzada o llevarlos consigo a la muerte. Los muertos anteriores y los que nacerán después sólo le importan en lo mediato." (las cursivas son mías, J.P.C.E.) En: Canetti, Elías, *Masa y poder*, Muchnik Editores, p. 395, 4 ed., 1982.

choca, puesto que es expansión, pura imantación.⁷³ Ahora bien, si el poder fuera esta infiltración magnética al infinito del campo social, hace mucho tiempo que no encontraría resistencia alguna. Inversamente, si fuera la unilateralidad de una sumisión, como en la óptica tradicional, hace mucho tiempo que habría sido derrocado en todas partes. Se habría derrumbado bajo la presión de fuerzas antagónicas."⁷⁴

El poder se intercambia y consume según un ciclo reversible de seducción y desafío, en el que la inexistencia de unilateralidad en la relación de fuerzas, acaba con la posibilidad de una estructura o realidad del poder. Sea en el movimiento polar de la visión tradicional o en la espiral de Foucault el poder es, por un lado, aquello que satisface cierta lógica hegemónica de la razón, y por el otro, un espacio intercambiable, reversible bajo el imperativo de la seducción, que en Baudrillard es seducción en tanto carácter reversible, desacumulable y mortal, más allá del orden de lo real, de las fuerzas o de sus relaciones. Así, frente a un

⁷³Sobre el particular: J.G. Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, F.C.E. (Breviarios, 464) 1a ed, México, 1988. (Capítulo VIII. La cratología de Foucault: su teoría del poder).

⁷⁴En Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, página 69-61, Editorial Pre-textos, 1a. ed., Valencia, 1976.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

poder que se pretende irreversible, acumulativo e inmortal en ineluctable coparticipación con todas las ilusiones de lo real y de la producción... la seducción, entonces, es manto que cubre todo el proceso real del poder y de la producción.

Este planteo nos remite al problema ya planteado por Castoriadis en el análisis del imaginario radical:⁷⁵ únicamente concedemos sentido a lo que -en nuestra fabulatoria tarea- consideramos irreversible: el progreso, la acumulación, el valor y, por supuesto, el poder.⁷⁶

De lo que se trata es de emprender el análisis del poder insertado en su propio simulacro, o como Baudrillard señala: el secreto del poder es el mismo que el del secreto: que no existe. Esta substancia del poder que, posterior a una expansión incesante, se transmuta en un único signo puro: el de lo social. Porque lo social ha sido modelo de simulación bajo la forma del capital, el sacrificio, el valor y el desafío. La desmultiplicación microfísica de Foucault o la

⁷⁵En Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. II (El ensayo social y la institución), Tusquets Editores, 1a. ed., Barcelona, 1989. (En particular Cap. VII, Las significaciones imaginarias sociales).

⁷⁶Acerca del tema, revisar Rubert de Ventós, X., *De la modernidad*, Ediciones Península, 1a. ed. Barcelona, 1980. (En particular la quinta parte: El imperio de los sentidos).

relación clásica de fuerzas (dominantes/dominados) son finalmente desafíos políticos, dialécticos en un fallido intento del poder ante la estrategia fatal del verdadero desafío: el de su propia muerte, ahí donde las reglas del juego necesariamente afirman lo simbólico por encima de lo político, pues la verdad de lo político no es negociable, sea medio o fin. Este espacio del desafío es la inmediatez de la respuesta o la muerte, pues en la extraordinaria fuerza de lo reversible no hay finalidades. He ahí la indeterminación radical de lo político: "El poder no siempre se ha considerado a sí mismo como el poder, y el secreto de los grandes políticos fue saber que el poder no existe. Que no es más que un espacio con una perspectiva de simulación, como lo fue el pictórico del Renacimiento, 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 (por eso la *parodia*, la reversión de signos o su proliferación, puede afectarle más profundamente que cualquier relación de fuerzas)" (...) "Cuando el poder comprende este secreto y se lanza su propio desafío, entonces es verdaderamente soberano. Cuando cesa de hacerlo y pretende encontrarse una verdad, una sustancia, una representación (en voluntad del pueblo, etc.) entonces pierde su soberanía, y son los otros quienes le devuelven el desafío de su propia muerte, hasta que muera en efecto de esa pretensión, de ese imaginario, de esa

superstición de sí mismo como sustancia, de ese desconocimiento de sí como vacío, como reversible en la muerte".⁷⁷ El poder pretende salvarse a través de un efecto de estrategia, asumiéndose como signo de lo que era; y en una simulación constante que recorre los confines de lo social recuerda -en la exacerbación de sus representaciones actuales- la reactivación violenta posterior al fenecimiento de todo gran sistema de referencia (religioso, sexual, político, económico). Baudrillard señala: "de todas formas, el poder es una engañifa, la verdad es una engañifa. Todo está en la elipse fulgurante en la que un ciclo entero de acumulación, de poder, o de verdad se acaba. Ni inversión, ni subversión: el ciclo debe ser consumado. Y puede serlo instantáneamente. La muerte es lo que está en juego en esa elipse."⁷⁸

Como contraste, y en una posición alternativa que si bien reconoce las debilidades que supone el discurso de pretensiones ontológicas, se resiste al abandono de

⁷⁷En: Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, página 86, 87 y 88. Editorial Pre-Textos, 1a. ed., Valencia, 1978.

⁷⁸*Ibidem*, página 94-95. Lo que Gabriel Tarde maneja como las dos categorías de la diferencia y la repetición: la diferencia es, a la vez, origen y destino de la repetición, repetición diferencial y diferenciante desde los elementos inferiores hasta las formas consideradas.

referenciales, cabe mencionar que ante la imposibilidad de una propuesta ontológica de la ética, y del recurso a un metasujeto, K.O. Apel y J. Habermas responden con una teoría pragmático-discursiva de la ética, basada en una interacción comunicativa de los sujetos que desemboca en una normatividad social legitimada en el consenso. Se trata de una teoría posconvencional en tanto remite a una legitimación de la norma social emanada de la discusión y la crítica constante por los individuos legitimación que en Baudrillard es sólo una ficción dialéctica. Así, para los pensadores alemanes mientras no haya una aceptación consensual de la norma por parte de todos los miembros de la comunidad, no tendrá validez ética (problema que, como se verá, no forma parte de la argumentación baudrillardiana). La razón de dicho consenso parte de una pragmática-comunicativa en la que el imperativo categórico kantiano (ya no como solipsismo) se transforma en una interacción entre sujetos. Por esta razón Apel propone el paso de una "fundamentación trascendental última de la ética", a una "transformación pragmático-trascendental de la filosofía"; o lo que es lo mismo, la metamorfosis del a priori "yo debo" en el a priori "yo argumento":

"Así pues, para resolver el problema de una ética posconvencional de la responsabilidad, sólo parece quedar el camino de la ética discursiva: es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de las

normas morales y jurídicas susceptibles de consenso, tal como es posible, principalmente, por medio del discurso argumentativo(...). El momento principal de la transformación es el siguiente: en lugar de la aptitud legal de las máximas de acción -que los individuos han de querer, según Kant- aparece ahora la idea reguladora de la capacidad de ser conservadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados, idea reguladora que tienen que aceptar como vinculante todos los individuos, pero que, a ser posible, hay que realizar aproximadamente en el discurso real. Según la ética del discurso, en esta capacidad de consenso se encuentra la implantación de sentido y la concretización de la determinación kantiana de la aptitud como ley en el plano de la intersubjetividad, en cierto modo, la interpretación (Dechiffrierung) posmetafísica, pero fundamentalmente pragmático-trascendentalmente, del 'reino de los fines' en el sentido de una idea reguladora de la comunicación humana".⁷⁹

¿Pero en qué radica este giro de la subjetividad hacia la posibilidad intersubjetiva y su virtual identidad? Para entenderlo Habermas recurre a la idea husserliana de "mundo de vida"; es decir, el complejo entramado de redes y

⁷⁹K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, páginas 148, 158, Paidós, Barcelona, 1991.

segmentos de vida social y cultural que abrigan y alimentan a cada individuo.

Dice Habermas: "El sí mismo (self) de la autocomprensión o autoentendimiento éticos no es la posesión absolutamente interior del individuo. Esta apariencia surge del 'individualismo posesivo' de una filosofía de la conciencia que parte de la relación abstracta del sujeto cognoscente consigo mismo en lugar de entenderla como resultado. El 'sí mismo' de la autocomprensión ética depende del reconocimiento por los destinatarios, y ello porque sólo se desarrolla y forma como respuesta a las exigencias del prójimo. Porque los otros me suponen capacidad de responder a mis actos, me convierto poco a poco en aquel que me he convertido en la convivencia con los otros. El yo, que en la conciencia que tengo de mí, me parece estar dado como absolutamente propio, no puedo mantenerlo sólo por mis propias fuerzas, por así decirlo, para mí sólo, no me pertenece. Antes bien, ese yo conserva un núcleo intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de interacciones lingüísticamente mediadas".⁸⁰

⁸⁰Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, página 109, Taurus, México, 1990

Así, el hombre se individua socializándose y se socializa individuándose. Todo es una urdimbre de relaciones que no remiten a un yo objetivo sino a su objetivación intersubjetiva. Este carácter dual del hombre permite que la justicia y la solidaridad tengan efectividad y validez:

"Como las morales están cortadas al talle de la posibilidad de quebranto de seres que se individualizan por socialización, han de cumplir siempre dos tareas a la par: hacer valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden los principios de justicia y solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos incangeables. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonia de individuos

implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida". 81

Habermas tratará de esgrimir una pragmática del discurso que, antes que aceptar al mundo como presente y a partir de ello nombrarlo, establece como condición de validez el "entendimiento" y "comprensión" entre el locutor y el receptor de la acción comunicativa. Ésta acción, se establece con un plan de acción (con base en ciertas reglas) para obtener determinados fines. El problema es que el fin puede ser de carácter "estratégico" (ejercicio de cierta influencia de una de las partes sobre el otro) o de "entendimiento" (conjunto de reglas para la comunicación, que no pretenden dominar al otro, sino comprenderlo y así llegar a un acuerdo conjunto), argumento que Baudrillard tildará de francamente ingenuo. El objetivo del primero es el "éxito" de la acción, mientras que el segundo busca iniciar un proceso interactivo de validez consensual:

"En el modelo de influjo o influencia unilaterales (o de un influjo recíproco) las razones, por buenas que sean, no pueden constituir instancia de apelación (...) No cuenta el

81 Habermas, J., *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Página 108, Paidós, Barcelona, 1991

tipo de medios sino el éxito de la influencia sobre las decisiones de un oponente, ya se deba tal éxito al dinero, a la violencia, o a las palabras. Acuerdo e influencia son mecanismos de coordinación de la acción que se excluyen uno a otro, a lo menos de la perspectiva de los participantes (...). Un acuerdo pierde el carácter de convicciones comunes en cuanto el afectado se da cuenta de que es resultado de la influencia externa que otro ha ejercido sobre el (...). En cambio, los participantes en la interacción que tratan de coordinar de común acuerdo a que se ha llegado, adoptan la actitud realizativa (*performative*) de hablantes y oyentes, y se entienden entre sí sobre la situación dada y la forma de dominarla (...). La actitud de orientación al entendimiento, por el contrario, torna a los participantes en la interacción dependientes los unos de los otros. Estos dependen de las actitudes de afirmación o negación de sus destinatarios, porque sólo pueden llegar a un consenso sobre la base de reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez". 82

Así, el poder para Habermas no es sino una práctica incompleta (imperfecta) de la acción comunicativa -para Baudrillard sería el modelo de simulación por excelencia-. Su

82 Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, página 482, Rei, México, 1993.

validez queda suspendida por su incapacidad de comprensión y su referencia a la unilateralidad de la fuerza. El fin de la acción comunicativa, entonces, radica no en el dominio sobre la otredad, sino en la capacidad de establecer reglas de valor universal mediante el prisma legitimador del consenso, idea que en el desarrollo del texto es cuestionada por Foucault y francamente desechada por Baudrillard.

Sin embargo, retomando a Mead, Habermas propone un método de sustitución posicional donde yo me pongo en el lugar de otros; y así, mediante la referencia compartida del "mundo de la vida" en el cual nos movemos, puedo llegar a un cierto grado de comprensión de lo que el otro piensa. Es una idea regulativa que permite el entendimiento (eco de una buena voluntad) como reconocimiento de la individuación a través de la socialización. La ética intersubjetiva responde, pues, a un deseo de universalidad cifrado precisamente en la disposición que tiene para ponerse en la mira de la crítica. Por lo que ninguna norma adquiere carácter universal (que no absoluto) hasta que no ha sido discutida y aceptada por toda la comunidad. N. Luhmann, en cambio, argumenta que la ética jamás podrá desprenderse de su esencia paradójica, de la tensión entre su necesidad de ser universal y su inserción en una multiplicidad de esferas normativas:

"La ética puede y debe continuar insistiendo en que el código moral tenga una relevancia universal y en que, por tanto, pueda ser aplicable a cada conducta sin excepción. Pero al mismo tiempo debe atender a que no suceda esto bajo aplicación de otros códigos regidos por perspectivas opuestas (...) la ética debe centrarse en una observación y en una descripción del mundo y de la sociedad policontextual. Es decir, por repetir este punto importante, de ningún modo la ética debe renunciar a juicios de competencia universal, sino que debe observar que no ostenta la única competencia universal y que sus descripciones, así como las salidas fácticas de comunicación moral, pueden ser contempladas bajo la colaboración de otro tipo de distinciones".⁸³

Y acercándonos más a una propuesta que nuestro autor compartiría -no sin reservas, claro está- dicha paradoja, se erige en el pensamiento de R. Rorty, como único índice de verdad, arquetipo de la desmitificación despiadada de cualquier tipo de fundamento absoluto (esencia, naturaleza, fundamento). Sólo se puede apelar a la ironía como modo imaginativo de identificación con la otredad; jugar con el simulacro de la empatía aunque de antemano se sepa que no hay

⁸³Luhmann, N., "La moral social y su reflexión ética", en *Razón, Ética, y Política*, página 56, Anthropos, Barcelona, 1989.

algo previo que compartir. Sin embargo, esto no quiere decir que no pueda haber una cierta preocupación y deseo de bienestar por los otros; un ejercicio de "solidaridad" que no necesita de ningún imperativo categórico para realizarse. El resorte que la acciona, por el contrario, consiste en ver a los otros como "uno de nosotros". Esto no implica ningún tipo de identidad ontológica, o de reconocimiento por la razón. Más bien, se centra en un deseo por expandir nuestro campo existencial, alimentándonos de las similitudes (contingentes no necesarias) que podamos tener con los demás. La "solidaridad" se crea, no se descubre; no tiene ningún fundamento trascendente, y por eso es algo que vale la pena jugarse:

"La manera correcta de entender el lema 'tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales' es interpellándolo como un medio para exhortarnos a que continuemos intentando ampliar nuestro sentimiento de 'nosotros' tanto cuanto podamos (...). La forma correcta de analizar el lema consiste en proponernos crear un sentimiento de solidaridad más amplio que el que tenemos ahora. La forma incorrecta de hacerlo consiste en que se nos proponga

reconocer una solidaridad así como algo que existe con anterioridad al reconocimiento que hacemos de ella".⁸⁴

Frente a tales discursos, lo que el autor de la presente investigación sustenta está, meridianamente expuesto, desde luego, en el siguiente párrafo de C. Castoriadis:

"Lenguaje y entendimiento son creaciones historicosociales, instituciones imaginarias que deben imponerse a la psique singular y que permiten a ésta hacer algo con los restos de su organización ensídica prehumana. No hay *egolenguaje*, así como no hay *monoentendimiento*, puesto que la existencia historicosocial es una condición *absoluta* de la subjetividad. Y esta subjetividad dista mucho de ser "simplemente lógica" ni siquiera en su funcionamiento lógico y cognitivo. En el sujeto -en el sujeto singular- hay potencia creadora, y precisamente en el dominio del saber, potencia que es fuente de innovaciones. Al alterar su saber -el saber historicosocial establecido cada vez-, el sujeto no se adapta sino que *establece* nuevas *figuras pensables* del ser/ente como susceptible de ser conocido y pensado. Y el sujeto puede hacerlo sólo porque es también y sobre todo *imaginación*

⁸⁴Rorty, R., *Contingencia, ironía, solidaridad*, página 214, Paidós, Barcelona, 1991.

radical, potencia de presentación virtualmente comunicable, figurable y expresable. No podría hacerlo únicamente mediante su razón o mediante su entendimiento. Razón y entendimiento pueden inventar y controlar, sistematizar o deducir, pero no pueden establecer nada que sea nuevo y que tenga contenido. Pero sin el lenguaje, sin el entendimiento, sin la referencia a una "realidad" y hasta a una tradición de investigación, la imaginación radical sólo produciría fantasmas privados; con el lenguaje, el entendimiento y la referencia a la realidad, esta imaginación puede crear un saber.(...) Debemos comprender que el ser está estratificado y lo está no de una vez por todas y definitivamente, sino que lo está "diacrónicamente": la estratificación del ser es asimismo una expresión de su autocreación, de su temporalidad esencial, esto es, del ser como permanente *por-ser*. (...) Debemos comprender también que *hay* verdad, y que *la verdad hay que hacerla* y que para alcanzarla debemos *crearla*, lo cual quiere decir, en primer lugar y ante todo, *imaginarla*. (...) También aquí el gran poeta es más profundo y más filósofo. 'Lo que ahora está probado fue primero puramente imaginado', escribió William Blake".⁸⁵

⁸⁵ Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, página 246, Barcelona, 1988.

En resumen, para Foucault, y evidentemente para Baudrillard, el fin de la linealidad en el análisis del poder -y su diseminación en el complejo social- plantea la necesidad de delimitar las coordenadas de lo "político". Por ello, en una definición que Foucault sostendría, el poder es fluidez intersticial que permeando la porosa red de lo social, mental, corporal, y más allá de su situación, estructura, fuerza o verdad, cifra y produce lo real en el tejido de un proceso inmanente, modulado por segmentos y cuyo imperativo es la dispersión sin unificación trascendente⁸⁶.

A partir de ello el espacio propio de lo político, a efectos de discernimiento, debe adjetivarse como tal; es decir: poder político.

El poder político, pues, se manifiesta como ejercicio de control (capacidad de mando/capacidad de disponer de la fuerza de otros hombres)⁸⁷ y en tanto ejercicio de

⁸⁶ Ver la obra de Michel Foucault, de 1971, *El orden del discurso*, a 1978, *Diálogo sobre el poder*.

⁸⁷ En Savater, Fernando, *Panfleto contra el todo*, (Introducción y capítulo I), led., Tusquets, Barcelona, 1982. Sobre la materia de la fuerza y la función de la fuerza, Deleuze, G., *Foucault* (Inciso dos del segundo capítulo, "Las estrategias o lo no estratificado: El pensamiento del afuera (Poder)"), Paidós, México, 1987.

obediencia⁸⁸, y, consecuentemente como influencia personal que se establece en tanto autoridad reconocida⁸⁹ que, por encima del mando/obediencia, de su punto de apoyo y aplicación -y más allá de su ejercicio sobre hombres y cosas- es realización de una voluntad que articula un sistema integral que reproduce patrones sociales: Enmascaramiento y desencubrimiento de lo posible⁹⁰. El poder político como sola posibilidad de recurrir a la fuerza, respecto a todos los grupos que actúan en un determinado contexto social⁹¹.

En este punto, la lectura de Baudrillard nos impulsa a preguntarnos si el poder como categoría de análisis no es -necesariamente- institución, estructura, fuerza,

⁸⁸Sobre el tema en particular, La Boétie, Etienne, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets, Barcelona, 1a. ed., 1980. También, Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, (Capítulo VII), Gedisa, 1a. ed., Barcelona, 1981.

⁸⁹Revisar, Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, (Capítulo III, Jerarquía y lesa majestad), F.C.E., México, 1984.

⁹⁰Ver, Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad (nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Capítulo X), Gedisa, 1a. ed., Barcelona, 1986.

⁹¹Carácter diferencial que destaca Norberto Bobbio en su definición del poder político. En: Bobbio, Norberto, *Diccionario de Política*, Siglo XXI Editores, 6a. ed., pp. 9218-1220, Tomo II, México, 1991. En el mismo texto conviene revisar el intento formal de definición de poder por parte de Mario Stoppino, pp.1190-1202.

unilateralidad, cultura, dominio, si su distribución es vectorial e inmanente. Entonces, debemos cuestionar al poder como perspectiva de simulación, y más aún, en tanto simulacro puro: en tanto simulacro de sí mismo.

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. (...) Y si la gran metrópoli operacional es la forma lograda de toda una cultura, entonces simplemente, la nuestra es una cultura de muerte.

Jean Baudrillard⁹³

2.1 Origen y desarrollo del poder en el ensayo de Jean Baudrillard

En el recorrido de la civilización hacia lo universal el precio es la exclusión de la otredad en su diferencia. Esta racionalidad de nuestra cultura se fundamenta en una

⁹²Con el término de *elipse* Baudrillard sugiere que la fase actual del poder, más allá de su definición política, central, legislativa o policiaca, sólo aparece como una especie de curvatura del espacio social y en tanto la suma de partículas dispersas: indeterminación de lo político y afirmación de lo simbólico.

⁹³El intercambio simbólico y la muerte, Monte Ávila Editores, página 145-146, Caracas, 1979.

exclusión inicial que precede a todas: la de los muertos y la de la muerte.⁹⁴

El poder, nace en el monopolio de la muerte y en el control exclusivo de las relaciones con los muertos; el poder es gozne que une y escinde -cual barrera de la muerte-, el alma y el cuerpo, lo masculino y lo femenino, el bien y el mal: la vida y la muerte. Este corte, que es mediación y representación inicial, también es historia del poder entre el sujeto y el cuerpo separado, el individuo y el cuerpo social separado, el hombre y el trabajo social separado: la administración de la muerte. De esta manera, en el discurso de Baudrillard la muerte quitada a la vida es la operación misma de lo económico; es la vida residual, operacional, valuable. La vida devuelta a la muerte es la operación misma de lo simbólico. "El surgimiento de la supervivencia puede, por lo tanto, analizarse como la operación fundamental del nacimiento del poder. No solamente porque este dispositivo va a permitir la exigencia del sacrificio de esta vida y el chantaje de la recompensa en la otra -toda la estrategia de las castas de sacerdotes- sino, más profundamente, por la instauración de un *veto de la muerte*, y simultáneamente de la

94 Sobre el tema, Canetti, Elías, *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 4a. ed., 1982 (en particular; cap IV, V, VI y VII).

instancia que vela por esta prohibición de la muerte: el poder. Porque romper la unión de los muertos y de los vivos, cancelar el intercambio de la vida y la muerte, desintrincar la vida de la muerte e imponer la muerte y a los muertos la prohibición, es el primer punto de emergencia de control social. El poder sólo es posible si la muerte no es libre, si los muertos quedan bajo vigilancia, en espera del confinamiento futuro de la vida eterna. Esta es la Ley fundamental, y el poder es el guardián de las puertas de esta ley. La represión fundamental no es la de los impulsos inconscientes, de una energía cualquiera, de una libido, y no es antropológica; es la represión de la muerte, y es social, en el sentido de que es ella la que ejecuta el cambio hacia la socialización represiva de la vida."⁹⁵ Lo simbólico no es concepto, categoría o estructura, es acto de intercambio y, sobre todo, una relación social que pone fin a lo real, al código de la disyunción y a los términos separados. "Es la utopía que pone fin a los tópicos del alma y del cuerpo, del hombre y de la naturaleza, de lo real y de lo no real, del nacimiento y de la muerte"⁹⁶ aquello que finiquita la

⁹⁵Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, página 149, Caracas, 1979.

⁹⁶"Así pues, no hay distinción en el plano simbólico, entre los vivos y los muertos. Los muertos tienen otro estatuto, eso es todo, y ello exige algunas precauciones rituales. Pero visible e invisible no se excluyen, son dos estados posibles de la persona. La muerte es un aspecto de la vida. (...)

fascinación perspectiva de lo real y lo imaginario⁹⁷
estableciendo una alianza entre los vivos y los muertos vía

Ciencia, técnica, producción, suponen ese corte de lo vivo y lo no-vivo, con privilegio de lo no-vivo, que es lo que funda la ciencia en todo su rigor (cf. J. Monod: *El Azar y la Necesidad*). La <<realidad>> de la ciencia y de la técnica es, aquí también, la de la separación del vivo y del muerto. La propia finalidad de la ciencia como impulso, como impulso de la muerte (deseo de saber) se inscribe en esta disyunción mediante la cual no hay objeto real sino muerto, es decir, relegado a la objetividad inerte e indiferente, como lo fueron primero, antes que todo lo demás, la muerte y los muertos. Por oposición a esto sin embargo, los primitivos no están sumergidos, como se pretende, en el <<animismo>>, es decir, en el idealismo de lo viviente, en la magia irracional de las fuerzas: ellos no dan preferencia ni a uno ni a otro término por la sencilla razón de que simplemente no hacen ese corte." En: Baudrillard, Jean, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, página 153, Caracas, 1979.

Ya Octavio Paz señalaba: "la relación entre los términos no puede ser, fundamentalmente, sino de oposición o afinidad. El exceso de oposición aniquila a uno de los términos que la componen; el exceso de afinidad también la destruye. Por tanto, la relación siempre está amenazada ya sea por una conjunción exagerada o por una disyunción también exagerada. Además el predominio excesivo de uno de los términos provoca desequilibrio: represión o relajación. Otrosí: la igualdad absoluta entre ambos produce la neutralización y, en consecuencia, la inmovilidad. De todo esto se deduce que la relación ideal exige, en primer lugar, cierto ligero desequilibrio de fuerzas; después, una relativa autonomía de cada término con respecto del otro. Ese ligero desequilibrio se llama recurso de sublimación (cultura) por una parte y, por la otra, posibilidad de irrigar la cultura con la espontaneidad (creación); y esa limitada autonomía se llama: libertad. Lo esencial es que la relación no sea tranquila: el diálogo entre oscilación e inmovilidad es lo que infunde vida a la cultura y da forma a la vida. Paz, Octavio, *Conjunciones y disyunciones*, página 43, Joaquín Mortiz, (Cuadernos), la. ed. México, 1969.

⁹⁷"Esta regla vale también en la esfera política. Así, los pueblos del Tercer Mundo (los árabes, los negros, los indios)

iniciación -intercambio perpetuo en el orden primitivo- así como la prohibición del incesto con base en la alianza de los vivos entre sí.⁹⁸

Así, la institución de la muerte fue conquista del racionalismo político de las castas de sacerdotes, en una línea que determina al progreso de la razón materialista como racionalismo político de un Estado administrador de la vida, en tanto supervivencia objetiva; el apoyo del imaginario radical divino (economía política de la salvación individual) es eco del imaginario de lo social; y así la muerte secularizada, la sociedad diferida y la ética de la acumulación y de la producción material, la inversión, el

representan lo imaginario de la cultura occidental (tanto en cuanto objeto/sostén del racismo como en cuanto soporte de la esperanza revolucionaria). Inversamente, nosotros, el Occidente tecnológico e industrial, somos su imaginario, aquello con lo que sueñan en su separación. En esto se funda la realidad de la dominación mundial. (...) Al menos hay en Lacan algo más que el contrasentido idealista de Lévi-Strauss. Para éste, en *L'Anthropologie structurale*, <<la función del universo simbólico es el resolver en el plano ideal lo que es vivido como contradictorio en el plano real>>. Lo simbólico aparece aquí (lo que no está lejos de su aceptación más degradada) como una especie de función ideal de compensación, de mediación entre una realidad y una idealidad separadas. De hecho, lo simbólico es simplemente rebajado a lo imaginario." En: Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, página 154, Caracas, 1979.

⁹⁸Sobre la prohibición del incesto, revisar C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, (Introducción y la. parte), Barcelona, 1988.

trabajo y la ganancia, son parte de la gran empresa moderna de confrontación de la muerte.⁹⁹

Este proceso de la muerte como fantasma colectivo, al margen de la eficacia simbólica primitiva, se radicaliza a partir del siglo XVI: "Antes de ese viraje del siglo XVI, la visión y la iconografía de la muerte en la Edad Media es aún folklórica y alegre. Hay un teatro colectivo de la muerte, que no se ha enterrado en la conciencia individual y más tarde en el inconsciente. La muerte alimenta todavía en el siglo XV esa gran fiesta mesiánica e igualitaria que fue la Danza de la Muerte: reyes, obispos, príncipes, burgueses, villanos; todos iguales ante la muerte, en desafío al orden no-igualitario del nacimiento, de la riqueza y del poder. Fué ese el último gran momento en que la muerte pudo aparecer como mito ofensivo, como palabra colectiva. Después, como sabemos, la muerte se ha vuelto un pensamiento <<de derecha>>, individual y trágica, <<reaccionaria>>, incluso en los movimientos de rebelión y de revolución social¹⁰⁰. La obsesión de la muerte y la voluntad de abolirla mediante la

⁹⁹Sobre el tema, Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Premia Editora, 1a. ed., México, 1979.

¹⁰⁰En: Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, página 169, Caracas, 1979.

acumulación¹⁰¹ es plenitud de racionalidad en la economía política y esfuerzo cultural en la disociación de la vida de la muerte reproduciendo la vida en tanto valor y el tiempo como equivalente general: la supervivencia y la eternidad para la religión, la verdad para la ciencia y la productividad y la acumulación para la economía política."¹⁰²

101"En conclusión: el nacimiento de lo económico, la transición en los valores de un tipo de relación al otro y el pleno surgimiento del individuo moderno -preparado este último desde hace mucho para esta ascensión final (Dumont, 1965)- son aspectos solidarios de un único y mismo fenómeno. Al nivel de la ideología general, ese Individuo somos nosotros mismos, pues no veo que posteriormente haya sobrevenido ninguna modificación radical que nos haya separado de él. En la práctica somos los mismos que, con Locke, entronizamos la propiedad privada en lugar de la subordinación, escogimos ser individuos posesivos y productores, y volvimos la espalda tanto a la totalidad social con la subordinación que implicaba como a nuestro vecino, en la medida al menos en que fuera superior o inferior a nosotros." En: Dumont, Louis, *Homo Aequalis, (Génesis y apogeo de la ideología económica)*, página 135, Taurus Ediciones, Madrid, 1982.

102"Acumulación del valor, y en particular del tiempo como valor, en el fantasma de una prórroga de la muerte al término de un infinito lineal del valor. Incluso los que no creen en una eternidad personal, creen en lo infinito del tiempo como en un capital del tipo de interés doble compuesto. El infinito del capital pasa al infinito del tiempo, la eternidad de un sistema productivo que no conoce la reversibilidad del intercambio/don, sino sólo la irreversibilidad del crecimiento cuantitativo. La acumulación del tiempo impone la idea de progreso, como la acumulación de la ciencia impone la idea de verdad: en uno y otro caso, lo que se acumula ya no se intercambia simbólicamente, y se convierte en una dimensión objetiva. En el límite, la objetividad total del tiempo, así como la total acumulación equivalen a la imposibilidad total de intercambiar

Hemos recorrido la función del poder en un orden primario pulsante y simbólico, el poder no en tanto valor propio, sino como función universal de signos manipulables por un discurso político que dota a la realidad social de una instancia real; desaparición y aparición en imagen, pues a partir del desencantamiento por lo ideológico, lo moral y lo político - discursos que implican una necesaria dosis de *represión* para funcionar¹⁰³- hoy la técnica¹⁰⁴ no solamente economiza la *represión* sino que interioriza en el acto mismo del consumo¹⁰⁵ todo complejo normativo de lo social. Es así como

simbólicamente; a la muerte. De ahí el ímpase absoluto de la economía política: quiere abolir la muerte mediante la acumulación, pero el propio tiempo de la acumulación de el de la muerte. No se puede esperar ninguna revolución dialéctica al término de este proceso, es una aceleración anormal en espiral." En: Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Monte Avila Editores, página 170, Caracas, 1979.

¹⁰³Entendemos por funcionalidad, un sistema abstracto de signos manipulables.

¹⁰⁴Para un análisis completo del papel de la técnica, los media y la tecnología, revisar: *Technology and Culture (Baudrillard's critique of McLuhan and Lefebvre)*, en Gane, Mike, *Baudrillard's Bestiary*, (capítulo 4), Routledge, New York, 1991.

¹⁰⁵"Consumo es un modo activo de relación (no sólo con los objetos, sino con la colectividad y el mundo), un modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda todo nuestro sistema cultural (...) Es la totalidad virtual de todos los objetos y mensajes constituidos desde ahora en un caos más o menos coherente. En cuanto que tiene un sentido, el consumo es una actividad de manipulación sistemática de signos.(...) Para volverse objeto de consumo es preciso que el objeto se vuelva signo, arbitrario, pero

lo imaginario se resuelve en un nuevo orden que es, a un tiempo, gratificante y represivo, imagen y discurso, sublimación y transparencia cohabitando en una suerte de irónica sanción colectiva del principio del placer¹⁰⁶.

El poder ha dejado de ser un metarrelato, de manera que no se cuenta más. Este abandono del cuento por el axioma recuerda aquella frase de Nietzsche: "el concepto no es sino el residuo de una metáfora".¹⁰⁷ Así, la repetición compulsiva es característica de una cultura que diluye la ley del valor en la reproducción obsesiva del código. Baudrillard sugiere que justamente en el código el sistema tropieza con su propio fin, cogido entre el bloqueo de la muerte como finalidad

que cobra su coherencia, y por tanto su sentido, en una relación abstracta y sistemática con todos los demás objetos-signo. Entonces es consumido, nunca en su materialidad, sino en su diferencia. (...) Esto define al consumo como una práctica idealista total, sistemática, que rebasa sobradamente la relación con los objetos y la relación interindividual para extenderse a todos los registros de la historia, de la comunicación y de la cultura". En: "Hacia una definición del consumo", Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, México, 1969.

¹⁰⁶Sobre la filosofía del logro personal frente a la ideología de la competencia, la relación del individuo en el consumo y la manipulación psicológica de las necesidades. Ver, Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, (capítulos I y II), Siglo XXI, México, 1969.

¹⁰⁷Sobre el particular ver Paz, Octavio, *Conjunciones y disyunciones*, Joaquín Mortiz (Cuadernos), 1a. ed. México, 1969 (cap. I, *La metáfora* (Sus términos. Encarnación y disipación)).

objetiva, y la subversión total por el impulso de muerte¹⁰⁸ como proceso de desconstrucción.

Esta negación/afirmación de lo simbólico que hemos trazado en nuestro recorrido genealógico del poder destaca al sacrificio o la fiesta -sean rituales o políticos- como elementos culturales de la prohibición en una estética de la transgresión, que genera, a un tiempo, capacidad reactivadora de la prohibición y su reforzamiento del orden social. En este sentido la fiesta primitiva no es transgresora, ni liberación de energías reprimidas; es reversibilidad por hipersolicitación y por exceso: "en el orden económico toda producción no es más que reproducción. En el orden simbólico, toda reproducción es producción".¹⁰⁹ El discurso identitario recrea así el mito de su origen y el de su fin. A partir de esto, el autor infiere la naturaleza de un poder que sólo tiene sentido en su socialización por el intercambio.

¹⁰⁸Acerca del orden separado de lo psíquico (consciente, inconsciente, super yo, culpa, represión, fantasma, neurosis y psicosis) la prohibición de intercambio colectivo o simbólico, revisar, Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, (capítulo V, La economía política y la muerte), Monte Avila Editores, Caracas, 1979.

¹⁰⁹Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, p.185, Monte Avila Editores, Caracas, 1979.

La muerte, pues, como una cara de la moneda del control social; la otra es chantaje de vida y supervivencia: la seguridad. Basta un recorrido superficial por la producción de objetos para observar inestabilidad y no duración; la fragilidad de una economía cuyo propósito no es la *duración*, sino la de recrear ese suspenso de muerte propio de la producción material, renovación del *stock* de muerte en una oferta pertinente de chantaje y represión. "La muerte se ha secularizado definitivamente en la producción material; ahí es donde se reproduce ampliamente como el capital. Y nuestro propio cuerpo, convertido en máquina biológica, se amolda a ese cuerpo inorgánico y se vuelve al mismo tiempo un *mal objeto*, destino de la enfermedad, el accidente y a la muerte". Al vivir de la producción de muerte, el capital mantiene un juego que le es benéfico, lo mismo al producir seguridad. "La *seguridad es la prolongación industrial de la muerte*, así como la ecología es la prolongación industrial de la contaminación".¹¹⁰

La misma acumulación de sufrimiento judeocristiano se transfiere como obsesión por la protección:¹¹¹ la compulsión

¹¹⁰*Ibidem*, p. 210.

¹¹¹Sobre el tema, revisar, Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial (Tratados primero y segundo), 4 ed., Madrid, 1979.

por la seguridad es promesa esencial en todo discurso institucional y jurídico. Entendamos bien, no es la seguridad tanto como el derecho a la seguridad; esta conquista invaluable en la domesticación de los procesos sociales. En palabras de Mike Gane, "el punto de partida en Baudrillard es el paralelo entre la genealogía de la muerte y la evolución de los procesos normalizantes (...). Porque la lógica del intercambio simbólico es indiscutible y reestablece la equivalencia de la vida y la muerte en la fatalidad de la supervivencia".¹¹²

Y así, la historia, la cultura, el Estado y el sentido son absorbidos por estas masas en un código virulento que neutraliza la energía de lo social y lo político.

Será durante el siglo XVIII cuando la esencia de lo político no trabajará más con signos dispersos invirtiéndose hacia un significado primario; el pueblo, la igualdad, la libertad: el ideal social en una conjunción de representación y sentido. Para Baudrillard, la herencia del juego entre la esfera de lo político y las fuerzas que se reflejan en él, a saber, lo social, lo histórico y lo económico, corresponde a

¹¹²Gane, Mike, *Baudrillard's Bestiary*, página 114, Routledge, New York, 1991.

la edad dorada de los sistemas representativos burgueses (la constitucionalidad: Inglaterra en el siglo XVIII, los Estados Unidos de América, la Francia de las revoluciones burguesas, la Europa de 1848), pues "la autonomía de lo político es inversamente proporcional a la hegemonía creciente de lo social".¹¹³

Así, en el marxismo lo político se torna espejo del legajo institucional, legislativo y ejecutivo de lo social. El liberalismo, por su parte, vive una dialéctica nostálgica entre ambos. En ambos lo social vence, pero su energía después de dos siglos de socialización acelerada se invierte, volatiliza y pierde con ello sustancia real; hoy sólo funciona el referente de las masas silenciosas¹¹⁴, ahí donde -más allá de la representación- la supuesta táctica de seguridad del poder que reposaba en la apatía complaciente de las masas (fase centralista y burocrática del poder) se derrumba ante el rompimiento de las estructuras simbólicas

¹¹³Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, p.125. Editorial Kairos, 1a. ed. Barcelona, 1978.

¹¹⁴Cuando Baudrillard se refiere a las masas silenciosas, pondera un carácter distintivo de nuestra época; hoy las masas "no se expresan, se las sondea. No se reflejan, se las somete a test. El referéndum (y los media son un referéndum perpétuo de preguntas/respuestas dirigidas) ha sustituido al referente político. Ahora bien, sondeos, test, referéndum, media, son dispositivos que no responden ya a una dimensión representativa, sino simulativa".*Ibidem*, p. 128.

por lo social y su posterior abatimiento ante la violencia irracional de la informática y los media. Será en este lugar donde el poder productor de sentido -político, ideológico, cultural, sexual- encuentra que el sentido cubre ya todos los confines de lo social; así, no es la demanda el problema, es la producción de esta demanda de sentido lo que oculta toda estrategia de lo social: flotación de signos políticos y sociales. Baudrillard señala: "la simulación ejercida por el poder sobre las masas o la simulación inversa tendida por las masas al poder que se sume en ellas". La socialización, esa perspectiva panóptica que otorga sentido por convergencia lineal al infinito (urbanización, concentración, producción, escolarización, seguridad social, etcétera) es destruida entonces por su producción (media, informática, prótesis de confort, etcétera) y reabsorbida por lo que produce (las masas); y en ello reside la indefinición de sus coordenadas y la futilidad nostálgica que recrea la apuesta por su rescate. Baudrillard afirma: "Es en esta perspectiva de gestión de los residuos que lo social puede aparecer hoy en día como lo que es: un derecho, una necesidad, un servicio, un puro y simple valor de uso. Incluso ya no una estructura conflictual y política: una estructura de acogida. El límite del valor

económico de lo social como valor de uso es, en efecto, el valor ecologista de lo social como nicho.¹¹⁵

Continuamente señalada por el autor, esta inversión de toda supuesta profundidad de lo real, evita el fundamento y desplaza el análisis del poder, el ser y lo real. A partir de esto, la equivalencia, el valor y la ley -natural o del valor-, la intermitencia de lo masculino y el poder, convergen en una socialidad pura. Frente a ello, la estrategia en el dominio de las apariencias, lo femenino, en tanto continuidad y reversibilidad insoluble en el poder, es disponibilidad utópica que rodea el desafío de la regla: ritualidad pura. La fragilidad del escenario¹¹⁶ real contemporáneo y su eficacia silenciosa, obedece no tanto a su pertenencia al orden del máximo de referencia y verdad. Más bien es producto de la incansable elaboración de un lente que al mostrar *más*, a fuerza de esa visibilidad exaltada por el

¹¹⁵*Ibidem*, p. 181. Revisar también acerca de las hipótesis que se desprenden de este análisis, a saber: 1) lo social básicamente jamás existió. 2) lo social existió efectivamente, existe incluso más y más. 3) lo social existió totalmente, pero ya no existe. Revisar Baudrillard, Jean, *In the Shadow of the Silent Majorities, or The End of the Social and Other Essays*, p. 70-84, Semiotext(e), Foreign Agents Series, New York, 1983.

¹¹⁶Baudrillard dedica un texto íntegro al asunto. Ver, *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona, 1988.

delirio técnico, en esta obsesión perceptiva por el detalle, conforma un exceso de medios.¹¹⁷

Esta suerte de metafísica -hay una verdad escondida y con ella una revelación aguardante- es superficie, signo y circulación de signos que desublima; el secreto es ahora signo visible y necesario. El autor señala: "Es la misma pregunta planteada a la economía política: más allá del valor de cambio como abstracción y falta de humanidad del capital, ¿hay una sustancia buena del valor, un valor de uso ideal de las mercancías y de la relación social, que pueda y deba ser liberado?"¹¹⁸

En este marco, al decir de Baudrillard, el poder sólo es seductor¹¹⁹ en la reversibilidad que inaugura el

¹¹⁷Sobre el tema, la excelente selección de textos, presentada y editada por Andrew Benjamin, *The Lyotard's Reader*, 1989, Basic Black Well Inc., Cambridge, Massachusetts, 1989. También de Lyotard, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1987, y *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, 1987.

¹¹⁸Baudrillard, Jean, *De la seducción*, p. 39, Cátedra (Colección Teorema), Madrid, 1986.

¹¹⁹*Ibidem*, "Toda forma positiva se acomoda muy bien a su forma negativa, pero conoce el desafío mortal de la forma reversible. Toda estructura se acomoda a la inversión o a la subversión, pero no a la reversión de sus términos. Esta forma reversible es la de la seducción", p.27. "La seducción representa el dominio del universo simbólico, mientras que el poder representa sólo el dominio del universo real", p.15.

autoreconocimiento de la indeterminación de las oposiciones binarias o múltiples¹²⁰ -el caso del problema mando/obediencia-, y finalmente en el abandono de la lógica hegemónica de la razón. Esta realización se dará mediante una relación *dual*: el desafío a la sociedad y el que desprende la existencia misma del poder, y en esta sobrepuja de un principio de realidad disperso en la proliferación desordenada de meros *signos* del poder, la crisis de simulación se radicaliza: metástasis del poder y desafío¹²¹ como formas acabadas de un código virulento.

Finalmente, "La seducción es aquello que no tiene representación posible, porque la distancia entre lo real y su doble, la distorsión entre lo Mismo y lo Otro está abolida." p. 67.

120" Nadie ha ido más lejos que Gabriel Tarde en su clasificación de las oposiciones múltiples, válidas para cualquier dominio: *formalmente*, oposiciones estáticas (simetrías) o dinámicas; oposiciones dinámicas sucesivas (ritmos) o simultáneas; oposiciones simultáneas lineales (polaridades) o radiantes. *Materialmente*, oposiciones cualitativas seriales, o cuantitativas; cuantitativas de grado, o de fuerza. (...) Tarde nos parece el único que ha logrado extraer las consecuencias de semejante clasificación: la oposición, lejos de ser autónoma, lejos de ser un máximo de diferencia, es una repetición mínima por relación a la diferencia como tal. De ahí la posición de la diferencia como realidad de un campo múltiple virtual, y la determinación de microprocesos en cualquier dominio, no siendo las oposiciones sino resultados sumarios o procesos simplificados y agrandados". Citado por, Deleuze, G., en *Diferencia y repetición*, p.331, Júcar Universidad, Madrid, 1988.

121"El desafío pone fin a todo contrato, a todo cambio regulado por la ley (ley de naturaleza o ley del valor) y lo sustituye por un pacto altamente convencional, altamente

Una vez más, Baudrillard describirá la elipse anterior: sobre lo social y lo político planea la sombra seductora del discurso, más allá de la posición en una demanda de seducción, de ese valor de cambio para la circulación de las relaciones sociales; cabriolas del poder en el universo hiperreal, frío y microscópico de una seducción convertida en la *forma informal de lo político*: reproducción infinita de formas sin contenido.

2.2 Hacia un nuevo lenguaje del poder y lo político

La ley, y con ella el poder, no pueden enfrentar la simulación y la parodia, simulacros que más allá de lo

ritualizado, la obligación incesante de responder y de mejorar la apuesta dominada por una regla del juego fundamental y medida según su propio ritmo. Contrariamente a la ley que está siempre inscrita en las tablas, en el corazón o en el cielo esta regla fundamental nunca necesita enunciarse, *no debe enunciarse nunca*. Es inmediata, inmanente, ineludible (la ley es trascendente y explícita). No podría haber contrato de seducción, contrato de desafío. Para que haya desafío o seducción hace falta que toda relación contractual se desvanezca ante una relación dual, construida de signos secretos al margen del intercambio, que adquieren toda su intensidad en su reparto formal, en su reverberación inmediata. Tal es el hechizo de la seducción, que pone fin a toda economía de deseo, a todo contrato sexual o psicológico, y lo sustituye por un vértigo de respuesta - nunca una inversión: un envite- nunca un contrato: un pacto - nunca individualidad: dual -nunca psicológico: ritual -nunca natural: artificial. La estrategia de nadie: un destino. En: Baudrillard, Jean, *De La Seducción*, p.79-80, Cátedra (colección Teorema), Madrid, 1986

verdadero y de lo falso, de las equivalencias y por encima del discurso de la razón dibujan todo el mapa funcional del orden social y del poder. He aquí un problema: la ausencia de realidad en una estrategia cuya finalidad es dotar de referentes e insertarlos en los goznes de lo social, y cuya supervivencia depende de su capacidad para convencer de la gravedad de la economía, de las finalidades de la producción, de la realidad de un poder que fue mediación mágica entre el principio del deseo y el de realidad, pero al que la hiperrealidad de una simulación llevada al extremo invierte en disuación del poder contra sí mismo. Viaje hacia una espiral catastrófica cuyo único objetivo es secretar realidad en una cascada de signos que -pretendiendo ser reales- sólo se suman a la inercia de la simulación anticipando el fenecimiento del poder.

Hubo un tiempo en el que el poder jugó con la amenaza histórica, participó de la apuesta real, por tanto fue un envite al que había que disuadir, desintegrar en sus contradicciones homogeneizando sus signos, empatando esas inicuas simetrías. Ahora el poder busca el camino inverso: su discurso de la crisis social, económica, política es sueño de producción y reproducción de una realidad que se le escapa. Sólo queda, pues, con posterioridad al hundimiento de lo político, la demanda colectiva de signos de poder conforme este juego obsesivo, autodisuasivo y alucinante. El poder

revertido puede durar indefinidamente, ya que esa maravillosa ficción que fue estructura, estrategia, relación de fuerzas, envite, sujeto de violencia y muerte y dimensión política, hoy depende, como cualquier otra mercancía, de la producción y el consumo masivos. Ejemplo de ello es el frenesí contemporáneo por la cuantificación de lo real, los *media*, las elecciones y la reduplicación a través de los signos; nunca el poder estuvo tan de acuerdo con el discurso ideológico. En el fondo lo que Baudrillard nos dice es: los procesos jamás funcionaron socialmente, la máquina de verdad, racionalidad, productividad y sus excrecencias, entre ellos el capital y lo político, no tienen ni verdad objetiva, ni razón. Lo que subyace a todo discurso *blando*, contractual, no es la dialéctica ni la estructura: es el proceso de exterminación de la oposición estructural de cada término, de la diferencia del sujeto, y en particular de aquel que lanza el reto. Este abandono de las posiciones de valor y de sentido, es abandono de la equivalencia, del discurso identitario; el símbolo, lo irracional son reto a la existencia del poder.

Ahora bien, el poder, esta modalidad de aserto real o virtual, posterior al discurso moderno, ha sido representado a nivel de saturación, y en este sentido la utopía realizada del poder no es producto de la desaparición por la muerte;

es, una vez más, extremaunción, transparencia y exterminación.

Para Baudrillard el análisis del poder contemporáneo ya no refiere tanto a un modo fatal de desaparición, sino a un modo indefinido de dispersión. El artificio del cuerpo en la pasión, el signo en la seducción, la elipse en el lenguaje, la máscara en el rostro, dejan su lugar a esta indiferencia por las finalidades originales en abierta promoción de un funcionamiento sin contenido; histerésico¹²². Y este principio rector de indiferencia es el lubricante de toda la maquinaria social; la metáfora del discurso ya no es metáfora del otro, es metonimia, contaminación transestética, transeconomía y -claro está- transpolítica. Confusión general que abole las relaciones de producción, las contradicciones políticas, el principio del deseo y el mapa del saber -y con ellos el de lo social- en tanto epifenómenos; el grado cero de lo político en que la seducción y reproducción de signos son potenciados por esta fase delirante e histerésica del poder ante la preeminencia de una imagen mediática, sinuosa;

¹²²Histeresia: proceso de lo que sigue moviéndose por inercia, del efecto que continúa cuando la causa ha cesado. Podemos hablar, por consiguiente, de una histeresia de la historia, de una histeresia del socialismo. Histeresia del poder. En Baudrillard, Jean, *América*, página 155, Anagrama, Barcelona, 1987.

fantasma que sucede y se sucede interminablemente. Para Baudrillard pasamos de la servidumbre voluntaria a la incertidumbre voluntaria.

Este recorrido por la historia del poder se detiene en los Estados Unidos de América como arquetipo contemporáneo y aterrizaje forzoso en la única sociedad primitiva actual¹²³. Aquí Baudrillard ha sabido jugar genialmente con el discurso, al señalar que, la disponibilidad y la transparencia total, hologramática, tejen en los Estados Unidos una sucesión impávida de signos en un espacio que -a diferencia del europeo- privilegia al efecto sobre la causa, el instante ante el tiempo como profundidad, la superficie y la objetividad pura sobre la profundidad del deseo. La silenciosa marcha de las masas norteamericanas se emplaza en un espacio cinético y cinemático; espacio y modo de vida cinematográficos. Baudrillard considera que: la alegría de la obscenidad, la obscenidad evidenciada, la evidencia del poder

123"Este país es ingenuo, y exige ser ingenuo. Todo está aquí a la altura de una sociedad primitiva, y la tecnología, los *media*, la simulación total (bio, socio, estéreo, video) se desarrollan en estado salvaje, en estado original. La insignificancia posee su envergadura, y el desierto sigue siendo la escena primitiva, incluso en las metrópolis. Desmesura del espacio, simplicidad del lenguaje y los caracteres..." En: *América*, página 88, Anagrama, 1a. ed., Barcelona, 1987.

y el poder de la simulación chocan con nuestros abismos de afectación.

Aquí la transpolítica es ejercicio de poder en un espacio hiperreal, pues lo real y el sujeto se refractan en esta utopía¹²⁴ que desde el principio se asume como consumada¹²⁵, de tal suerte, el discurso del ser, o incluso el de poseer, son líneas de conexión al infinito, y el espectáculo de los *media*, la política, el cuerpo y el cerebro son puentes del yo consigo mismo: la cultura del espejo se ha cubierto, el video la sustituye.

Esta autorreferencialidad es también delimitación y detección obsesiva por preservar. De ello, esta memoria de supervivencia dietética, estética, ecológica, que recorre las megalópolis cual vectores modelados en la intermitencia del anuncio y la carretera: aquí la noche y con ella la pobreza se olvidan de sí mismas en esta obligatoriedad de la circulación -estética de la desaparición, diría Paul Virilio-

¹²⁴Sobre el particular revisar, Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, (Introducción y conferencias sobre ideología y utopía, páginas 11-62), Gedisa Ediciones, 1a. Ed. Barcelona, 1989.

¹²⁵Revisar *Figuras de la transpolítica* en: Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, páginas 25-73, Anagrama, 2a. Ed. Barcelona, 1985.

bajo un simulacro de profundidad que es resplandeciente y a un tiempo superficial. Esta fuerza de la incultura, esta descentralización móvil en un lugar en el que aparentemente convergen justicia, abundancia, riqueza y libertad es la utopía realizada.¹²⁶

A este propósito Baudrillard nos recuerda que la libertad es, de hecho, móvil -no igualdad o libertad formal-, en un circuito que únicamente engarza indiferencia; preeminencia de las costumbres, pacto moral y estrategia modal. Indiferencia hacia las estrategias filosóficas o ideológicas, estrategias de las finalidades, del contrato y absorción en una sociedad

¹²⁶"El exilio y la emigración cristalizaron esta utopía material del modo de vida, del éxito y la acción como ilustración profunda de la ley moral, y de alguna manera la han transformado en escena primitiva. A nosotros, en Europa, nos marcó la revolución de 1789, pero no con el mismo sello: con el sello de la Historia, del Estado y de la Ideología. La política y la historia siguen siendo nuestra escena primitiva, no la esfera utópica y moral. Y si esa revolución <<trascendente>> a la europea desconfia actualmente de sus fines y sus medios, no podemos decir lo mismo de aquélla, immanente, del modo de vida americano, de la afirmación moral y pragmática que constituye, tanto hoy como ayer, el patetismo del Nuevo Mundo. (...) América exorciza la cuestión del origen, no cultiva el origen o la autenticidad mítica, carece de pasado o de verdad fundadora. Al desconocer la acumulación primitiva del tiempo, vive en una actualidad perpetua. Al ignorar la acumulación lenta y secular del principio de verdad, vive en la simulación perpetua, en la actualidad perpetua de los signos". En: Baudrillard, Jean, *América*, página 106, 1ª ed., Barcelona, 1987.

autorreferencial y sin fundamento.¹²⁷ Así, el término de la Guerra Fría ya no refiere a los Estados Unidos como centro monopólico del poder, sino más bien en tanto órbita de un poder imaginario al que todos se remiten¹²⁸: sinrazón, desterritorialización, indeterminación del sujeto y del lenguaje, neutralización de los valores y de la crítica.

¹²⁷Baudrillard lo explica meridianamente: "La gran lección de todo ello es que la libertad y la igualdad, así como la soltura y la gracia, sólo existen dadas de antemano. Ahí reside la sorpresa democrática: la igualdad se encuentra al principio y no al final. En esto consiste la diferencia entre democracia e igualitarismo: la democracia supone la libertad al principio, el igualitarismo al final (...) la ficción no es lo imaginario sino lo que se adelanta a lo imaginario realizándolo, al contrario de nuestro movimiento, que consiste en adelantar la realidad imaginándola o huir de ella idealizándola. Esta es la razón de que no nos encontremos nunca en la auténtica ficción; estamos condenados a lo imaginario y a la nostalgia del futuro. El modo de vida americano es realmente <<ficcional>>, ya que supera lo imaginario en la realidad". En: *América*, páginas 129, 130, 131, 1a. Ed., Barcelona, 1987.

¹²⁸Baudrillard realiza otro recorrido con una imagen similar: "La hipótesis podría consistir en que tanto en el caso de la guerra del Golfo como en el de los acontecimientos del Este, ya no se trata de acontecimientos <<históricos>>, sino de lugares de desmoronamiento. Lugar de desmoronamiento del comunismo en el Este, cuya construcción, por su parte, había constituido un acontecimiento histórico, sustentado por una visión del mundo y una utopía, mientras que su desmoronamiento no se sustenta en nada, no sustenta nada, y tan sólo desemboca en un desierto confuso que la retirada de la historia ha dejado libre y que queda invadido en el acto por los residuos de la historia. En: *La Guerra del Golfo* no ha tenido lugar, páginas 78-79, Anagrama, 1a. Ed. Barcelona, 1991.

Ausencia de vasos comunicantes en este movimiento histerésico del poder¹²⁹.

Este recorrido que va del imaginario social, la escena y la alteridad al espejo contemporáneo de la pantalla como distancia infranqueable, a la contigüidad epidémica de la imagen y la red abstracta de los vasos comunicantes, es asalto del universo homogeneizado, sintético, protésico y desencantado¹³⁰ ante la pretendida trascendentalidad del discurso y el orden político; pues ahora este fantasma -el poder- amonedado en el devenir como principio de unión e

129"Por largo tiempo he estado preocupado por la cuestión de la reversibilidad. Esto es algo que está presente en todos mis escritos. Encontrarás cierto catastrofismo, que en un sentido unilateral remite a algo apocalíptico. El fin de lo social, de la historia. Es absurdo que sólo signifique *no hay más de esto*; es absurdo. Por doquier la idea de reversibilidad, que es precisamente lo opuesto a la dialéctica (en términos de intercambio ya no se produce un tercer término y con ello evitamos la referencia a la trascendencia, etc.) (...) Es parte de todas mis ideas acerca del intercambio simbólico, la seducción; tiene pues que ver con esta idea de la reversibilidad (...) La dialéctica fue quizá, una forma específica. La reversibilidad es otra. Es, de hecho, como dices, una mutación genética. Y el juego aquí es infinitamente más interesante que el anterior. (Traducción de J.P.C.E.) En: Anne Laurent, *Interview: 'Cette Bière n'est pas une Bière, Théâtre/Publicque, Revue du Théâtre de Gennevilliers, July-August, 1991*. Mike Gane and G. Salemohamed por la traducción al inglés.

¹³⁰Sobre el tema revisar Germain, Gilbert, *A Discourse on Disenchantment (Reflections on Politics and Technology*, State University of New York Press, New York, 1993.

irreconciliación, es pesantez del juego que se somete a la alteridad radical en una suerte de flotación desterritorializada que une viaje, ausencia y exilio. Pero tal flotación no es travesía, búsqueda y encuentro; es experimentar la sensación de estar en alguna parte, pues toda distinción fue y es utópica; la división de los términos y su inextricable verificación son escenarios que confluyen en el lugar del cual nunca salieron: el sueño.

La representación y la legitimidad, esas ficciones dialécticas del que manda en contubernio con el que obedece son hoy presa de la irónica refracción de la masa y la autoreferencialidad y retransmisión en forma de sondeo totalitario por parte del poder.¹³¹

El discurso del poder, entonces, inmerso en la orbitalidad segmentaria no necesita más de ninguna mediación imaginaria para reproducirse; por todas partes las anamorfosis de las

¹³¹"A falta de una estrategia política original (que tal vez ya no sea posible), en la imposibilidad de una gestión racional de lo social, el Estado desocializa. Ya no funciona con la voluntad política, funciona con el chantaje, la disuasión, la provocación o la sollicitación espectacular. Inventa la política de la desafección y de la indiferencia, incluida la de lo social. Así es la realidad de la transpolítica detrás de cualquier política oficial -una cínica idea preconcebida de desaparición de lo social-". En Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal (Ensayo sobre los fenómenos extremos)*, Anagrama, Barcelona, 1991. p.87.

formas contemporáneas del poder sólo asumen como principio de existencia la inyección desbordada o infinitesimal de la fuerza simbólica que procede al nombrar al otro, al enemigo; el mal¹³²: desconstrucción del poder como trayectoria *sintótica*. "Ante un proceso que supera en mucho la voluntad individual y colectiva de los actores, no podemos más que admitir que cualquier distinción entre el bien y el mal (y, por tanto, en este caso la posibilidad de opinar de la justa

132 "Habiendo sido concedida la parte del fuego, de la locura, del hombre completo -la parte maldita- (concedida desde fuera por la razón siguiendo normas liberales y razonables). Es la condena del capitalismo como modo de actividad irracional. Desde el momento en que el hombre completo (su irracionalidad) se reconoce como exterior a la acción, en que ve en toda posibilidad de trascendencia una trampa y la pérdida de su totalidad, renunciamos a los dominios irracionales (feudales, capitalistas) en el ámbito de la actividad. Nietzsche sin duda ha presentado la necesidad de este abandono sin advertir la causa. El hombre completo no puede ser tal más que si renuncia a presentarse como *fin* de los otros: se avasalla si va más allá, ciñéndose a los límites feudales o burgueses por debajo de la libertad. Nietzsche, cierto es, se aferra aún a la trascendencia social, a la jerarquía. Decir: no hay nada sagrado en la immanencia significa esto: que lo que era sagrado no debe ya servir. Llegado el tiempo de la libertad, es tiempo de la risa: <<Ver hundirse a las naturalezas trágicas y poder reirse...>> (¿Se osaría aplicar esta proposición a los sucesos presentes? en lugar de internarse en nuevas trascendencias morales...) En la libertad, el abandono, la immanencia de la risa, Nietzsche liquidaba de antemano lo que aún le unía (su inmoralismo juvenil) a las formas vulgares de la trascendencia -que son libertades sometidas a servidumbre-. Tomar el partido del mal es tomar el de la libertad, <<la libertad, aligeramiento de toda sujeción>>." En: Bataille, Georges, Sobre Nietzsche, (Voluntad de suerte), página 27, Taurus Ediciones, 1a. ed. Madrid, 1972.

medida del desarrollo tecnológico) solamente vale estrictamente en el margen infimo de nuestro modelo racional -dentro de estos límites son posibles una reflexión ética y una determinación práctica-. Más allá de este margen, a la altura del conjunto del proceso que hemos desencadenado y que ahora se desarrolla sin nosotros con la implacabilidad de una catástrofe natural, reina, para bien o para mal, la *inseparabilidad del bien y el mal*, y por consiguiente la imposibilidad de promover al uno sin el otro. Esto es exactamente el *teorema de la parte maldita*; no hay otro motivo para preguntarse si debe ser así; es así, y no reconocerlo significa caer en la mayor ilusión. Esto no invalida lo que pueda hacerse en la esfera ética, ecológica y económica de nuestra vida, pero relativiza totalmente su alcance al nivel simbólico del destino"¹³³. De nuevo en palabras de Baudrillard: "Así es nuestra escena transpolítica: la forma transparente de un espacio público del que se han retirado los actores, la forma pura de un acontecimiento del que se han retirado las pasiones."¹³⁴

¹³³En Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal (Ensayo sobre los fenómenos extremos)*, página 114, Anagrama, Barcelona, 1991.

¹³⁴*Ibidem*, p.89.

APROXIMACION FINAL

Lo que nos sucede posee tal ventaja sobre lo que pensamos, sobre nuestras intenciones, que jamás podemos alcanzarlo y jamás conocer su auténtica apariencia.

R. M. Rilke

Hemos recorrido las cuatro hipótesis que animan nuestro viaje por el ensayo político en Jean Baudrillard. Al término es posible que este pensamiento del *ahora* y el *aquí* esté envuelto en una lógica de lo imprevisible. Pero es seguro que su aliento nos señala meandros de una cultura que apostó a la unidad del tiempo, donde trama, escenario y actor se confunden en una rebelión de los sentidos más allá de reglas de coexistencia o sucesión. En el fondo es la búsqueda y el reencuentro con lo simbólico lo que arrojan el abandono de los metarrelatos y la huida de los dioses.

Baudrillard elige el lugar de la perfecta ambivalencia, ese espacio que a un tiempo promueve el abandono y suscita la acogida en el nicho de la violencia teórica.

Nostalgia por el discurso identitario, esa retroyección de la diferencia originaria, ilusión y fuente del error, en

Baudrillard es coexistencia de series divergentes, fuera del tiempo y en fatal afirmatividad de su diferencia. Ni modelo ni copia, el origen del poder no es asignable, y en ello la diferencia nietzscheana, pura, sintética, en sí, es voluntad de poder en el eterno retorno de lo diferente, lo desemejante, lo múltiple, del azar, y es, sobre todo, el único que por esos centros descentrados y esa identidad inmanente del caos, hace retornar a los simulacros: esta transparencia retroactiva de todos los signos de la modernidad.

Hay en Baudrillard una lógica del límite, una minuciosa escalada del sujeto por los extremos y, al final de eso, sólo la espiral de lo peor, una elipse que aguarda y desvela lo invitante de su ensayo: como el deseo en el juego, el deseo en la seducción o Dios para los grandes teólogos, el secreto del poder es que no existe. Así, más allá del pesimismo y en constante apuesta por la afirmatividad implícita en todo pensamiento verdaderamente trágico, un recorrido genealógico por las categorías de *poder*, *sentido*, *sustancia* o *valor* se difuminan en simulacro puro, donde la intermitencia de un juego fatal de las apariencias solamente es gobernada por la arbitraria radicalidad de la regla. Así el poder, de la mano de los grandes discursos referenciales; el derecho, la sociología, la semiología y el psicoanálisis, han dejado de ser destino para ser historia, y este trance, en su desgaste

ceremonial y virtual describe el paulatino deterioro de la ilusión frente a una escena de lo real que se manifiesta como presencia objetiva, es decir, abyecta: exceso del sentido y apogeo del simulacro esa desairada verdad.

Si no se comprende eso, es imposible discernir el abandono de las teorías del entendimiento del sujeto y su promesa de realización en una absorción continua, irónica, incluso indiferente por la celeridad de las metamorfosis del objeto, y su desobediencia al orden simbólico en un viraje final; el principio del mal que por encima del mito y la trascendencia encubre al orden simbólico.

De esta manera, el objeto central de la investigación se ha cumplido en una descripción que recorre, y confronta, de la mano del autor, los conceptos nodales de la teoría política. Hoy poder, política y transpolítica surgen como categorías de análisis en un proceso lúdico del lenguaje cuyo recorrido genealógico se inicia en el tránsito de *physis* a *polis*, cuando el hombre reconoce el absoluto pero afirma la contingencia. Este espacio emerge propiamente fechado con la aparición de los sofistas en la historia del pensamiento, y con la pregunta por los discursos cuyo valor de verdad se refrendó en la búsqueda incesante de categorías estables del ser. De lo que se trata, por tanto -y de ahí la importancia de esa tradición que recupera Baudrillard- es de señalar el

reino de lo posible en tanto afirmatividad y azar. De reivindicar la incuestionable radicalidad de un recorrido que bajo diversos matices e intensidades hace acto de presencia en el espacio teórico contemporáneo.

ELEMENTOS PARA UN APENDICE METODOLOGICO

El análisis de la categoría *poder* en la obra de Jean Baudrillard se llevó a cabo a partir del reconocimiento a dos dimensiones que sugiere su ensayo crítico. La primera refiere a la ausencia de una línea metodológica explícitamente asumida por el autor, y con ello la posibilidad de abordar, - tal y como lo hace Baudrillard en el caso de Foucault- sus textos *desde adentro*, en un procedimiento desonconstructivo así denominado a partir de Jacques Derrida.

La segunda dimensión enfatizó la necesidad de articular la genealogía del poder, incerta en el *propio* discurso del autor a partir de un cierto eclecticismo metodológico, lo que condujo a una mezcla no siempre muy definida -lo cual resulta inevitable si tomamos en cuenta el estilo del autor- de elementos estructuralistas, fenomenológicos, axiomáticos, semióticos y reductivos.

Aceptando la confluencia de ambas dimensiones en la esfera de la investigación, respecto a la estrategia desconstructiva podemos afirmar que Baudrillard asume su papel como teórico

que busca dislocar la estructura de todo sistema o secuencia histórica. De esta manera trata de, desedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso significativo. El ensayo de Baudrillard nos ofrece un juego en que el desvelamiento de las fuerzas no intencionales inscritas en los sistemas significantes del discurso de poder es parte de una estrategia que busca *invertir* la jerarquía tras el encuentro de los efectos genéticos que permitan enfrentar a la autoridad del sentido como *significado trascendental* o en tanto *telos*; es decir, a la historia como historia del sentido, en tanto variable logocéntrica, metafísica o idealista.

La crítica del poder desmenuza, en Baudrillard, un sistema de implicaciones teológicas, acumulativas y de interiorización del sentido en supuestos discursos de verdad y continuidad. Se trata de pensar, con rigor crítico, esa relación de la historia de la metafísica con los conceptos heredados, validando su nivel de *estatuto* discursivo y desconstruyendo así la herencia misma. Hablar de *juego* aquí es hacer hincapié en las sustituciones infinitas, en el cuestionamiento al sentido de la totalización, de esa totalización que el *lenguaje* y el *saber* excluyen en sí mismos. No basta, pues, con *invertir* el concepto tradicional del poder, esa linealidad del mando o la obediencia que resuelve Nietzsche y recupera Foucault -y que potencia

Baudrillard- marcando la *separación*; evitando, en la medida de lo posible, la reapropiación. Hay que producir un nuevo *lenguaje* (a ello corresponde los términos de transpolítica, histeresia del poder, etcétera), conceptualización novedosa que si es capaz de reintroducir aquello que se quiere "criticar". De ahí la imposibilidad de un trabajo estrictamente "teórico", "conceptual" o "discursivo", de un discurso regulado por la *esencia, el sentido, la verdad, la conciencia, la idealidad, la dialéctica, lo teleológico*, etcétera. Como escribe Derrida en un párrafo que ilustraría con claridad la búsqueda y el propósito baudrillardianos: "Hay un juego *seguro*: el que se limita a la *sustitución* de fuerzas *dadas y existentes, presentes*. En el azar absoluto, la afirmación se entrega también a la indeterminación *genética*. A la *aventura seminal* de la *huella*. Hay, pues, dos interpretaciones de la interpretación, de la estructura, del signo y del juego. Una pretende decifrar, sueña con decifrar una verdad u origen que se sustraigan al juego y al orden del signo y que vive como un exilio la necesidad de la interpretación. La otra, que no está ya vuelta al origen, afirma el juego e intenta pasar más allá del hombre y del humanismo". En esta última vía, señalada ya por Nietzsche, se inscribe el pensamiento de Jean Baudrillard.

La segunda dimensión privilegió la definición del fenómeno *poder* en un contexto concreto, en el que este se articula -

estructuralmente- no a pesar, sino gracias a las diferencias, entendiéndolas no como alteridad pura, sino en tanto índice relacional respecto a la definición estructural.

Así, el estudio de las categorías expuestas en el índice temático -poder, espiral del poder y elipse del poder- debe fundamentarse en un conocimiento fenomenológico directo (búsqueda de la esencia, o sea, todo lo que está necesariamente ligado al fenómeno) a partir de lo intuitivo (aprehensión de ciertos objetos) y con ayuda de la llamada reducción fenomenológica eidética (ver al objeto como es y nada más), en la búsqueda de la quiddidad (lo que el objeto es, todo lo dado, lo que se considera, en Husserl). Así la intuición fenomenológica desdobla al objeto analizando sus partes y la especificidad del marco histórico orienta contextualmente las líneas a seguir.

Respecto al método semiótico (análisis del lenguaje/sentido de las expresiones), el estudio del poder debe recurrir al sentido eidético (lo que significa el poder/signo) y al correlato semántico (lo que designa/o/significa en la radicalización/exclusión de todo tema no interpretable en su totalidad). En resumen, de lo que se trata -a partir de las dificultades que se desprenden del oscurantismo que engloba al análisis típico del poder (relación dominación/obediencia)- es de configurar un modelo que al

margen de la representación sensible, operacional o incluso eidética de los enunciados aclare, sin embargo, la visibilidad intelectual de sí mismo. En este sentido se pretende formalizar un saber (interpretación eidética) del que (el poder como simulacro), o por lo menos del cómo de la cosa (la red de simulaciones que tejen el espacio funcional del poder), utilizando asimismo signos dotados de sentido (datos históricos, sociológicos, antropológicos y psicoanalíticos); para, con posterioridad realizar una abstracción del sentido (psicología del poder, influencia de la tradición, el papel distintivo del poder en el orden de los simulacros, etcétera).

Por otra parte, la limitada utilización de definiciones axiomáticas en Baudrillard nos brinda, sin embargo, líneas de análisis regresivo, en las que destaca una pretensión de buscar relaciones entre los enunciados explicatorio y explicativo (claramente expuesto en el ordenamiento de los simulacros y el análisis antropológico de la economía política) delimitando si la explicación es causal o teleológica. De tal manera, dicha búsqueda de proposiciones objetivas se enfrenta al problema que consiste en que los enunciados explicatorios del discurso no son conocidos en su valor de verdad; es decir, no se manifiesta el proceso de: a) enunciados reductivos; b) nuevos enunciados "axiomáticos"; c) operaciones, "experimentos" para determinar el valor de

verdad de los enunciados reducidos; aunque ello no deja de ser común a todo análisis social. Estas son algunas de las líneas metodológicas que atraviesan el análisis del poder en la obra del autor.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- Adorno, Theodor W. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1990.
- Apel, Karl-Otto *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Apel, K.O., Luhman, N., Marrameo, G., Luckmann, Th., Jungel, E., Sini, C., Vittiello, V.,
Razón, ética y política (el conflicto de las sociedades modernas), Antrophos, Barcelona, 1989.
- Aranguren, José Luis
Ética y política, Orbis, Barcelona, 1987.
- Aristóteles *Obras Escogidas*, Aguilar, Madrid, 1982.
- Bataille, G. *El aleluya y otros textos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1975.
- La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1986.
- Sobre Nietzsche*, Taurus, Madrid, 1984.

- Baumer, Franklin *El pensamiento europeo moderno*, F.C.E., México, 1985.
- Bobbio, Matteucci, Pasquino
Diccionario de política, Siglo XXI, México, 1987/88.
- Bochensky, I. M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Ediciones Rialp, Madrid, 1985.
- Boecio, A. M. S. *La consolación por la filosofía*, CONACULTA, México, 1989.
- Boétie, Etienne de la
El discurso de la servidumbre voluntaria, Tusquets, Barcelona, 1980.
- Bubner, Rüdiger *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra/Teorema, Madrid, 1984.
- Calasso, Roberto *La ruina de Kash*, Anagrama, Barcelona, 1989.
- Caillois, Roger *El hombre y lo sagrado*, F.C.E., México, 1984.
- Canetti, Elías *Masa y poder*, Muchnik Editores, Barcelona, 1982.
- Castoriadis, C. *La institución imaginaria de la sociedad (capítulos I y II)*, Tusquets, 1989.
Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Chatelet/Kouchner *Las concepciones políticas del siglo XX*, Espasa/Universidad, Madrid, 1986.
- Cioran, E. M. *Historia y utopía*, Artífice Ediciones, México, 1981.
La tentación de existir, Taurus, Madrid, 1981.

- El aciago demiurgo, Taurus, Madrid, 1979.
- Deleuze, Gilles *Diferencia y repetición*, Júcar/Universidad, Gijón, 1988.
- Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Foucault*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Derrida, Jacques *La escritura y la diferencia*, Antrophos, Barcelona, 1989.
- Márgenes de filosofía*, Cátedra, Madrid, 1989.
- La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977.
- Detienne, Marcel, *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Taurus, Madrid, 1981.
- Dumont, Louis *Homo Aequalis (Génesis y apogeo de la ideología económica)*, Taurus, Madrid, 1982.
- Escohotado, A. *De physis a polis*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Foucault, M. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1975.
- Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1977.
- La voluntad de saber: Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México, 1978.
- Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978.

- Diálogo sobre el poder*, Alianza, Madrid, 1981.
- Gernet, Louis *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid, 1980.
- Guiddens, Anthony, Habermas, Jürgen, Martin, Jay, Thomas Mc Carthy, Richard Rorty, Albrecht Wellner, Joel Whitebook
Habermas y la modernidad, Ed. REI, México, 1993.
- Habermas, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982.
- Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989.
- El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus Humanidades, Madrid, 1989
- Pensamiento Postmetafísico*, Taurus Humanidades, México, 1990.
- Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- Ciencia y Técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1992.
- Hegel, F. *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1985.
- Fenomenología del espíritu*, F.C.E., México, 1982.
- Hobbes, T. *Leviathan*, Ed. Nacional, Madrid, 1990
- Hume, D. *Ensayos políticos*, Orbis, Barcelona, 1985.
- Lévi-Strauss, C. *El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI, México, 1987.
- Antropología estructural*, Siglo XXI, México, 1989.
- La estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1988.

- Lloyd, G.E.R. *Polaridad y analogía*, Taurus, Madrid, 1987.
- Maquiavelo, N. *El príncipe*, Obras Políticas, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1971.
- Nietzsche, F. *La voluntad de poderío*, EDAF, Madrid, 1981.
- Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Paz, Octavio *Conjunciones y disyunciones*, Joaquín Mortiz, México, 1969.
- Platón *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1979.
- Rorty, Richard *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós Básica, 1991.
- Rosset, Clément *La antinaturalidad*, Taurus, Madrid, 1974.
- Rubert de Ventós, Xavier
- De la modernidad*, Península, Barcelona, 1980.
- Las metopías*, Montesinos, Barcelona, 1984.
- Spinoza, Baruch *Tratado teológico/político*, Orbis, Madrid, 1985
- Trias, Eugenio, *La memoria perdida de las cosas* Taurus, Madrid, 1978.
- El lenguaje del perdón (Ensayo sobre Hegel)*, Anagrama, Barcelona, 1981.
- La filosofía y su sombra*, Seix Barral, Barcelona, 1983.

Teoría de las ideologías y otros textos afines, Nexos, Barcelona, 1987.

La aventura filosófica, Mondadori, Madrid, 1988.

Tratado de la pasión, Taurus, Madrid, 1989.

Savater, Fernando

Invitación a la ética, Anagrama, Barcelona, 1983.

Panfleto contra el todo, Alianza, Madrid, 1985.

La tarea del héroe, Taurus, Madrid, 1986.

Ética como amor propio, Mondadori, Madrid, 1986.

Wittgenstein, Ludwig

Tractatus Logico-Philosophicus, Alianza Universidad, Madrid, 1987.

Investigaciones filosóficas, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Critica, México, 1988.

- 1962-3a Uwe Johnson: *La Frontière*, en *Les Temps Modernes*, 1094-1107.
- 1962-3b *Les Romans d'Italo Calvino*, en *Les Temps Modernes*, 1728-34.
- 1962-3c *La Proie des Flammes*, en *Les Temps Modernes*, 1928-37.
- 1967a Compte rendu de Marshall McLuhan: *Understanding Media*, en *L'Homme et la Société*, No. 5, 227-30.
- 1967b *L'Ephémère est sans Doubte*, en *Utopie*, 1, Mayo, 95-7.
- 1968 *Le Système des Objets*, Paris: Denoel. (++)Siglo XXI, México, 1969.)
- 1969a *Le Ludique et le Policier*, en *Utopie* nos. 2-3, 3-15.
- 1969b *La Pratique Sociale de la Technique*, en *Utopie*, nos 2-3, 47-55.
- 1969c *La Morale des Objets. Fonction-Signe et Logique de Class*, en *Communications*, 13, 23-50 (+1972 y 1981b).

¹³⁵Con base en la bibliografía completa del autor elaborada por M. Gane.

(+Traducción al inglés)

(++Traducción al castellano)

(~ Aparecen en castellano en un solo texto)

- 1969d La Genèse Idéologique des Besoins, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Julio-Diciembre, 45-68 (+ 1972 y 1981b). (++)Anagrama, Barcelona, 1976).
- 1970 *La Societé de Consommation*, Paris: Gallimard. (++)Barcelona Plaza & Janes, 1974.)
- 1972 *Pour une Critique de l'Economie Politique du Signe*, Paris: Gallimard. (+1981b)(++)SXXI, México, 1977).
- 1973 *Le Miroir de la Production*, Tournail: Casterman (+ 1975a).
- 1975a *The Mirror of Production*, St. Louis: Telos. (++)Gedisa, Barcelona 1980).
- 1975b *Langages de Masse*, en *Encyclopaedia Universalis* Vol. 17, Organum, 394-7, Paris.
- 1976a *L'Echange Symbolique et la Mort*, Paris: Gallimard. (++)Monte Avila, Caracas, 1979).
- 1976b *Conversations à batons*, (in-) interrompus avec Jean Baudrillard, en *Dérive*, 5-6.70-97.
- 1976c La Réalité dépasse l'Hyperrealism, en *Revue d'Esthétique*, 1, 139-48.
- 1976d *L'Economie Politique des Signes*, en *Traverses*, 1.
- 1976e *Le Crépuscule des Signes*, en *Traverses*, 2.
- 1976f *La Mode ou la Feerie du Code*, en *Traverses*, 3.
- 1976g *Crash*, in *Traverses*, Mayo, 24-9.
- 1977a *L'Effet Beaubourg: Implosion et Dissuasion*, Paris: Galilee (+ 1982c). (Kairós, Barcelona, 1978) (~)
- 1977b *Oublier Foucault*, Paris: Galilee (+ 1987c) (++)Pre-Textos, Valencia, 1978).

- 1978a Territoire et Métamorphoses, en *Traverses*, 8.
- 1978b La Précession des Simulacres, en *Traverses*, 10, 3-37. (++)Kairós, Barcelona, 1978)
- 1978c Quand on Enlève Tout, Il ne Reste Rien, en *Traverses*, 11, 12-15.
- 1978d *L'Ange de Stuc*, Paris: Galilee.
- 1978e *A l'Ombre des Majorités silencieuses, ou la fin du Social*, Fontenay-sous-Bois: Cahiers d'Utopie (+1983a) (++)Kairos, Barcelona, 1978) (-).
- 1979a *De la Séduction*, Paris: Denoel-Gonthier (+1990a) (++)Cátedra, Madrid, 1986).
- 1979b Rituel - Loi - Code, in M. Maffesoli y A. Bruston (eds) *Violence et Transgression*, Paris: Antrophos.
- 1979c Clone Story ou L'Enfant Prothèse, en *Traverses*, Nos 14/15, Abril 1979, 113-8.
- 1979d Holocaust, en *Cahiers du Cinéma*, No. 302, Julio- Agosto, 72.
- 1979e L'Ecliptique du Sexe, en *Traverses*, 17, Nov. 2-30.
- 1980a La Fin de la Modernité ou L'Ere de la Simulation, en *Encyclopaedia Universalis*, 1980 Supplement, 8-17.
- 1980b Desert for Ever, en *Traverses*, No. 19, 54-8.
- 1980c La Séduction, (con C. Ackerman, J. -Y Bosseur y S. Collin), Paris: Aubier.
- 1981a *Simulacre et Simulation*, Paris: Galilee.
- 1981b *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis: Telos (+1972).
- 1981c *Beyond the Unconscious: The Symbolic, en Discourse*, 3, 60-87 (+parte 1976a).

- 1981d La Cérémonie du Monde, en
Traverses, 21-1, Mayo, 27-36.
- 1981e Le Fatal ou L'Imminence Réversible, en
Traverses, 23, Nov. 24-40
- 1981f Fatality or Reversible Imminence:
Beyond the Uncertainty Principle, en *Social
Research*, 49, 2, 272-93 (+1981e)
- 1982a Histoires de Voir: Jean Baudrillard
(entrevista), en *Cinématographe*,
Julio-Agosto, 39-46.
- 1982b Otage et Terreur: L'Echange Impossible,
en *Traverses*, 25, Junio, 2-13.
- 1982c The Beaubourg Effect: Implosion and
Deterrence, en *October*, 20, Spring, 3-13
(+1977a).
- 1983a *In the Shadow of the Silent Majorities*, New
York: Semiotext(e) (+1978e).
- 1983b *Les Stratégies Fatales*, Paris:
Grasset. (++)Anagrama, Barcelona, 1984)
- 1983c What are you doing after orgy?, en
Traverses, 29, Octubre, 2-15.
- 1983d Les Séductions de Baudrillard (entrevista),
in *Magazine Littéraire*, 193, Marzo, 80-5.
- 1983e *Please Follow Me* (con Sophie Calle: Suite
Venitienne), Paris: Editions de l'Etoile.
- 1983f *Simulations*, New York: Semiotext(e)
(+parte 1981a).
- 1983g De la Croissance à l'Excroissance, en
Débat, 23, Enero.
- 1983h What are you doing after orgy?, en
Artforum, Octubre, 42-6.
- 1983i Is Pop an Art of Consumption?, en
Tension, 2, 33-5..
- 1983j The Ecstasy of Communication, en H.
Foster (ed.) *The Anti-Aesthetic*, Port

Townsend: Bay Press. (++)En: *Da
Posmodernidad, Kairós, Barcelona, 1985*)

- 1983k Le crystal se venge: une interview avec
Jean Baudrillard, en *Parachute*,
Junio-Agosto, 126-33.
- 1983l Nuclear Implosion, en *Impulse*,
primavera-verano, 9-13.
- 1983m Sur le *Look Generation* (entrevista), en
Nouvel Observateur, Febrero, 18,50.
- 1983n Entrevista, en *Psychologie*, Mayo, 65-8.
- 1984a Entrevista, en *Cinéma*, 84, Enero, 16-18.
- 1984b Astral America, en *Artforum*, Septiembre,
70-4.
- 1984c Entrevista: Game with Vestiges, en *On the
Beach*, 5, Invierno, 19-25.
- 1984d L'Enfant-Bulle, en *Traverses*, 32, Sept.,
15-17.
- 1984-5a Intellectuals, Commitment, and Political
Power, en *Thesis Eleven*, 10-11, 166-73.
- 1984-5b Une conversation avec Jean Baudrillard,
en *UCLA French Studies*, 2-3, 1-22.
- 1985a *La Gauche Divine*, Paris: Grasset.
(++)Anagrama, Barcelona, 1985).
- 1985b The Masses: The Implosion of the Social
in the Media, en *The New Literary History*,
16,3,577-89.
- 1985c The Child in the Bubble, en *Impulse*, 11,4,
13.
- 1985d L'an 2000 ne passera pas, en *Traverses*,
33-4, 8-16.
- 1985e Modernité, en *Encyclopaedia Universalis*,
Vol. 10, 139-41.

- 1986a *Amérique*, Paris: Grasset
(+1988a)(++Anagrama, Barcelona, 1987).
- 1986b *Passage*, Marite Bonnal: photos JB, Paris: Galilee.
- 1986c Clone Boy, en *Z/G*, No. 11, 12-13.
- 1986d The realised utopia, America, en *French Review*, 60, 2-6.
- 1986e Le Puissance du Dégout, en *Traverses*, 37, Abril, 4-13.
- 1986f L'Amérique comme Fiction, entrevista with J. Heric and Guy Scarpetta, en *Art Press*, 103, May, 40-2.
- 1986g Interview with Jean Baudrillard, by Catherine Francbin (+traducción de Nancy Blake), en *Art Flash*, Octubre-Noviembre.
- 1987a *L'Autre par lui-même*. Paris: Galilee
(+1988c)(++Anagrama, Barcelona, 1988).
- 1987b *Cool memories*, Paris: Galilee.
(++Anagrama, Barcelona, 1989).
- 1987c *Forget Foucault*, New York: Semiotext(e)
(+1977b incluye la entrevista Forget Baudrillard.)
- 1987d *The Evil Demon of Images*, Annandale: Power Institute.
- 1987e When Bataille attacked the Metaphysical Principle of Economy, en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 11, 3, 57-62.
- 1987f Modernity, en *Canadian Journal of Political and Social Theory*, 11, 3, 63-73.
- 1987g The Year 2000 has Already Happened, en *Body Invaders*, A. and M. Kroker (eds) London: Macmillan, 35-44.
- 1987h Le Xerox et l'Infinite, en *Traverses*, 44-5, 18-22.

- 1987i Nous sommes tous des Transsexuels, en *Libération*, 14, Octobre, 4.
- 1987j Au-delà du Vrai et du Faux, ou le Malin génie de l'image, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. 82, 139-45.
- 1987k A perverse logic and drugs as exorcism, en *UNESCO Courier*, 7, 7-9.
- 1987l Amérique, en *Literary Review*, 30, 3, 475-82.
- 1987m Softly, Softly, en *New Statesman*, 113, 6 Marzo, 44.
- 1987n USA 80s, and Desert Forever, en *Semiotext(e) USA*, New York: Autonomedia, pp.47-60 y 135-7.
- 1988a *America*, London: Verso (+1986a).
- 1988b *Jean Baudrillard. Selected Writings*, Cambridge: Polity.
- 1988c *The Ecstasy of Communication*, New York: Semiotext(e) (+1987a).
- 1988d Interview Jean Baudrillard, en *Block*, 14, 8-10.
- 1988e *Please Follow Me* (con Sophie Calle: Suite Venitienne), Seattle: Bay Press (+1983e).
- 1988f *Xerox to Infinity*, London: Touchepas (+1987h).
- 1988g Necrospective autour de Martin Heidegger, en *Libération*, 27, Enero, 2.
- 1988h Elogio d'un Krach virtuel, en *Libération*, 2, Marzo, 6.
- 1988i L'économie virale, en *Libération*, 9, Noviembre, 6.
- 1988j Hunting Nazis and Losing Reality, en *New Statesman*, 19 Febrero, 16-17.

- 1988k Entrevista: America as Fiction, en *Eyeline*,
5, Junio, 24-5 (+1986f)
- 1989a The Anorexic Ruins, en D. Kamper and C.
Wulf (eds) *Looking Back on the End of the
World*, Semiotext(e), 29-45.
- 1989b The End of Production, en *Polygraph*, 2/3,
5-29 (+parte 1976a).
- 1989c Politics of Seduction, entrevista con
Baudrillard, en *Marxism Today*, Enero, 54-5.
- 1989d Panic Crash!, en A. Kroker, M. Kroker and
D. Cook (eds) *Panic Encyclopaedia*,
London: Macmillan, 64-7.
- 1989e An Interview with Jean Baudrillard,
(Judith Williamson), en *Block*, 15, 16-19.
- 1989f La Dépressurisation de l'Occident, en
Liberation, 14, Marzo, 10.
- 1989g Décongelation de l'Est et fin de l'Histoire,
in *Liberation*. 15, Diciembre, 5.
- 1989h Entrevista con John Johnston, en *Art Papers*,
Enero-Feb., 4-7.
- 1990a *Seduction*, London: Macmillan (+ 1979a).
- 1990b *La Transparence du Mal. Essai sur les
Phénomènes Extrêmes*,. Paris:
Galilee. (++)Anagrama, Barcelona, 1990)
- 1990c *Cool Memories*, London: Verso (+ 1987b).
- 1990d *Cool Memories II*, Paris: Galilee.
- 1990e *Revenge of the Crystal. Selected Writings on
the Modern Object and its Destiny*,
1968-1983, London: Pluto.
- 1990f Le Snobisme Machinal, en *Les Cahiers du
Musée National d' Art Moderne*, Invierno,
1990, 35-43.
- 1990g L'Hystéresie du Millénium, en *Débat*, No.
60, Mayo- Agosto, 65-73.

- 1990h *Andy Warhol: Silk Screens from the Sixties*,
(translated from English, P. Bauthinon).
Schmirer-Mosel.
- 1990i *Fatal Strategies*, London: Pluto.
- 1990j L'Ere de Factivité, en L. Sfez and G.
Coutlee (eds) *Technologies et Symboliques*
de la Communication, Grenoble: Presses
Univ. de Grenoble.
- 1990k *Fractal Theory: Baudrillard and the*
Contemporary Arts, entrevista con N.
Zurbrug, en *Eyeline*, 11, Agosto, 4-7.
- 1991a *La Guerre du Golfe n'aura pas lieu*, en
Libération, 4, Enero, 5.
- 1991b *The Reality Gulf*, in the *Guardian*, 11
Enero, 25.
- 1991c *La Guerre du Golfe a-t-elle vraiment*
lieu?, en *Libération*, 6, Febrero, 10.
- 1991d *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, en
Libération, 29 Marzo, 6.
- 1991e *La Guerre du Golfe n'a pas eu Lieu*, Paris:
Galilee. (++Anagrama, Barcelona, 1991)
- 1991f Entrevista con Brigitte Lievre, en *Le*
Journal des Psychologues.
- 1991g Interview with Anne Laurent: 'Cette bière
n'est pas une bière', en *Théâtre/Publicque*,
Revue du Théâtre de Gennevilliers, No. 100,
Julio-Agosto, 56-61.
- 1991h Entrevista con Nicole Czechowski: *Paysage*
sublunaire et atonal, en *Le Pardon*,
Editions Autrement, Paris.
- 1992a *Transpolitics, Transsexuality,*
Transaesthetics, en *Jean Baudrillard, W.*
Stearns and W. Chaloupka (eds), London:
Macmillan, 9-26.
- 1992b *Revolution and the End of Utopia*, en
Jean Baudrillard, W. Stearns and W.

Chaloupka eds), London: Macmillan,
233-42.

1992c

Baudrillard Shrugs: a Seminar on
Terrorism and the Media with Sylvere
Lotringer and Jean Baudrillard, (edited by
E. Johnson) en *Jean Baudrillard*, W.
Stearns and W. Chaloupka (eds), London:
Macmillan, 283-302.

(en prensa) Conversation with Jean Baudrillard, en
Conversations with French Philosophers, by Florian Rotzer,
Atlantic Highlands: Humanities Press International.

TRADUCCIONES DEL ALEMAN AL FRANCES

Weiss, P. (1964) *Pointe de Fuite*,. Paris: Seuil.

Brecht, B. (1965) *Dialogues d'Exiles*, Paris: L'Arche.

Weiss, P. (1965) *Marat/Sade* Paris: Seuil.

Weiss, P. (1966) *L'Instruction*, Paris: Seuil.

Weiss, P. (1968) *Chante du Fantoche Lusitanien*, Paris: Seuil.

Weiss, P. (1968) *Discours sur la genèse et le déroulement de
la très longue guerre de libération du Vietnam*, Paris: Ains.

Muhlmann, W. (1968) *Messianismes révolutionnaires du tiers
monde*, Paris: Gallimard.

Marx, K. y Engels, F. (1971) *L'Idéologie Allemande* (traducido
con H. Auger, G. Badia y R. Cartelle), Paris: Editions
Sociales.

LECTURAS SUGERIDAS SOBRE JEAN BAUDRILLARD

Gane, Mike, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London:
Routledge, 1991.

Gane, Mike, *Baudrillard's Bestiary. Baudrillard and Culture*, London: Routledge, 1991.

Kellner, Douglas, *Jean Baudrillard. From Marxism to Post-Modernism and Beyond*, Cambridge: Polity, 1989.

Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern. Bataille, Baudrillard and Lyotard*, Durham and London: Duke University Press, 1991.

Poster, Mark, *Jean Baudrillard, Select Writings*, Standford University Press, 1988.

SOBRE EL AUTOR

Arditi, J., *Baudrillard, Critical and Fatal Theory*, by M. Gane, *Contemporary Sociology an International Journal of Reviews* 22, páginas 19-23, 1993.

Lee, M.E., *Baudrillard, Critical and Fatal Theory*, by M. Gane, *Social Science Quarterly* 74, página 239, 1993.

Philo, C., *Baudrillard Bestiary, Baudrillard and Culture*, by M. Gane, *Environment and Planning D. Society & Space* 10, página 483-485, 1992.

Boyne, R., *Baudrillard, Critical and Fatal Theory*, by M. Gane, *History of the Human Sciences* 5, página 70-73, 1992.

Cook, D., *Deguerre, Ruses, Baudrillard and Fiske on Media Reception*, *Journal for the Theory of Social Behavior* 22, páginas 227-238, 1992.

Taureck, B.H.F., *Ethics Beyond Morality, Sartre, Levinas, Baudrillard*, *Deutsche Zeitschrift fur Philosophie* 39, páginas 1212-1230, 1991.

Denzin, N.K., *Paris, Texas and Baudrillard on America*, *Theory Culture & Society* 8, páginas 121-133, 1991.

Gane, M., *Ironies of Postmodernism, Fate of Baudrillard Fatalism*, *Economy and Society* 19, páginas 314-333, 1990.

Rubenstein, D., *The Mirror of Reproduction, Baudrillard and Reagan America*, *Political Theory* 17, páginas 582-606, 1989

Roderick R., *Beyond a Boundary, Baudrillard and New Critical Theory*, Current Perspectives in Social Theory. 9, páginas 3-4, 1989.

Kellner, D., *Boundaries and Borderlines, Reflections on Baudrillard, Jean and Critical-Theory*, Current Perspectives in Social Theory 9, páginas 5-22, 1989.

Kellner, D., *The Commodification of Reality and the Reality of Commodification, Baudrillard, Jean and Post-Modernism*, Current Perspectives in Social Theory 9, páginas 23-51, 1989.

Kroker, A., *Panic Baudrillard*, Communication 10, páginas 259-270, 1988.

Kroker, A., *Baudrillard's Marx en Theory, Culture and Society*, 5, 2-3, 1988.

Bogard, W., *Sociology in the Absense of the Social, The Significance of Baudrillard for Contemporary Thought, Philosophy & Social Criticism* 13, páginas 227-242.

Chang, B.G., *Mass, Media, Mass Media-Tion, Baudrillard, Jean Implosive Critique of Modern Mass-Mediated Culture*, Current Perspectives in Social Theory 7, páginas 157-181.

EN CASTELLANO

Vargas, R., *Crítica de la Economía Política del Signo (Baudrillard, J.)*, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales 23, páginas 329-331, 1977.

Sauret, A., *Baudrillard Jean, De la Seducción*, Estudios 14, otoño, páginas 138-140, 1988.

Di Castro, E., *De la Ironía del Sujeto a la Reversibilidad del Objeto*, Baudrillard J., *El Otro por Sí Mismo*, Utopías 5, Enero-febrero, páginas 85-86, 1990.

Gómez Campos, R.M., *Baudrillard J. De la Seducción*, FEM 16, mayo, páginas 46-48, 1992.

CITAS TRADUCIDAS

a) In the transpolitical, there is no more who. Then if it isn't the power structure, which seems pretty clear, if there is no longer a subject, is there a strategy of the object, objective irony? *Forget Baudrillard*, Interview with S. Lontriger (1984-85) first published in *Forget Foucault*. Translated by Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti., *Semiotext(e)*, 1987.

b) With systems of economy, knowledge, production, if they go too far in the one direction they get carried away and over-reach their own limits, and at this moment they lose themselves in reversal. For this reason the dialectical process plays on certain divisions: production, sexuality, etc. There has been a phase when there really was a production and a dialectic of meaning. And then it contained too much. It is finished. Dialectics are finished. Another regime has taken over. And what interests me is the analysis of this other regime. En, *Salvatore, Male* and Mark Titmarsh. Interview: *Gane with Vestiges, On the Beach*, Winter, 1984. Translated by Ross Gibson and Paul Patton.

c) In fact, *L'Échange Symbolique et la Mort* is the last book that inspired any confidence...Everything I write is deemed brilliant, intelligent, but not serious. There has never been any real discussion about it. I don't claim to be tremendously serious, but there are nevertheless some philosophically serious things in my work! In the fine arts milieu I was received fairly well, but with such misunderstanding! I had to decline their reception and show that there was misapprehension. Anne Laurent, *Interview: 'Cette Bière n'est pas une Bière', Théâtre/Public, Revue du Théâtre de Gennevilliers*, July-August, 1991. Mike Gane and G. Salemohamed this English translation.

d) For me events are no longer those of the subject; they reach a point where they function all by themselves. It is a pure connection of events in a logic of appearances, if you like, which meets seduction. The order of seductive connections stands in opposition to rational connections, whatever they may be, and also to delirious connections, and possibly to molecular ones. It is not an order of the accidental; an accident does not fascinate me as a necessity. That appearances function all by themselves is based on a necessity much more implacable than the chain of causes, which is for its part relatively arbitrary, as is the connection of the signifier and the signified. The connection, the chain of appearances, are signs that do not, in fact, make sense. There is a rule to the game. Semiotext(e), *Forget Baudrillard*, interview with S. Lotringer (1984-85) first published in *Forget Foucault*. Translated by Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti, 1987.

e) I would like to go back to the "principle of evil" as I described it in *La Transparence du Mal*. I would like to go toward a sort of Manichaeism. If you start from the idea that the world is a total illusion, then life, thought, become absolutely unbearable. So you have to make every effort to materialize this world, realize it, in order to escape from this total illusion. And the "realizing" of the world, through science and technology, is precisely what simulation is - the exorcism of the terror of illusion by most sophisticated means of "the realization of the world". And so it's illusion against *simulacre*, the only system of defence that men have found to avoid confronting this illusion. This total illusion of the world, I don't know exactly where to lace it. I am not going to "recover" it, but I want to jettison this business of the *simulacre*. If there is a destiny, it is illusion, not in the unreal and timeless sense, but illusion as putting into play, as a great game, on which almost all cultures have played, except our own from the

time when it adopted the "making real" solution. The "realization" of the world is a utopia which has lost in advance. Anne Laurent. *Interview: 'Cette Bière n'est pas une Bière, Théâtre/Publicque, Revue du Théâtre de Gennevilliers, July-August, 1991.* Mike Gane and G. Salemohamed this English translation, 1993.

f) America is a trade mark, and they insist upon its superlative quality. What one witnesses here is the pathos of national publicity: the stars and stripes, we are the best, etc. This sense of national publicity is no longer a matter of heredity or territory... Anyway, it seems better that the whole space should become a publicity board, or even a movie screen. American chauvinism and nationalism, yes indeed, but it lacks the territorial pathos of its European counterparts. Even racial questions, those unresolved questions which perhaps will never be resolved, have been transubstantiated into ethnic interface. It's something living, it's not sclerotic like racism and anti-racism here. The chessboard is constantly animated, and everyone can play their game. This savage -rather than primary- level of reality interests me considerably. All of the themes that I first examined in my previous books suddenly appeared, in America, stretching before me in concrete form. In a way, then, I finally left theory behind me and at the same time rediscovered all the questions and the enigmas that I had first posited conceptually. Everything there seemed significant to me, but at the same time everything also testified to the disappearance of all meaning. One might perhaps conclude that America as a whole is a matter of abjection, but such criticisms are inconsequential: at every instant this object is transfigures. It is the miracle of realized utopia. Art Press and J. Baudrillard, Interview with J. Henric and G. Scarpetta, in *Art Press*, May, 1986. Nicholas Zurbrugg this English translation in *Eyeline*, 5, June, 1988

g). Power-Knowledge-Will- let the inventors of those ideas take responsibility for them. It makes perfect sense to me that the great masses, very snobbishly, delegate to the class of intellectuals, of politicians, this business of managing, of choosing, of knowing what one wants. They are joyously dumping all those burden-some categories that no one, deep down inside, really wants any part of. That people want to be told what they want is certainly not true; it is not clear either that they really want to know what they want, or that they desire to want at all. The whole edifice of socialism is based on that assumption. They start from the fact that this is what people ought to want, that they are social in the sense that they are supposed to know themselves, know what

they want. I think we have pressed beyond that point, beyond truth, beyond reality. *Forget Baudrillard*, Interview with S. Lotringer (1984-85) first published in *Forget Foucault*. Translated by Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti. *Semiotext(e)*, 1987.

h) That is part of the exterminating analysis. I'm not crazy about the term itself. It's almost too 'figurative'. It signifies that there could still be a beyond, and that we ought to go and take a look at what's going on there. I prefer the formulation in terms of that point Canetti describes. We don't know what happened after that. The traditional points of reference are no longer usable, but we don't know what we are in. To demand a degree of truth is always problematical. *Forget Baudrillard*. Interview with S. Lotringer (1984-85) first published in *Forget Foucault*. Translated by Phil Beitchman, Lee Hildreth and Mark Polizzotti. *Semiotext(e)*, 1987.

EPIGRAFE

The spiral is a form of escalation in power but in linear, in terms of accumulation or intensification. It is in fact a modulation, but it has no transcendence. The spiral always occupies the same space. It travels towards some confines of its own, I don't know what they are, and it can invert itself or come back.