

00484

FILOSOFÍA SOCIAL Y SOCIOLOGÍA DE LA POSTMODERNIDAD

EL PENSAMIENTO DE MICHEL MAFFESOLI

2
re J

Tesis que para optar por el grado de

Doctor en Sociología

presenta

Eduardo

CARLOS BALLESTEROS PÉREZ

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

Universidad Nacional Autónoma de México

1996

TESIS CON
FALSA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

TESIS

COMPLETA

La tesis Filosofía social y sociología de la postmodernidad. El pensamiento de Michel Maffesoli estudia el movimiento crítico que se desarrolla en torno al estatuto teórico de las ciencias sociales y la crisis de los paradigmas centrales de la modernidad. La idea básica sobre la que se sustenta la investigación es que las elaboraciones teóricas del postestructuralismo y la propia noción de postmodernidad son el reflejo de una compleja transformación del esquema civilizatorio. En este sentido, el análisis de las proposiciones teóricas del postestructuralismo francés se entienden como ensayos de interpretación sobre la desestabilización del proyecto moderno en sus distintas esferas. Las obras de Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean François Lyotard, Jean Baudrillard y Michel Maffesoli sirven así de guías heurísticas para realizar una aproximación al pensamiento del postmodernismo teórico, identificado con el propósito de cuestionar radicalmente a la metafísica tradicional. Las propuestas de la corriente postestructuralista se entienden como alternativas a la autodisolución del mundo coherente unido por el pensamiento metafísico. Se plantea, en contraste, un pensamiento abierto a lo imprevisible y opuesto a los conceptos de dominio y sistema. Estos planteamientos se estudian a partir de la crítica al estructuralismo clásico que es común a la filosofía social y la sociología postmodernas. La reconstrucción del movimiento teórico que se identifica con el cuestionamiento a los principios de la racionalidad moderna da marco al análisis de la sociología de Michel Maffesoli. De este autor se destacan las reflexiones epistemológicas sobre la lógica de la dominación y la violencia, así como sus trabajos en torno a la reconsideración postmoderna de lo político y la vida cotidiana en la época contemporánea. Finalmente, las construcciones teóricas analizadas se someten al juicio de la interpretación neoracionalista propuesta por Jürgen Habermas, en un intento por determinar los problemas que dejan abiertos ambas corrientes.

Social Philosophy and Postmodern Sociology The Thought of Michel Maffesoli

by Carlos Ballesteros

The movement of criticism reviewing the theoretical status of social sciences and the crisis of modernity's central paradigms is the theme of this doctoral dissertation. Its main thesis is that poststructuralism's theoretical elaborations and the very notion of postmodernity reflect a complex transformation in civilizational frame. French poststructuralist propositions are analyzed as essays to interpret the dislocation of the modern project in all of its areas. The works by Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean François Lyotard, Jean Baudrillard and Michel Maffesoli serve as heuristical guides to make an approach to postmodern theoretical thought whose aim is to radically question traditional metaphysics. Poststructuralist statements are viewed as alternative to the self-dissolution of a coherent world unified by metaphysical thought. A thinking open to the unexpected and opposed to the concepts of domination and system is suggested instead. The study of these propositions starts with the critique to classic structuralism, which is shared by social philosophy and postmodern sociology. The reconstruction of the theoretical movement that reevaluates the principles of modern rationality works as a context to analyze Michel Maffesoli's sociology. His epistemological reflections on the logic of domination and violence, as well as his works on postmodernity's reassessment of politics and everyday life in the contemporary world are emphasized here. Finally, the theoretical constructions studied are subjected to the judgment of neorationalist interpretation as presented by Jürgen Habermas as an attempt to define those problems left unsolved by both trends of thought.

**Este trabajo no se habría podido llevar a cabo sin
el apoyo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
y la Dirección de Asuntos del Personal Académico de la
Universidad Nacional Autónoma de México.**

Quiero agradecer a las siguientes personas por su apoyo, amistad y enseñanzas:

Bolívar Echeverría

Gilberto Giménez

Luis Gómez Sánchez

Julián Meza

José Luis Orozco

José María Pérez Gay

Francisco Zapata Schaffeld

Carlos Ballesteros Gómez

Sara Pérez Hernández

Rossana Reyes Vega

Alán Arias Marín

José Luis Talancón

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCIÓN | 1 |
| UNO. PRIMER ITINERARIO | 1 |
| EL ESTRUCTURALISMO CLÁSICO | 12 |
| Saussure: La lengua como sistema de diferencias | 13 |
| Lévi-Strauss: La estructura del mito | 20 |
| EL TERRENO DEL POSTESTRUCTURALISMO | 30 |
| Derrida: El juego de las diferencias | 36 |
| Escritura y deconstrucción | 49 |
| El diferimiento | 57 |
| La deconstrucción como apertura | 60 |
| DOS. SEGUNDO ITINERARIO: HISTORIA Y POSTHISTORIA | 64 |
| FOUCAULT: LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL POSTESTRUCTURALISMO | 65 |
| El problema de los enunciados | 66 |
| Arqueología y discontinuidad | 74 |
| El diagrama de poder | 84 |
| Tecnologías de poder y proliferación de discursos | 89 |
| Las artes de la existencia y la inquietud ética | 101 |
| Tiempo y sujeto | 107 |
| LYOTARD: LA CRISIS DE LOS GRANDES RELATOS | 111 |
| Legitimación del saber | 121 |
| Estética de lo sublime | 133 |

| | |
|---|-----|
| BAUDRILLARD O EL DISTANCIAMIENTO CRÍTICO | 145 |
| Teoría de la seducción | 156 |
| Postmodernidad y catástrofe | 168 |
| TRES. TERCER ITINERARIO: LA SOCIOLOGÍA DE MICHEL MAFFESOLI | 184 |
| Sociología del exceso | 198 |
| Sociología del presente | 204 |
| La socialidad postmoderna | 210 |
| Ética de la estética | 215 |
| NATURALIZACIÓN DE LA CULTURA | 216 |
| <i>La sociedad contemporánea y la presencia de</i> | |
| <i>la naturaleza</i> | 216 |
| <i>Socialidad y espacio</i> | 228 |
| <i>La concepción postmoderna del objeto</i> | 234 |
| Teoría de la apariencia | 242 |
| El paso hacia el formismo | 251 |
| La imagen y la barroquización del mundo | 259 |
| LA RECONSIDERACIÓN POSTMODERNA DE LO POLÍTICO | 272 |
| El sustrato religioso de la política | 277 |
| La subordinación política de lo diverso | 286 |
| Abstracción y subordinación de la vida pública | 293 |
| Disfunción y deconstrucción de las instituciones | 296 |
| El sacrificio de la política y la socialidad postmoderna | 302 |
| El esquema de la duplicidad social | 307 |
| La deserción de las masas | 315 |
| Visión de conjunto | 323 |
| CUATRO. ELEMENTOS DE CONTRASTE | 335 |
| Inconsistencia de la teoría del poder | 368 |
| Consideraciones finales | 380 |

APÉNDICE. ENTREVISTA A MICHEL MAFFESOLI.

401

BIBLIOGRAFÍA

416

I N T R O D U C C I Ó N

El debate sobre la postmodernidad ha sido un espacio privilegiado de reflexión sobre el mundo social contemporáneo. La amplitud de perspectivas y la intensidad de las discusiones aportan una información de fundamental interés para la sociología, particularmente debido al movimiento crítico que se desarrolla en torno al estatuto teórico de las ciencias sociales. La crisis de los paradigmas culturales de la modernidad asociada a la vertiginosa transformación de la esfera técnico-productiva ha producido un estado de desconcierto y acelerada búsqueda de orientación. Las elaboraciones teóricas y el propio concepto de postmodernidad son un reflejo de ese cambio, y un modo de caracterizar y hacer frente a las incertidumbres de la época.

En el plano del pensamiento social, las alteraciones en el ritmo de transformación del esquema civilizatorio han producido una dispersión en las interpretaciones y en los enfoques analíticos. En los años cincuenta y en los primeros sesenta era aún posible reconocer con facilidad las actitudes ortodoxas y los intentos críticos. Los centros de investigación y la grandes universidades seguían pautas relativamente estables en las orientaciones teóricas referentes a

las ciencias sociales. En Estados Unidos, predominaban la teoría de la ciencia y la filosofía lingüística, así como la sociología de Parsons, todo ello bajo la influencia de las concepciones liberal-democráticas y de los requerimientos tecnocráticos del capitalismo en auge. En Francia prevalecía la influencia del existencialismo y de la fenomenología antropológica en debate con el marxismo; las figuras de Merleau-Ponty, Kojève y Sartre, se destacaban en una activa escena intelectual. Además de la tradición durkheimiana la sociología tenía a la obra de Lévi-Strauss entre sus referencias principales. Por su parte, las instituciones alemanas, siguieron durante la posguerra la influencia norteamericana durante la posguerra para marcar distancia con la filosofía fenomenológica, y la ontología de Husserl y Heidegger. Paralelamente, al regresar del exilio, los intelectuales de la Escuela de Frankfurt continuaron el proyecto del marxismo crítico. En otros espacios, como las universidades latinoamericanas, se ponía en marcha la investigación y la enseñanza en ciencias sociales adaptando los modelos dominantes a las necesidades propias.

La revolución estudiantil de fines de los años sesenta como expresión de una crisis general de modernización influyó en el cambio de las escenas intelectuales, caracterizadas por las tradiciones nacionales. Tal impulso produjo un cuestionamiento de las distintas ortodoxias que se apoyó en la confrontación entre las diferentes corrientes teóricas y, especialmente, en el gran debate con el paradigma revolucionario del marxismo. De este modo, a fines de los años setenta, una vez que se agota la discusión con la teoría marxista, sin resolverse del todo, emerge un panorama teórico caracterizado por la pluralidad de

perspectivas y la radicalización del trabajo crítico. El triunfo de la heterodoxia se refleja en la sociología como una dispersión de caminos teóricos que pasan por la hermenéutica, la etnometodología, las concepciones sistémicas, la teoría crítica y las posiciones postestructuralistas. Esa multiplicidad de enfoques permite también una tendencia al eclecticismo, que al extenderse desestabiliza la comprensión tradicional de la sociología hasta llegar incluso a la ruptura de fronteras entre ciencia y discurso narrativo. Esta condición, que Habermas llama una nueva impenetrabilidad, es objeto del pensamiento social postmoderno identificado con la dispersión de las interpretaciones y la fragilidad de los supuestos teóricos heredados por la modernidad, principalmente el del sentido de la historia.

Las concepciones derivadas de la nueva condición coinciden en el relativismo, la importancia del contexto, la referencia al mundo vital en su pluralidad esencial, la preeminencia de la ética sobre la moral y en general, la asunción de un principio de ruptura por encima de la continuidad. Ha quedado atrás la idea de generalización en un sentido fuerte y se desarrolla un permanente cuestionamiento respecto a las estructuras normativas, al tiempo que han dejado de entenderse las pautas científicas positivas. Este conjunto de actitudes coincide además con una convergencia en la crítica al paradigma de la filosofía de la conciencia, clave de la comprensión moderna, lo que ha traído un abandono del pensamiento cartesiano para dar paso a la negación sistemática del paradigma racional.

Estos movimientos en la esfera de la teoría social corren paralelos a los procesos que han ido adquiriendo una presencia dominante en la sociedad contemporánea. Su articulación de manera crítica como impulsos a partir de los cuales se define la época presente encuentra acomodo en el propio concepto de postmodernidad. Cabría, sin embargo, advertir sobre el carácter elusivo de ese concepto que, más bien, por su ambigüedad y su utilización en los diferentes discursos que lo incorporan como punto de partida u objeto de crítica, corresponde a una noción o una formulación intuitiva sobre un conjunto de fenómenos. El planteamiento básico adscrito a esa noción es que la época moderna se está convirtiendo rápidamente en algo del pasado debido a la evolución de las sociedades postindustriales y a la ruptura de la tradición de lo nuevo. Después de la edad de la ortodoxia modernista, el mundo postmoderno se presenta como la apertura a una pluralidad de tradiciones con la misma validez, lo cual trae consigo una superabundancia de opciones, un *embarras de richesses*, como lo observa Charles Jencks.¹ En tal circunstancia lo propiamente postmoderno es la combinación selectiva de tradiciones y, por eso, el eclecticismo aparece como su signo distintivo. El postmodernismo puede entenderse como la continuación del modernismo y su trascendencia dado que la combinación de tradiciones lo dota de un doble código por medio del cual integra, supuestamente sin conflicto, la discontinuidad entre interpretaciones del mundo. En esta concepción de carácter fundamentalmente estético, la

¹ Charles Jencks, *What is post-modernism?*, Academy Editions, Londres, 1987, p. 7

postmodernidad es tanto un movimiento cultural como una época histórica, lo que hace difícil su clarificación y remite a la génesis del término.

Jencks sitúa el primer uso de la palabra postmoderno en la *Antología de la poesía española e hispanoamericana* de Federico de Onís publicada en 1934 como reacción al modernismo literario y, más tarde, por Arnold Toynbee para describir el ciclo histórico posterior al declive del capitalismo y la cristiandad y el resurgimiento de las culturas no occidentales. Corresponde, sin embargo, a Jean François Lyotard la articulación del término postmodernidad con el conjunto de transformaciones sociales y el cambio en el estatuto de conocimiento.² Su informe sobre el saber intitulado *La condición postmoderna*, es uno de los puntos de referencia obligados sobre el tema y tuvo una gran influencia en diversos dominios de las ciencias sociales y la cultura. Lyotard pone en juego, no obstante, muchas de las actitudes teóricas de la corriente postestructuralista y, de hecho, las sintetiza en una compleja visión de la época. Los temas del postestructuralismo, principalmente de la deconstrucción derridiana, se trasminan a la esfera del arte y la literatura, y coinciden con procesos ya en marcha en esos ámbitos. Así, Ihab Hassan puede poner en relación las ideas de experimentalismo en las artes, la ultratecnología en la arquitectura, las novelas de William Burroughs y los conceptos de anarquía, silencio, discontinuidad, indeterminación e inmanencia.³ La

² Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984

³ Ihab Hassan, "The question of postmodernism", en Harry R. Garvin ed., *Romanticism, Modernism, Postmodernism*, Bucknell University Press, Londres, 1980, p. 117-126

literatura y la crítica literaria reflejan también los motivos postmodernistas, parte de la atmósfera de la época, integrando los juegos de la ironía, la parodia y el pastiche. Los novelistas postmodernos (DeLillo, Pynchon) reaccionan contra la estética del modernismo rechazando las distinciones establecidas entre cultura elitista y popular, entre el discurso con ilación y el producido aleatoriamente, entre autenticidad e imitación, hasta llegar a ser prácticamente ininteligibles.⁴ La crítica literaria sigue el impulso del deconstruccionismo y la idea de la muerte del autor sustituyendo la autoridad del escritor por la democracia de los lectores. El eclipse del Logos pone fin a la idea de un intérprete privilegiado, liberando las interpretaciones, aunque esto trae consigo la ampliación de un criticismo teorista en el medio de lo que Steiner define altivamente como "la ciudad secundaria".⁵ Buena parte del debate sobre la postmodernidad ha tenido como campo a la arquitectura y las artes visuales. Jencks define la arquitectura postmoderna a partir del modelo de doble código como la combinación de técnicas modernas con "algo más" a fin de lograr la comunicación del arquitecto con el público y una minoría enterada, principalmente otros arquitectos.⁶ De esa combinación surge un lenguaje híbrido que pone el acento en la parodia, la ironía, la complejidad y el eclecticismo: las citas del pasado. El motivo principal de esa arquitectura es el

⁴ Pearl K. Bell, "La narrativa, ay, en la era postmoderna", *Vuelta* 214, septiembre de 1994

⁵ George Steiner, *Real presences*. The University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 51 ss.

⁶ Charles Jenks, *What is post-modernism?*, op.cit. p. 14

fracaso de la arquitectura moderna en su intento de ser consistente con la ideología del progreso. El modernismo falló no sólo en lo que elocuentemente muestran los complejos de habitación masiva, sino también al no poder establecer una comunicación con los usuarios. Por tanto, el postmodernismo arquitectónico tiene la pretensión de comunicarse en diferentes niveles a la vez. Aldo Rossi, Robert Venturi, James Stirling o Charles Moore, utilizan signos populares y elitistas en sus obras con la finalidad de reflejar el pluralismo de la vida urbana. Mientras que los modernistas y modernistas tardíos tienden a enfatizar las soluciones técnicas y económicas, los postmodernistas ponen mayor atención en los elementos contextuales y en las adiciones culturales que forman parte de sus trabajos. Las reacciones al postmodernismo arquitectónico se han caracterizado por su dureza. Incluso si se olvidan las acusaciones de neofascismo, las críticas racionalistas no perdonan lo que se entiende como complacencia con el mercado y el poder. Así, por ejemplo, Habermas rechaza los esfuerzos por separar forma y función, y el neoconservadurismo que mezcla el culto de lo autóctono y la adoración por lo superficial, eliminando el potencial racional de la modernidad cultural.⁷ En el terreno de las artes, el paso del modernismo al postmodernismo es sumamente complejo, dada la intersección de las tradiciones vanguardistas y transvanguardistas en el cuestionamiento de los paradigmas modernos. No obstante, puede localizarse hacia finales de los años setenta la confluencia de actitudes estéticas centradas más en la alegoría que en

⁷ Jürgen Habermas, "Arquitectura moderna y postmoderna", Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 28

la creación como la academia ficticia de Mariani que parodia la *pittura colta* del siglo XVIII tardío. El postmodernismo pictórico se inclina hacia el contenido y el tema, en contraste con la autonomización estética de los medios de expresión propios del modernismo. El "retorno a la pintura" de los años ochenta se quiere complejo y manierista, y constantemente se remite a los discursos literarios y a los mitos. La posición de los artistas postmodernos respecto a la conciencia del tiempo es ambigua; no se pretende la destrucción de las formas modernas ni el retorno al pasado, sino la coexistencia de estilos y el "descripamiento" de la oposición tradición-modernidad, así como la desestabilización de los compromisos rígidos con la figuración o la abstracción. Se trata de un relajamiento del espacio artístico desdeñoso de la actitud vanguardista que, pese a su crítica a la modernidad, continuaba siendo parte de un marco disciplinario y progresista. Por lo tanto, se sustituye la exclusión por la inclusión, se legitiman todos los estilos y todas las épocas, todo es fuente de inspiración y se procura que los juegos de combinaciones aumenten indefinidamente. Tal actitud es la que Lyotard critica asimilándola al kitsch y a lo barroco para exigir un retorno a la estética de lo sublime.

Desde la perspectiva de la postmodernidad, el arte no es ya una anticipación de lo por venir, sino que, más bien, intenta alcanzar a la sociedad. La sociedad habría cambiado más de prisa que la vanguardia, así, un arte suavizado se adaptaría a las cualidades de una sociedad más flexible y dinámica que la dominada por los imperativos de la modernidad. La sociedad postmoderna estaría abierta a un orden simbólico del tipo que provee la religión, pero

completamente secularizado como lo revelaría la fragmentación de la esfera estética y la diseminación del arte en todos los niveles de la actividad social. El modernismo era una fase de creación revolucionaria de artistas en ruptura, el postmodernismo sería una fase de expresión libre y abierta para todos.⁸ Tal estado de gracia que podría entenderse como una transcripción de la utopía marxiana adviene por la vía paradójica del desarrollo del potencial técnico-científico moderno.

El mundo postindustrial, unido por las tecnologías de lo instantáneo, es el espacio de un salto cualitativo en el esquema de la producción industrial y los mecanismos de consumo, así como los paradigmas de comunicación. Asociada a la informatización de la sociedad, una serie de cambios tiene lugar en el orden productivo, fundamentalmente la reducción del trabajo industrial con respecto a las actividades vinculadas a los servicios, la administración y la comunicación. En tanto que la edad moderna dependía de la producción en masa de objetos mediante el proceso industrial, la sociedad postmoderna tiene como núcleo estratégico la producción de ideas y de imágenes. El cambio revolucionario es el notable incremento en la producción y consumo de la información que lleva a Charles Jencks a jugar con el término "cognitariado", nueva paraclase en crecimiento que se distinguiría de la vieja clase obrera tanto por su capacidad para entender los cambios, como por su dispersión en especializaciones y estratos. La rearticulación productiva y consuntiva se debe

⁸ Gilles Lipotevsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 125

también en gran parte a la integración de una red de comunicación global basada en todas las tecnologías que permiten la transmisión de la información y de las imágenes en tiempo real, hasta llegar a ese estado de confusión e indiferencia criticado por Baudrillard.⁹

El sistema económico es el principal beneficiario de esa circulación de informaciones que hace posible la coordinación de procesos productivos y la integración de mercados en gran escala; pero también ocurre una aceleración de los flujos monetarios y financieros, lo que da su carácter centralmente especulativo a la economía de fin de siglo. Las transformaciones tecnológicas y organizativas del sistema económico han producido una alteración en las relaciones productivas y en el modelo industrial. Con el paso de la producción de equipo pesado como eje económico a las industrias basadas en la información, incluida la genética, cambian el esquema de distribución de funciones y los patrones de monopolización. La información en tanto que flujo continuo no puede ser monopolizada por un tiempo indefinido, como lo demuestra la rápida difusión de los conocimientos tecnológicos. Al mismo tiempo, a diferencia de los objetos industriales, la información no sufre un decremento al ser utilizada, sino, por el contrario, se multiplica al difundirse y amplía los círculos de decisión. A partir de este factor se genera una circunstancia más compleja que la definida por las nociones tradicionales del capitalismo y el esquema de división de clases. Respecto a las relaciones globales

⁹ Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Galilée, 1992, Paris, p. 83 ss

del sistema económico potenciado por las nuevas tecnologías, se desdibuja la división entre lo local y lo mundial bajo la perspectiva de un solo gran mercado.

Sin embargo, ni la transformación interna de las estructuras productivas, ni la rearticulación a escala planetaria del sistema económico tienen como significado la alteración de las dinámicas de exclusión propias del capitalismo. Esta condición inocultable es la que provoca la difuminación del tema en las descripciones del mundo contemporáneo o, en definitiva, la aceptación de ese estado de cosas como condición natural e insuperable que expresa el escepticismo postmoderno, sobre todo después de 1989. El juego de espejos de este tipo de crítica social llega incluso a otorgar a los subdesarrollados el privilegio de no compartir el drama de la catástrofe construida que representa la sociedad del exceso y la saturación. Por tanto, alentar la esperanza evolucionista de los pobres según la ilusión objetiva del progreso es un absurdo criminal.¹⁰ Este tipo de formulaciones cargadas de ironía conjuntan la crítica más aguda con el espíritu abiertamente cínico de una época marcada por la indiferencia ante la mutilación del cuerpo social.¹¹

En tal circunstancia, se explica la desaparición de la vanguardia, incluso la artística, en el sentido moderno tradicional, ya que no hay ninguna posición que conquistar, no existe un grupo o movimiento con un proyecto totalizador ni tampoco un enemigo coherente al que enfrentar. No hay lugar

¹⁰ Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, op.cit., p. 104

¹¹ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995, p. 39

para la escatología revolucionaria. En su lugar se amplía la privatización, la erosión de las identidades sociales, el abandono ideológico y político, así como la desestabilización de las personalidades, figuras todas de un nuevo proceso de individualización. La postmodernidad es una ruptura con la fase inaugural de las sociedades modernas, a la vez democráticas y disciplinarias, que implica una mutación sociológica global en curso articulada como respuesta a la socialización disciplinaria a partir de nuevos comportamientos.¹² El nuevo proceso de individualización desplaza el ideal moderno de subordinación de lo individual a las relaciones sociales colectivas, convirtiéndose así en proceso de personalización. En torno a esta transformación se establecen nuevos fines y legitimidades sociales entre los que destacan los valores hedonistas, el respeto por las diferencias, el culto a la liberación personal y a la expresión libre. Priva entonces una distinta significación de autonomía que deja atrás el modelo universalista de individuo propio de la edad democrática. El salto adelante de la lógica individualista hace que el derecho a la libertad, en teoría ilimitado, pero hasta ahora circunscrito a las esferas de la economía, la política y el saber se instale en las costumbres y en lo cotidiano. La elección de la existencia de cada uno se entiende como el hecho social más significativo de la época contemporánea y la aspiración básica que la legitima. Mediante el proceso de personalización cobran una importancia cada vez mayor los mundos de vida, lo que trae consigo el retroceso concomitante de los procesos disciplinarios y un cambio de rumbo histórico en los objetivos y modalidades de la socialización. En

¹² Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, op.cit. p. 6

la sociedad postmoderna surgen dispositivos abiertos y plurales por debajo de la indiferencia de masa y el sentimiento de reiteración y estancamiento correspondiente a la falta de entusiasmo por cualquier ideología política.

No deja de ser significativo que el surgimiento del individualismo transpolítico se sitúe en la coyuntura de mayo de 1968. La revuelta estudiantil y obrera que influyó de manera determinante en el cambio de actitudes sociales y teóricas ha sido principalmente analizado en su dimensión explícita como movimiento contra la privatización de la vida, la sociedad de consumo y la burocratización. Sin embargo, vista desde una perspectiva postmoderna, esa rebelión puede ser entendida como el eslabón entre dos edades de la historia del individualismo democrático.¹³ El espíritu de mayo de 1968 ejemplificaría el impulso a la afirmación de los principios individualistas dentro de la estructura de la acción colectiva detrás de las demandas antiburocráticas, antijerárquicas y antiautoritarias. La prohibición de prohibir, la santificación de la espontaneidad y la imaginación tenían un carácter neoliberal -más allá del trotskismo y el maoísmo facciosos- que permanecía fiel al ethos disciplinario de los partidos de izquierda. Esa revolución "suave" sin muertes, ortodoxias ni purgas, tuvo como signo general no el individualismo pequeño-burgués, sino el individualismo transpolítico, en el que lo público y lo existencial, lo público y lo privado, lo ideológico y lo poético estuvieron inextricablemente mezclados. Sin embargo, la

¹³ Gilles Lipovetsky, "May '68, or the Rise of Transpolitical Individualism" en Mark Lilla, ed. *New French Thought*. Political Philosophy, Princeton University Press, New Jersey, 1994, p. 212-220

revuelta retomó algunos de los rasgos de la sociedad de consumo. Al enfatizar la permisividad, el humor y la diversión, el espíritu de mayo de 1968 estaba moldeado por aquello que se denunciaba en términos políticos. La paradoja del movimiento es que dependía de la euforia de la edad del consumo: hedonismo de masa, tiempo libre, incremento de elecciones posibilitado por la abundancia económica y legitimación de la necesidad de felicidad y autonomía personal. Tras la aparente oposición a las necesidades creadas por el capitalismo, en realidad se reconocía la dinámica propia del sometimiento del consumo a las necesidades del capitalismo avanzado. El movimiento del 68 se entiende entonces como una parodia de la época revolucionaria que no anunciaba la reestructuración de la sociedad en el sentido previsto por Marx, sino que, más bien, auguraba la victoria del individualismo y de la privatización de la esfera social. La etapa posterior a la revolución estudiantil es la del consumo que ha digerido la crítica a la opulencia y la de la personalización. De allí el paso a una cultura postmoderna que tiene entre algunos de sus rasgos la búsqueda de la calidad de vida, la sensibilidad ecologista, el abandono de los grandes sistemas de sentido, la apertura a la participación y la expresión, la refuncionalización de la moda y de manera particularmente importante, la rehabilitación de lo local, de lo regional y de prácticas y creencias tradicionales. Esta cultura se asienta en un individualismo que pese al repliegue al mundo privado no implica una independencia soberana asocial, sino en ramificaciones y vínculos colectivos formados a partir de intereses diferenciados, solidaridad de

microgrupo y participación en redes de diversos tipos de acuerdo con el paradigma de la información.

Las descripciones y desarrollos críticos sobre la postmodernidad han llegado a definir muchos de los núcleos del complejo sociocultural contemporáneo haciendo uso tanto de herramientas de carácter tanto narrativo como teórico. No en todos los casos se logran distinguir fenómenos verdaderamente significativos en términos de un cambio cultural en curso, toda vez que con frecuencia se cae en idealizaciones exageradas de algunos procesos o actitudes que sólo confirman características bien conocidas de la sociedad moderna. Del mismo modo, llega a hacerse patente bien la falta de distanciamiento respecto a los objetos que quieren describirse, o, por el contrario, la pretensión de contar con una perspectiva fuera del mundo. De allí las irritantes, aunque en ocasiones esclarecedoras, inversiones sobre la concepción de los derechos humanos de los últimos ensayos de Baudrillard y los problemáticos análisis del racismo hechos por Derrida¹⁴, entre otras muestras de una obsesión por impugnar el progresismo moderno. Sin embargo, gracias a la serie de trabajos dedicados a explorar las transformaciones sociales contemporáneas es posible el debate sobre la concepción del tiempo presente bien como anárquico fin de la historia, continuidad de un proyecto racional o una época de transición hacia una incierta y ecléctica modernidad alternativa. Lo que resulta peculiar en este debate es que cada una de las distintas posiciones

¹⁴ cfr. Roy Boyne, Foucault and Derrida. The other side of reason, Unwin Hyman, Londres, 1990, p. 152 ss.

encuentran puntos de afirmación en los procesos con que se identifica a la sociedad actual, revelándose así la pluralidad esencial reconocida como rasgo de la época. Quienes han puesto el acento en los aspectos donde se expresan los límites de la modernidad han desdibujado la frontera del futuro posible para concentrarse en la inmanencia del presente. Al mismo tiempo, plantean una conexión entre lo actual y lo pasado a partir de la pervivencia y resurgimiento de formas premodernas en el seno de la sociedad contemporánea. Contigüidad de mundos de vida y ruptura de la secuencia tritemporal que eleva el plano del presente; atención a la cotidianidad y reintegración en su diferencia de las ruinas de las civilizaciones no occidentales. También desdibujamiento de la distinción entre los impulsos del mercado y las necesidades individuales y colectivas, lo que desde la perspectiva racionalista implicaría la confusión entre sistema económico e integración sociocultural. Las aproximaciones postmodernas al mundo actual corresponden tanto a pretensiones analíticas preocupadas por fundamentar su científicidad, como a posiciones abiertamente irónicas apoyadas en el talento literario y los usos retóricos. Su lectura exige compenetración y paciencia dada la inclinación, compartida por muchos de sus autores, a las argumentaciones vertiginosas y a la derivación de conclusiones sorprendentes, aunque, casi siempre, estimulantes.

El pensamiento postmoderno está formado por la amalgama de múltiples tradiciones críticas y conservadoras surgidas de la modernidad cultural, particularmente en el ámbito de la filosofía y la estética contemporánea. El proceso crítico desarrollado en torno a esas tradiciones y la

elaboración de posiciones teóricas sumamente diferenciadas, conduce a la difracción de líneas de análisis que sólo comparten una actitud general de ruptura con el discurso de la Ilustración. Ninguna figura particular del pensamiento postmoderno expresa todas sus dimensiones. Los propios autores identificados con los temas de la postmodernidad tendrían grandes dificultades para aceptar la mayoría de las argumentaciones propuestas por sus contemporáneos. No obstante, existe lo que Martin Jay define como un discurso en torno al cual se forman las actitudes de un conjunto de intelectuales con intereses teóricos extremadamente diversos.¹⁵ La referencia básica de ese discurso es la reflexión sobre las condiciones de la existencia en el mundo industrial tardío a partir de las intuiciones filosóficas de Nietzsche y Heidegger.

La crítica heideggeriana del humanismo y el anuncio nietzscheano del nihilismo consumado son los puntos de partida para una crítica filosófica que adopta la forma de una deconstrucción/reconstrucción del pensamiento metafísico. Paralelamente, se desarrolla una atención particular a los discursos de las artes, de la crítica literaria, del psicoanálisis y de la sociología. La conexión entre Nietzsche, Heidegger y el postmodernismo es la afinidad con el proyecto de distanciamiento radical del nihilismo y la hermenéutica con respecto al pensamiento europeo. Se comparte también la idea de que es imposible una superación crítica de la metafísica porque esto significaría

¹⁵ Martin Jay, *Downcast eyes. The denigration of vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley, 1994, p.16

permanecer presos en la lógica del desarrollo propia de ese pensamiento.¹⁶ A partir de esas concepciones la modernidad se caracteriza como un fenómeno dominado por la idea de la historia de la razón, entendida como una progresiva "iluminación" que se desarrolla sobre la base de un proceso de apropiación y reapropiación de los fundamentos. Asimismo es parte de la metafísica occidental la idea de superación con la que se concibe el curso del pensamiento como desarrollo progresivo en el que lo nuevo se considera valioso en sí mismo en virtud de la recuperación y la apropiación del fundamento o, en otras palabras, el origen. La noción de fundamento y el pensamiento como base y acceso al fundamento son criticadas por Nietzsche y Heidegger, por lo cual no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero. Esta actitud filosófica es la más influyente en el pensamiento de la postmodernidad que se asume como una despedida de los paradigmas cognoscitivos, políticos y estéticos pertenecientes a la era ilustrada. Tal posición es difícil e inestable, pero es aceptada como terreno para erigir conceptualizaciones conscientes de su precariedad y en consonancia con los fenómenos que distinguen a la vida social contemporánea. El pensamiento postmoderno incorpora también una idea de historia centrada en la disolución de la categoría de lo nuevo y experiencia del sinsentido histórico o fin de la historicidad. La idea de la historia como proceso unitario se disuelve a medida en que se instauran condiciones, principalmente técnicas, de inmovilidad en el acontecer caracterizadas como posthistóricas. La

¹⁶ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, México, 1985, p. 10

elaboración teórica de esa imagen de la historia corresponde igualmente a Nietzsche y a Heidegger (idea del eterno retorno, tesis sobre la no historicidad del mundo técnico). Cabe advertir que, no obstante, una de las nociones más utilizadas: el progreso como *routine*, se debe a Arnold Gehlen y que la concepción histórica del postmodernismo está, asimismo, influida por las Tesis de filosofía de la historia formuladas por Walter Benjamin a partir de una actitud política completamente distinta. La ausencia de una historia unitaria, portadora de la esencia humana y la existencia de diversos modos de reconstrucción del pasado en la conciencia tendrán clara resonancia en los conceptos foucaultianos de episteme y diagrama. Otro rasgo más de este discurso es el apoyo que pretende encontrar en la experiencia estética y retórica para llegar a una concepción no metafísica del mundo. Con este recurso procura escapar al modelo positivo del saber científico, evitando, al mismo tiempo, caer en el subjetivismo y en el simple reconocimiento del sentido común.¹⁷ Por esta vía se intenta observar de una manera nueva el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las formas simbólicas, hasta llegar incluso a una glorificación de los simulacros, posición que comparten Deleuze y Baudrillard, entre otros.

El estructuralismo representa una salida al pensamiento antimetafísico de la problemática heideggeriana vinculada a la idea de un destino del Ser inaccesible para el pensamiento, sustraído a toda prueba y en contradicción

¹⁷ cfr. Michel Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris, 1990, p.21 ss

entre sus connotaciones religiosas y las premisas antiteológicas de las que partía el proyecto hermenéutico. La lingüística y la antropología estructurales ofrecen a quienes se plantean la subversión de la filosofía occidental las herramientas científicas para desplazar la idea de sujeto trascendental. Los postestructuralistas como corriente en ruptura con los presupuestos cognoscitivos de la modernidad toman la idea de que la lengua, el texto y el mito se hablan a sí mismos, lo que excluye la posibilidad de pensar al sujeto hablando o transmitiendo los mitos como el autor de la estructura lingüística o mítica. La concepción según la cual el hombre es estructurado por la propia estructura niega un aspecto fundamental de la metafísica moderna y contradice la premisa de un origen de la estructura fundado en el sujeto trascendental. Las concepciones de Saussure y Lévi-Strauss serán el punto de partida y el objeto de crítica del postestructuralismo a lo largo de todo su desarrollo como una amplia corriente que, sin embargo, carece de una identidad fuerte. Resulta quizá demasiado arriesgado dar por muertos al estructuralismo y el postestructuralismo como tradiciones de pensamiento, a la manera de Giddens¹⁸, cuando sigue siendo punto de referencia para múltiples campos teóricos y culturales. Aportaciones como la incorporación de la dimensión temporal en el centro de los análisis, el concepto de estructuración que permite superar la distinción entre sincronía y diacronía, la naturaleza relacional de las totalidades, el descentramiento del sujeto y una gran variedad de elementos

¹⁸ Anthony Giddens, "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura" en *La Teoría Social Hoy*, Alianza Editorial, México, 1991, p. 254-287

vinculados a la teoría foucaultiana del poder son sólo ejemplos del alcance de esas concepciones.

En el contexto en el que se desarrolla la presente investigación, el postestructuralismo es la base de comprensión para los desarrollos teóricos que permiten advertir la existencia de una filosofía social y una sociología de la postmodernidad. El enfoque se encuentra acotado a la tradición francesa porque en ella se conforma el núcleo más influyente del postmodernismo teórico. Por tal razón se recurre al antecedente del estructuralismo clásico y se analiza la crítica llevada a cabo por Derrida y Foucault a las posiciones de Saussure y Lévi-Strauss. A partir de esa base se hace posible la presentación de las ideas sobre la posmodernidad de Lyotard y Baudrillard para, finalmente, exponer el pensamiento de Michel Maffesoli al que puede considerarse como el esfuerzo más sistemático por establecer una sociología postmoderna. La intención básica de esta exploración del pensamiento francés contemporáneo en el campo de la filosofía y la sociología es mostrar la forma en que se desarrolla una experiencia de análisis y conceptualización de la complejidad social propia de la presente situación histórica. Al mismo tiempo, se plantea la intervención de los autores postmodernos como parte de un debate sumamente amplio sobre las características sociales y culturales de la época presente. En este sentido resulta de gran importancia el trabajo crítico de Jürgen Habermas sobre el pensamiento postmetafísico y las ideas que se generan de esa confrontación. La pretensión del estudio no es llevar a cabo una investigación monotemática como la que realiza Martin Jay de manera erudita en su libro sobre la denigración de la visión en el

pensamiento francés del siglo XX, sino, más bien, mostrar la riqueza de enfoques y propuestas, como un pretexto (con y sin guión intermedio) para entender los avatares de la teoría y reconocer algunos rasgos de la sociedad actual.

U N O

PRIMER ITINERARIO

El postestructuralismo es un movimiento que surge alrededor de 1968 en oposición a la enseñanza dominante en filosofía y letras. Su localización original se da en algunas instituciones académicas francesas, principalmente el Collège de France, la École pratique des hautes études y la ex universidad de Vincennes. En ellos llega a adquirir importancia, pese a algunos ataques de la política cultural oficial.

Como nueva corriente intelectual, el postestructuralismo fue en sus inicios y durante mucho tiempo un movimiento marginal, pero adquirió una relativa notoriedad a partir de las obras de sus más destacados representantes. Las ideas presentadas por una serie de autores que polemizaban con los enfoques tradicionales en filosofía y ciencias sociales fueron en un principio relegadas por los centros de poder cultural, pero paulatinamente pasaron a constituir una referencia obligada en las discusiones sobre la civilización contemporánea. El postestructuralismo se ha confirmado como el más importante movimiento

intelectual de Francia durante las últimas décadas y ha obtenido una gran atención en el extranjero, particularmente en Estados Unidos¹.

Como corriente filosófica y literaria actual el postestructuralismo se plantea los problemas propios de la cultura y la sociedad contemporáneas, pero lo hace por medio de un amplio análisis sobre el fin o la clausura del pensamiento occidental y del espíritu que lo caracteriza: la muerte de la metafísica. De acuerdo con este punto de partida, los interlocutores constantes del postestructuralismo son Hegel y, sobre todo, Nietzsche, aún cuando su presencia no sea siempre evidente.

La muerte de la metafísica es el concepto sustancial en torno al que se desarrolla la interpretación postestructuralista del mundo. La muerte de Dios anunciada por Nietzsche incluye la caída de todo el sistema de interpretación, de fundación de sentido y de consolación. Se ha perdido el punto común de las respuestas dadas por el hombre para satisfacer su necesidad de sentido: la certeza de un mundo suprasensible. Su muerte significa para Nietzsche que la filosofía occidental, como platonismo y cristianismo, ha llegado a su término, que sus reservas de interpretación y de fundación están agotadas y que el valor supremo de su existencia revela ser tan sólo un vacío. En este sentido, habla Nietzsche de la desvalorización de los valores.

El final de la metafísica es un producto de la Ilustración que plantea el dominio de la naturaleza y la autoliberación del sujeto. El obscurecimiento del

¹ Frank Manfred, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Les éditions du Cerf, 1989, Paris.

sentido en Occidente ocurre porque se transforman la certezas de la simple creencia en certezas del saber. La ilustración de los presupuestos teológicos del pensamiento conduce a la destrucción del mundo suprasensible en todas sus formas: como valor supremo, creación divina del mundo, substancia absoluta, espíritu absoluto, unidad de sentido y de comunicación. El neoestructuralismo añade también al sujeto de la técnica moderna que se afirma en las ciencias de la naturaleza. Con el examen racional de todo lo que estaba en la idea de Dios, el pensamiento occidental desemboca en la sola confirmación de la nada. Es el momento del nihilismo.

La especificidad del advenimiento de las luces, que Nietzsche llama nihilismo, está en que la muerte definitiva de Dios no significa sólo la superación de una época, la de la superstición, sino de la metafísica como forma de pensamiento. Es superada así una interpretación del ser en la que se inscriben las respuestas occidentales a la cuestión del sentido del ser. La destrucción de ese mundo coherente unido por el pensamiento metafísico culmina en una desorientación nueva, diferente de la que afectaba a la Antigüedad en extinción, antes del inicio de la era cristiana. Sin embargo, el sentido del ser, la comprensión global del mundo, no fue nulificada; un concepto fundador de sentido fue simplemente reemplazado por otro. La razón tomó el relevo de Dios.

La razón conservó un contenido teológico al mantener un saber especulativo en el que pervive una metafísica de la verdad. En la era del nihilismo, en contraste, el bastión del saber supremo, garantía de la confianza en el mundo es

también demolido como consecuencia del propio avance de la Ilustración. La muerte de la metafísica, de la certeza en un mundo suprasensible, de un valor supremo y legitimador, da nacimiento a una situación que el postestructuralismo se complace en llamar postmoderna. La condición postmoderna, como la denomina Lyotard en un texto central del postestructuralismo, expresa la situación espiritual de la época presente, a la vez que representa una toma de posición intelectual frente a la cultura contemporánea.

En el intento por definir el postestructuralismo no sólo es necesario tomar en cuenta su estrecha relación con el esquema de pensamiento nietzscheano, sino también la perspectiva de la historia que de él se deriva. El peculiar concepto de postmodernidad marca al postestructuralismo como un pensamiento de la "clausura" de la modernidad, si con modernidad se designa a la época de la revolución copernicana. La postmodernidad es una condición posterior a la muerte de la metafísica, consecuencia imprevista de la Ilustración que ha roto las bases de su propia legitimidad al poner en cuestión los fundamentos de las cosas establecidas sin justificación. La filosofía, pero también la sociedad burguesa, se encuentran entonces expuestas al problema de su legitimidad. La ausencia de valores sólidos, antes proporcionados por la creencia religiosa o por la confianza en los desarrollos teóricos y las prácticas de la razón, hacen difícil ese proceso de justificación.

Para la crítica de la Ilustración, la postmodernidad, exiliada en el futuro por Nietzsche, se manifiesta después de ese periodo oscuro del siglo XX determinado por la aparición de los fascismos en la política europea. En todo caso, el postestructuralismo sólo aparece como movimiento teórico después de los acontecimientos de 1968. La revolución fallida asociada a ese año marca un punto de inflexión teorizado bajo el concepto de postmodernidad, en estrecha conexión con una crítica al estructuralismo. Surge entonces un pensamiento influido por el nihilismo que pretende reflejar una realidad transformada en virtud del triunfo de la civilización técnica.

En suma, el postestructuralismo se comprende a sí mismo como un pensamiento posterior a la clausura de la metafísica y, a la vez, como un ensayo teórico posterior al estructuralismo. Como expresión filosófica y cultural aún en proceso, el neoestructuralismo carece de definiciones cerradas y sólo se identifica mediante sus relaciones con sus puntos de orientación teóricos, el nihilismo filosófico y, de manera central, el estructuralismo clásico de Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Tzvetan Todorov y Roland Barthes, con el que mantiene un vínculo interno a través de la crítica. Sobre esas bases, el postestructuralismo radicaliza y trastoca al estructuralismo etnolingüístico que le precede y que se consideraba principalmente una metodología de las ciencias humanas y no un movimiento filosófico.

Al asumirse como parte de un movimiento de superación de la metafísica, la perspectiva postestructuralista se enlaza con toda una corriente teórico-

filosófica que reflexiona sobre la modernidad y se confronta con ella; entre sus representantes se encuentran Heidegger, Freud y, muy influido por ellos, Georges Bataille. De este modo, los autores postestructuralistas franceses entran en relación con el pensamiento filosófico alemán y el de sus intérpretes, por una suerte de desvío histórico, en parte provocado por la discontinuidad que resulta de la catástrofe del Tercer Reich. En tanto que en Alemania los teóricos de la posguerra se alejaban progresivamente de Heidegger y Nietzsche, los "nuevos franceses" retomaban la crítica alemana a la metafísica².

El peso de la obra de Heidegger y Freud en la configuración de una corriente postestructuralista es determinante. Heidegger, tomando como referencia a Hegel y a Nietzsche, intenta superar la metafísica a nombre de un ser cuya esencia es inaprehensible enteramente por el conocimiento teórico; Freud, por una razón estructural análoga, recurre al inconsciente como elemento que ningún trabajo del concepto sabría poner claramente a la luz. Esclarecer, aprehender conceptualmente, explicar, tales son los objetivos específicos de lo que el postestructuralismo considera como la episteme europea ya superada. El saber posmoderno como superación de la metafísica no puede tener más la forma del idealismo platónico, de la fe cristiana, de la conciencia de sí hegeliana, ni tampoco la forma del saber que presenta el estructuralismo clásico.

²Cfr. Françoise Dosse, *Histoire de structuralisme*, T.I. Le Champ du Signe, 1943-1966. Editions de la Découverte, Paris, 1991, p. 440-457

El concepto de estructura se desarrolla a través de cierta lectura del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure³. En ese texto se plantea la existencia de un sistema de la lengua que designa un principio de orden en torno al cual se articula el tesoro de las palabras. El reconocimiento de ese orden hace posible el análisis de la lengua y su dominio, lo que se lleva a cabo por medio de actos de diferenciación y de relación. Todos los materiales de expresión que hacen a un signo audible o visible deben poder distinguirse de manera unívoca los unos de los otros. El universo lingüístico es tanto más rico, es decir más diferenciado, de acuerdo con la capacidad de distinguir términos oponiendo unos con respecto a otros. Esto, de acuerdo con Saussure, sólo es posible del lado del significante y no del significado del signo. Los significados son amorfos, inaprehensibles, puramente mentales y sin contornos precisos. Esto explica por qué no es posible distinguir las significaciones sino a través de sus manifestaciones materiales, de sus significantes.

La delimitación no es, sin embargo, más que uno de los aspectos del sistema de la lengua. Una vez descompuestos en sus elementos más pequeños, los signos lingüísticos deben ser recompuestos en morfemas, palabras, sintagmas, frases y finalmente en textos o imágenes lingüísticas del mundo. Es posible dar así una primera definición de estructura. Una estructura es un sistema de parejas compuestas de una significación y de una expresión, es decir, de un significado y un significante, de suerte que a cada significante corresponde un solo

³François Dosse, *op.cit.*, p. 65-74

significado conforme a una regla estable y constante que hace posible tanto la distinción de los signos como su combinación.

La imagen del cristal evocada por el estructuralismo sigue siendo la más clara para captar plásticamente su idea central. Las moléculas del cristal se distinguen y se ligan de acuerdo con leyes de formación rigurosas. La formulación de esas leyes equivaldría a la estructura de ese cristal⁴. En un cristal, las partes no son sólo distintas unas de otras, sino que en condiciones constantes se encuentran condenadas a mantener su lugar. En otros términos, no pueden ni dispersarse, ni entrar en una relación indecisa que impediría el control de su localización y, por tanto, su uso.

El postestructuralismo se apoya en el pensamiento estructural e introduce en el debate el concepto de lo "incontrolable". Con ello se objeta el control (Deleuze, Derrida, Lyotard) que determina el juego de lenguaje de la racionalidad, es decir, de la metafísica. La metafísica no sólo permite orientar la existencia, sino que garantiza y ejerce esa orientación bajo la forma del dominio. El orden reina en el cosmos metafísico en la medida en que las leyes del espíritu humano dominan las formas de la materia, por ejemplo, la naturaleza. La naturaleza y la materialidad sólo son concebidas en tanto que objetos o campos de aplicación de una disponibilidad racional.

Para los críticos de la filosofía occidental, el estructuralismo se mantiene exterior a la metafísica en la medida en que no comparte uno de sus

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, 1974, París, p. 254.

presupuestos esenciales: que el mundo sensible es un reflejo, una expresión o simplemente el campo de aplicación del mundo suprasensible. Las leyes científicas de la naturaleza son un ejercicio de poder, un dominio espiritual que impone su fórmula a la naturaleza. Detrás de la neutralidad axiológica de la *theoria* se perfila la voluntad de poder, una voluntad de dominación. El pensamiento de Heidegger es retomado por el postestructuralismo porque subraya este aspecto oculto de la vieja metafísica idealista compartida por la voluntad de dominio de la naturaleza de la técnica moderna. En su interpretación, la historia de la metafísica es la de una toma de poder progresivo de la subjetividad que culmina en la dominación del mundo por la técnica. La estrategia consistente en hacer pasar la realidad por un producto o un reflejo material del mundo de las ideas se impone finalmente con el advenimiento de la ciencia como esquema básico de la razón. La realidad pasa a ser entonces la representación de una cosa no sensible, del mundo del pensamiento, los axiomas, fórmulas, conceptos y leyes que Hegel define como parte del mundo suprasensible⁹.

El estructuralismo rompe con esa hipótesis, aún metafísica, al remitir el análisis al campo más restringido de la teoría de los signos. En la tradición metafísica el aspecto fónico del signo es la representación de su aspecto no sensible, espiritual, de su significación. Se considera a la palabra como una reproducción del proceso psíquico y del pensamiento. La tesis de Saussure según

⁹ Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. Jean Hippolite, Paris, 1975, p. 131.

la cual la significación del signo es un efecto de la articulación del material de expresión revierte esa concepción. No hay, en principio, un mundo de estados psíquicos o cognitivos que sería reproducido en un mundo de símbolos. Al contrario, el mundo no sensible de los pensamientos es el resultado de diferenciaciones y de vínculos en el campo sensible de lo fónico.

Pese a tal ruptura, el estructuralismo no deja de ser metafísico, aunque en virtud de otro presupuesto: en la medida en que intenta descubrir los principios de orden y las regularidades universales a partir de los cuales el conocimiento permite el dominio técnico y científico del mundo social. Así, el interés de conocimiento del estructuralismo permanece ligado al sentido de la teoría occidental que es mantener la disponibilidad de la naturaleza. Aún en la ausencia de un sujeto que forja y transforma las leyes, el estructuralismo sigue siendo una empresa metafísica tradicional.

Los postestructuralistas franceses procuran por su parte liberarse de la influencia del pensamiento metafísico. Para Jean François Lyotard, por ejemplo, el estructuralismo sigue siendo moderno y, por tanto, para cumplir con la exigencia histórica de la condición postmoderna es preciso romper con él, conservando algunas de sus premisas. La ofensiva de la empresa postmoderna contra la modernidad se enfrenta a los conceptos metafísicos del dominio y del sistema. Este es el común denominador de pensadores tan diferentes como Lacan, Derrida, Deleuze, Lyotard, Kristeva y Baudrillard. El impulso común antisistémico y antimetafísico remite a la coyuntura abierta por el movimiento

de 1968 porque en esa época se rompe con los vínculos que unían a los nuevos teóricos franceses con el estructuralismo.

Existe una cierta energía revolucionaria en la anarquía de los postestructuralistas. En la lucha contra las fuerzas del orden, la conservación del sistema y la entropía o disolución del sistema, se colocan del lado de la entropía. Así, conservan la concepción saussuriana de una articulación diferencial de signos, pero critican la posibilidad de que esa articulación se realice en un sistema cerrado que la teoría pudiera abarcar y definir taxonómicamente.

El concepto de estructura de los postestructuralistas no conoce límites asignables, es abierto, susceptible de sufrir infinitas transformaciones y no pretende el dominio formal de acontecimientos singulares dentro de lo que Derrida llama el texto general⁶. El postestructuralismo se apega a ciertas hipótesis del estructuralismo clásico fundado en el *Curso de lingüística general* de Saussure. La principal de ellas es el rechazo categórico de la concepción según la cual las palabras serían la reproducción de pensamientos preexistentes o de impresiones psíquicas, así como la correspondiente negación de que las relaciones sintácticas serían la reproducción de síntesis lógicas por medio de las cuales se unirían esos pensamientos a los predicados para formar juicios. En suma, se reconoce la ruptura con el modelo de la representación del lenguaje. Pero a diferencia del estructuralismo, el postestructuralismo rechaza

⁶ Jacques Derrida, *Positions*, Minuit, 1972, París, p.82

la idea de un dominio científico y técnico de su objeto. Se descubre en la idea de un sistema lingüístico o social un último eco de la metafísica que sería un pensamiento del poder, del dominio y de la conquista.

La comprensión de la idea de sistema por parte de los postestructuralistas desemboca en un concepto de poder que está ligado al de presencia. Sólo lo que es visible, presente, lo que se manifiesta en sí mismo tal como es, en su esencia, puede ser dominado por el concepto y el sistema. Se confluye en una actitud teórica heideggeriana por cuanto que el autor del *Ser y el Tiempo* caracteriza la interpretación occidental del ser como presencia. A tal dominio posibilitado por la presencia el neoestructuralismo le opone una no presencia que está imposibilitada de resolverse enteramente en el presente, una inconsciencia estructural y una inefabilidad del sentido de los signos⁷.

EL ESTRUCTURALISMO CLÁSICO

Con estos elementos introductorios es posible continuar avanzando en la construcción de una perspectiva de conjunto que de paso a la comprensión del postestructuralismo como corriente de pensamiento. Conforme a ese objetivo pueden seguirse dos líneas de desarrollo argumental que resultan centrales en tal intervención teórica. La primera es la crítica del pensamiento histórico; la

⁷ J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972.

segunda la de la categoría de sujeto o de la conciencia de sí. Ambas resumen la crítica global de lo que el postestructuralismo llama la episteme clásica.

Antes de entrar de lleno en el estudio de esas críticas conviene, sin embargo, aclarar algunos puntos referentes a la relación del neoestructuralismo con el estructuralismo clásico, fundamentalmente el de Saussure y Lévi-Strauss. Algunas consideraciones sobre el Curso de lingüística general y la contribución de Lévi-Strauss al pensamiento estructuralista resultan pertinentes para comprender las reflexiones que Lyotard, Derrida y sobre todo Foucault consagran a la historia y a su giro contemporáneo definido por la postmodernidad.

Saussure: La lengua como sistema de diferencias

Para aproximarnos al movimiento por medio del cual el postestructuralismo toma distancia del estructuralismo clásico es preciso llevar a cabo una nueva aproximación al concepto de estructura. La tesis de Saussure sobre la constitución sistemática de la lengua es el punto de partida obligado. De hecho, Saussure distingue entre el habla como manifestación concreta e individual del lenguaje, y la lengua, que es la forma social y sistemática. "Si pudiéramos abarcar la suma de las imágenes verbales almacenadas en todos los individuos, entonces topariamos con el lazo social que constituye la lengua. La lengua -- prosigue Saussure-- es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; no existe más que en virtud de

una especie de contrato establecido entre los miembros de la comunidad⁶." La lengua no es, entonces, el conjunto de actos de habla a través de los cuales nos comunicamos, sino el orden abstracto que soporta los actos de habla y les impone su ley. Saussure llama a esa ley el código⁹ de una lengua. Este es al habla real lo que la virtualidad pura es a su ejecución. Esto puede comprobarse fácilmente en el hecho de que una palabra no es siempre emitida de manera idéntica por los diferentes locutores. Al identificarla como palabra determinada debe de plantearse entonces una hipótesis, proceder a un juicio por extensión que revele esta ocurrencia de la cadena fónica como un caso particular de un tipo lingüístico general que, como tal, no deriva del orden del habla. Esta hipótesis, que nos permite elegir una cadena fónica como razón para asociarle una significación determinada, funda la existencia de un signo. Lo que en el campo del habla concreta no era sino una imagen acústica única, se eleva al rango de signo.

El dominio de una lengua exige una teoría que distinga rigurosamente el "acontecimiento" o suceso concreto, vocal o gráfico, de su naturaleza como signo, jamás materializable y, por consecuencia, esencialmente ideal. El signo no une el aspecto sensible, vocal, y el aspecto no sensible, espiritual de una palabra; une, como plantea Saussure, una "imagen acústica" y un "concepto". Por imagen acústica no se entiende simplemente el sonido. Más bien la expresión

⁶ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso, Buenos Aires, Editorial Losada, 1976, pp. 57-58.

⁹ Saussure, op. cit., p. 66.

significa la posibilidad de reconocer fonetizaciones diferentes como sustratos de un solo y mismo signo. Pero para poder identificar sonidos diferentes como realizaciones de una sola imagen acústica es preciso reconstituir el aspecto fónico de la lengua desde el punto de vista de su significación, su concepto y significado. En suma, es necesario tener presente o dominar el sistema de la lengua en su conjunto. Esto es así porque los signos no pueden tener una significación intemporal estable, identificable en una multiplicidad de ocurrencias, sino en el seno de una estructura. El sistema de la lengua no es, por tanto, material, contrariamente a sus realizaciones en el habla concreta.

El sistema de la lengua se distingue también del habla porque no se despliega en el tiempo. Al ser pura posibilidad y no realidad, es perfectamente sincrónico. El Curso de lingüística general propone que el lenguaje es una forma y no una substancia¹⁰. Esta fórmula es resultado de dos observaciones complementarias. La primera indica que psicológicamente, abstracción hecha de su expresión por las palabras, el pensamiento es una masa amorfa e indistinta. Sólo los signos permiten distinguir las ideas de manera clara y constante. Así, no hay ideas preestablecidas y nada es distinguible antes de la aparición de la lengua. La segunda toca el aspecto fónico del lenguaje. Los sonidos no son por naturaleza portadores de entidades de significación, la materia fónica se divide en partes distintas para proporcionar los significantes que requiere el pensamiento. El hecho lingüístico en su conjunto, es decir la lengua, puede representarse como

¹⁰ Saussure, op.cit. pp. 192.

una serie de subdivisiones contiguas establecidas a la vez sobre el plano indefinido de las ideas y sobre el no menos indeterminado de los sonidos.

Si, por tanto, no hay ideas preexistentes reproducidas por los sonidos, ni sonidos de los que se desprendan significaciones, entonces debe concebirse la síntesis de los signos como un acto mediador de la lengua que da simultáneamente nacimiento a un significante y un significado. El papel característico de la lengua frente al pensamiento no es crear un medio fónico para la expresión de las ideas sino servir de intermediador entre el pensamiento y el sonido, en condiciones tales que su conjunción produzca necesariamente delimitaciones recíprocas de unidades. El pensamiento se precisa por medio de diferenciaciones, por lo cual no hay ni materialización de pensamientos ni espiritualización de sonidos, sino unidad pensamiento-sonido, que la lengua elabora a partir de dos masas amorfas¹¹.

Saussure rehúsa tanto la concepción según la cual las palabras serían la apelación de ideas o incluso de cosas, como la afirmación de que las ideas deben adaptarse a una realidad fónica preexistente. En el esquema saussuriano, la corriente conceptual y la corriente fónica son sintetizadas por un solo acto de articulación. Tanto el sonido como el pensamiento se distinguen por articulación, lo que supone la diferenciación. Un pensamiento, y consecuentemente un signo como unidad de pensamiento-sonido, es en la

¹¹ Saussure, *op.cit.* p. 191.

medida en que se diferencia de todos los otros pensamientos en el seno de un sistema.

Se establece así la idea, fundamental para el estructuralismo, de la determinación por oposición o negación. Reconocer una cosa como tal significa distinguirla de otras cosas cognoscibles. De este modo, el signo se determina distinguiendo su imagen acústica de la de otros signos, por lo cual se capta en la perspectiva de su sentido posible. La materialidad fónica del signo juega un papel decisivo porque es a través de ella como se efectúa la identificación del sentido. Esto no quiere decir que pueda leerse el sentido en el sonido que como tal es "amorfo". Por el contrario, el sonido sólo se convierte en **significante** cuando se le interpreta como la imagen acústica de un sentido. Sólo el dominio del sistema de la lengua puede motivar esa interpretación. Por eso afirma Saussure que la combinación sonido-pensamiento produce una forma, no una sustancia¹².

La lengua como sistema de diferencias puras no tiene en sí misma nada de substancial, no es un tesoro de significaciones o de signos positivos, sino un tejido de valores. Es un sistema de reenvíos negativos a otros valores, como lo afirma Saussure en uno de los pasajes más conocidos de su texto, en la lengua no hay sino diferencias. Una diferencia supone en general términos positivos entre los que se establece, pero en la lengua no hay sino diferencias sin términos positivos. Tanto en lo que respecta al **significante** como al **significado**, la lengua

¹² Saussure, op.cit. p. 192.

no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino diferencias fónicas surgidas de ese sistema¹³.

El estructuralismo clásico se desarrolla a partir de una interpretación de las ideas de Saussure vertidas en el capítulo IV del *Curso de lingüística general*. La idea fundamental se concentra en la fórmula según la cual la lengua, como sistema de diferencias puras es una forma, no una substancia. Puesto que no hay una relación natural entre el sonido y la idea, el signo lingüístico no puede comprenderse a partir de sus propiedades positivas, es decir, materiales, sustanciales y significantes por naturaleza. Nada en las propiedades sonoras del significante recuerda el valor o el contenido de lo que designa. La estructura es así un tejido de diferencias y de relaciones sin ninguna realidad de expresión o de significación positiva. Se trata de una forma pura porque los signos lingüísticos sólo están constituidos por diferencias. Como prueba de este hecho, Saussure subraya que el valor de un término lingüístico puede ser modificado sin que el sonido o el sentido de ese término sufra una variación; sólo basta para ello una nueva diferenciación, es decir, una nueva articulación de unidades sonido-pensamiento.

Inversamente, la estructura permanece inalterable cuando una serie de "marcas" se retira y se reemplaza por términos equivalentes. Este es un tema fundamental en la obra de Lévi-Strauss que continúa la línea de desarrollo

¹³ Saussure, *op.cit.* p. 207.

teórico abierta por Saussure, introduciendo el análisis del mecanismo de transformación estructural.

En el estructuralismo clásico la transformación de un sistema es posible porque los elementos que lo componen cumplen funciones al desprenderse de su realidad material y convertirse en un valores vinculados a la estructura. Un elemento se convierte en una función dentro de la estructura, pero una sola y misma función puede ser asumida por elementos materiales muy diferentes. Al mismo tiempo, un mismo elemento material puede cumplir funciones distintas según la tarea que le imparte el sistema. La estructura en tanto que pura forma no se refiere a expresiones o significaciones en tanto que tales, sino a valores. Los valores son análogos a las funciones y pueden ser recibidos por cualquier substancia. Así, como lo define Lévi-Strauss, existe en una estructura simple una complejidad de elementos en competencia unos con otros por ocupar la misma posición estructural¹⁴.

Lo anterior es una consecuencia de lo arbitrario de la síntesis de signos. No obstante, si bien los valores/funciones son en principio susceptibles de ser representados por cualquier sustancia, esto no significa que los valores sean también contingentes. Las transformaciones estructurales son, por lo tanto, limitadas a priori y controladas por la necesidad del sistema de conservar una forma idéntica a través de todas sus diferentes actualizaciones. Esto significa que las estructuras no se transforman sino en la medida en que se conservan

¹⁴ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, l'on, 1974, París, p. 72.

como estructuras, lo que supone el concepto de clausura estructural. Las transformaciones internas a una estructura nunca deben superarla y sólo deben producir elementos dependientes de su composición y sometidos a sus leyes. En términos de Jean Piaget, las estructuras se autorregulan manteniendo la estabilidad de sus fronteras pese a la construcción indefinida de nuevos elementos¹⁵. Este es también un presupuesto fundamental de la teoría de sistemas desarrollada por Parsons y Luhmann cuyos vínculos con el estructuralismo clásico son evidentes¹⁶.

Para ampliar la comprensión de las propuestas estructuralistas y advertir los puntos de continuación y ruptura del neoestructuralismo, conviene destacar algunos elementos de la aplicación del estructuralismo lingüístico a la mitología en la obra de Lévi-Strauss. A tal efecto es preciso tomar en cuenta el punto relativo a la existencia de estructuras tras los diferentes mitos y la formulación de la estructura de un espíritu inconsciente de la humanidad.

Lévi-Strauss: La estructura del mito

Lévi-Strauss supera el punto de partida lingüístico de Saussure manteniendo, sin embargo, un estrecho acuerdo con sus proposiciones básicas. De hecho, Saussure definió a la lingüística como una parte, ciertamente la más importante,

¹⁵ Jean Piaget, *Le structuralisme*, PUF, 1975, Paris. P.14

¹⁶ Cfr. Ignacio Izusquiza, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990.

de lo que el llamaba la semiología¹⁷. La semiología desde su perspectiva es una ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social. Como tal formaría parte de la psicología social y, consecuentemente, de la psicología general. A través de ella se hace posible reconocer en que consisten los signos y cuáles son las leyes que los rigen. En esa medida, la ley de acuerdo con la cual la significación de un signo social es el efecto de relaciones diferenciales con otros signos, es válida para sistemas que no son en, sentido estricto, lingüísticos. Este es el presupuesto que sirve de fundamento a la antropología estructural de Lévi-Strauss.

Las aportaciones del estructuralismo lingüístico retomadas por la antropología estructural son fundamentalmente las siguientes: el estudio de la infraestructura inconsciente de los fenómenos conscientes, el análisis de relaciones entre los términos, la noción de sistema y el descubrimiento de leyes generales de manera inductiva y deductiva¹⁸. Lévi-Strauss se propuso verificar las consecuencias de los descubrimientos saussurianos en el campo antropológico, principalmente en términos de las relaciones de parentesco. Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación que adquieren esa significación a condición de integrarse en sistemas. Los sistemas de parentesco, como los sistemas fonológicos, son elaborados por el espíritu en el nivel del pensamiento inconsciente. Así, los fenómenos observables en cuanto a las reglas y actitudes sociales resultan de un juego de leyes generales, pero ocultas. En vista de esta

¹⁷ Saussure, *op.cit.* p. 33

¹⁸ Lévi-Strauss, *op.cit.* p. 40.

constatación el problema para la antropología es si, en otro orden de realidad, los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos¹⁹.

Para Lévi-Strauss, las lenguas y las estructuras sociales, como los mitos, tienen la propiedad común de no poder ser comprendidas a partir de su contenido, de las características materiales de sus elementos; su análisis sólo es posible si se considera a esos elementos como valores, funciones de un sistema de puras relaciones. En etnología, como en lingüística, se encuentra presente la actividad inconsciente del espíritu que consiste en dotar de formas a un contenido. Si esas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, como lo muestra el estudio de la función simbólica en el lenguaje, es necesario reconocer la estructura inconsciente que subyace a cada institución y a cada costumbre para obtener un principio de interpretación válido para otras costumbres, a condición de llevar el análisis suficientemente lejos²⁰.

La idea de que la actividad inconsciente del espíritu cuyo trabajo consiste en imponer formas a un contenido remite a la consideración del Curso de lingüística general sobre el tema de la articulación de los signos: el espíritu es en sí mismo tan amorfo como el sonido. Por tal razón, el esquematismo de la articulación debe intercalarse y hacer posible la relación de un sonido sensible y una significación que no lo es. Es el esquema articulador del espíritu

¹⁹ Lévi-Strauss, op.cit. p.40

²⁰ Lévi-Strauss, op.cit. p.28

inconsciente el que produce en su calidad de mediador con el objeto a la vez sensible e inteligible que se conoce como signo. Lévi-Strauss en su aplicación del análisis saussuriano a la realidad social, plantea entonces la existencia de un esquema conceptual que se intercala como mediador entre la praxis social de la colectividad y las prácticas individuales. En *El pensamiento salvaje* se afirma así que el esquema conceptual comanda y define las prácticas objeto de estudio del etnólogo bajo la forma de realidades discretas, localizadas en el tiempo y en el espacio y distintivas de géneros de vida y formas de civilización. Se distingue entre estas y la praxis que constituye para las ciencias del hombre la totalidad fundamental. Entre las prácticas y la praxis se encuentra el esquema conceptual por medio del cual una materia y una forma, desprovista una y otra de existencia independiente, se realizan como estructuras: entidades a la vez empíricas e inteligibles. La antropología social se define de hecho como una teoría de las superestructuras, apenas esbozada por Marx²¹.

Mediante la transposición de la idea saussuriana de la forma de relación diferencial (el esquema), la antropología estructural explica como las actividades indiferenciadas de una sociedad y los procesos culturales e intelectuales que permiten su autocomprensión se encuentran ligados entre sí por la estructura. Esto implica que los pensamientos de los hombres están vinculados a las acciones de la base del mismo modo en como el significado y el significante están amalgamados en el signo. No existen entonces vínculos

²¹ Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962, Paris. p.173

"naturales", sino relaciones diferenciales entre cultura y praxis, por lo cual la estructura de una sociedad incorpora al espíritu y a la base en un sistema de reenvíos entre valores.

Lévi-Strauss descubre la relación entre la teoría estructural de la sociedad y los procedimientos de la lingüística estructural. Esta aplicación de la lingüística saussuriana revela su fecundidad teórica en el análisis del mito. A diferencia de las relaciones de parentesco y de las estructuras sociales los mitos son relatos y se encuentran, por tanto, anclados en el lenguaje. En "La estructura de los mitos"²² Lévi-Strauss presenta el procedimiento aplicado al análisis de los mitos que posteriormente sería desarrollado en la serie *Mitológicas*²³. La idea central en este estudio es que, en tanto estructura, el mito no está definido por los contenidos narrativos y que, consecuentemente, resulta imposible desprender el elemento propiamente mítico a partir de un análisis de su contenido.

En el mito, la sucesión de acontecimientos no está subordinada a ninguna regla lógica o de continuidad, toda relación concebible puede realizarse. Sin embargo, los mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres, e incluso con los mismos detalles, en diversas partes del mundo. Si se acepta que el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo entender entonces la semejanza de los diversos mitos de una lado al otro del mundo? La respuesta a tal cuestión es que el mito, como el lenguaje, es una forma y no una substancia. Lo que Lévi-Strauss entiende como el fracaso de la investigación

²² Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* I, p. 227-255.

²³ Lévi-Strauss, *Mitológicas*, Fondo de Cultura Económica, México,

sobre los mitos fundado en el análisis de su contenido se debe a un mal razonamiento que es comparable a los errores de la comprensión la lengua como representación. Sólo a partir del principio saussuriano del carácter arbitrario de los signos lingüísticos fue posible descubrir el esquema de articulación entre sentido y expresión (el significado y el significante), igualmente, la semejanza entre los mitos más allá de la diversidad de sus contenidos revela el trabajo del espíritu inconciente, es decir, la relación estructural de los diversos valores dentro del sistema mitico.

Pese a tal conclusión, el análisis del mito se enfrenta a un problema decisivo, porque si bien las estructuras míticas son formaciones lingüísticas y derivan su concepto de la lengua, son también acontecimientos del habla y están en función del discurso²⁴. Este es un concepto esencial en el juego de lenguaje del postestructuralismo.

Lévi-Strauss formula la diferencia entre el mito como discurso y la lengua en "La estructura de los mitos" de la siguiente manera: para comprender los caracteres específicos del pensamiento mitico es preciso establecer que el mito se encuentra simultáneamente en el lenguaje y más allá de él. La distinción entre lengua y habla presente ya en Saussure permite enfrentar este problema, toda vez que se muestra cómo el lenguaje integra dos aspectos complementarios, uno estructural y otro histórico. La lengua pertenece al dominio de un tiempo

²⁴ Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 230.

reversible, y el habla, a un tiempo irreversible. La consecuencia de tal distinción es que resulta posible pensar en definir un tercer nivel del lenguaje.

El concepto de estructura utilizado hasta el momento de manera indiferenciada se encuentra entonces articulado y pueden distinguirse distintos niveles de constitución. Estos niveles son los de la lengua, el habla y el discurso. Una primera definición del discurso, elemento clave del análisis postestructuralista, es su carácter de formación lingüística en las que las unidades constitutivas son las frases, o como lo dice Lévi-Strauss su construcción por medio de grandes y no de pequeñas unidades.

El mito como discurso pareciera distinguirse del sistema de la lengua por su unidimensionalidad. Sin embargo la diferencia no es absoluta, porque, como el habla, los mitos estructuran sus unidades en el orden temporal de la sucesión, pero ese orden es de un tipo particular. El tiempo mítico es siempre un tiempo pasado, o más precisamente, un tiempo intemporalmente pasado. Los acontecimientos del relato se narran de manera sucesiva; sin embargo, sería imposible afirmar que la sucesión narrativa se desarrolla en un tiempo histórico real. Tal es precisamente una condición de la sucesión de frases en el habla. Asimismo, un evento mítico es siempre reproducible aunque remita al pasado. Es pasado en tanto que es intemporalmente presente porque se encuentra anclado en la creencia colectiva de un pueblo. Este es el rasgo común del mito y de la lengua.

Esta doble estructura a la vez histórica y ahistórica, explica que el mito pueda simultáneamente pertenecer al dominio del habla y al de la lengua, al mismo tiempo que ofrece a un tercer nivel, el discursivo, el mismo carácter de objeto absoluto. Este tercer nivel posee también una naturaleza lingüística, pero, sin embargo, es distinto de los otros dos²⁹. Los sistemas lingüísticos y los mitos tienen como propiedad que sus elementos no tienen valor en sí mismos, sino que éste depende de las relaciones entre elementos. Ambos son estructuras, pero los mitos al ser discursos son estructuras compuestas de grandes unidades que no se dejan reducir a la frase, lo que los distingue de las lenguas. Para analizarlos de manera estructuralista es entonces preciso recurrir a un razonamiento por analogía que Lévi-Strauss realiza en dos tiempos. Primero, distingue al mito como entidad lingüística formada por unidades constitutivas. Segundo, establece que tales unidades implican la presencia de las unidades que intervienen normalmente en la estructura de la lengua: los fonemas, morfemas y sememas. Pero las unidades constitutivas del mito son de una magnitud mayor y de un más alto nivel de complejidad, estas son definidas como mitemas³⁰.

Si la lingüística se detiene en la frase como la última unidad de la que se ocupa, el análisis estructural de los mitos funda una segunda lingüística centrada en el discurso que es un conjunto de frases. El discurso tiene sus unidades, sus reglas, su gramática más allá de la frase. Se abre así una

²⁹ Lévi-Strauss, op. cit. p.231.

³⁰ Lévi-Strauss, op.cit.,p.232-233.

lingüística del discurso cuya hipótesis de trabajo es la existencia de una misma organización formal para todos los sistemas semióticos.

Los mitemas como unidades constitutivas del mito son frases de un discurso cuya realización individual es indiferente. Esta propiedad permite mantener la analogía entre mitemas y unidades lingüísticas, misma que se hace más clara al recurrir a los procedimientos de abstracción de la fonología. Para los teóricos de los sonidos lingüísticos, el fonema no es un sonido, un tono o un timbre mensurable. Es más bien una función precisa cuyo valor consiste en separarse, por oposición, de todos los otros valores. Así, para Saussure, el fonema es pura forma y no una substancia de expresión y, por tanto, un juego de relaciones con limitaciones recíprocas sin sustrato material²⁷. De la misma manera, un mitema no es una de las frases concretas de un mito, sino un valor opositivo que puede ser atribuido a frases diferentes que se encuentran realmente en el mito. Este procedimiento de selección forma lo que Lévi-Strauss define como "grupos de relación"²⁸, conjuntos de frases unidas por el ejercicio de una misma función, independientemente de su contenido individual. Sólo bajo la forma de combinaciones de tales paquetes adquieren funciones significantes las unidades lingüísticas.

El análisis del mito es un instrumento lógico que pretende superar las prácticas de interpretación basadas en la intuición. De este modo se plantea como una alternativa científica a los procedimientos hermenéuticos clásicos. Por

²⁷ Saussure, op.cit. p. 164.

²⁸ Lévi-Strauss, op.cit. p. 234.

medio de un ejercicio puramente analítico y formalista se integra una especie de taxonomía de la lengua, del discurso y del mito cuyo resultado es una interpretación semántica de textos. La aproximación racional al mito describe cómo los relatos míticos cristalizan un esquema de relaciones entre valores de acuerdo con diferentes contextos históricos y sociales. El mito es un relato diacrónico que se despliega de manera lineal y que no se realiza exclusivamente en el marco estructural de los grupos de relaciones. Considerando tales características, lo esencial del estudio del mito es la investigación de las estructuras invariables del espíritu humano.

Lévi-Strauss insiste en que los contenidos que se integran al esquema de relaciones son contingentes y sólo pueden ser entendidos como transformaciones de valores funcionales idénticos. Esto resulta igualmente cierto en la explicación del pasaje supuestamente decisivo del pensamiento mítico al pensamiento científico. El análisis estructural sirve para demostrar que la diferencia entre uno y otro no está en la calidad de las operaciones intelectuales sino en la naturaleza de las cosas sobre las que éstas se desarrollan. De esta afirmación se desprende entonces que existe una misma lógica entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico, por lo cual el progreso no habría tenido a la conciencia como escenario, sino al mundo, donde una humanidad dotada de facultades constantes se encontraría, en el curso de su larga historia, continuamente enfrentada con nuevos objetos²⁹.

²⁹ Lévi-Strauss, *op. cit.* p. 255.

Conviene introducir aquí otro de los conceptos importantes en la obra de Lévi-Strauss: la distinción entre "sociedades calientes" y "sociedades frías" que amplía la fundamentación sobre la invariabilidad de las estructuras del discurso. La permanencia estructural hace de las transformaciones y revoluciones en la historia humana una mera apariencia, porque sólo pueden constatarse cambios en la relación de funciones idénticas. La historia es así fría en esencia y el relato estructuralista culmina en la petrificación de la sociedad. Ante tales conclusiones, la crítica postestructuralista reintroduce la experiencia de la subversión y de la "historia caliente", pero sin permitir el retorno del sujeto.

El terreno del postestructuralismo

El paso del estructuralismo clásico al postestructuralismo se lleva a cabo estableciendo críticamente los pasos para un concepto de estructura abierto. Este giro teórico se encuentra en las últimas obras del mismo Lévi-Strauss, particularmente en la "obertura" de *Mitológicas*. En ese texto, se contradice el "principio cartesiano"³⁰ según el cual el estudio científico debería descubrir en todos los mitos las manifestaciones de un principio único. Esta esperanza, dice Lévi-Strauss ha sido defraudada porque no existe un verdadero fin para el análisis mítico, ni una clave secreta con la que pueda contarse para llevar a cabo el trabajo de análisis. Los temas míticos se desdobl原因 hasta el infinito,

³⁰ Lévi-Strauss, *Mitológicas*, Fondo de Cultura Económica, p.1-13.

consecuentemente, la unidad del mito no es sino tendencial y proyectiva, no refleja nunca un estado o un momento del mito. Tal unidad es un fenómeno imaginario implicado en el esfuerzo de interpretación y su papel es aportar una forma sintética, pero inestable al mito e impedir que se disuelva en la confusión de los contrarios.

Al entender la unidad del mito como tendencial y proyectiva se hace patente el hecho de que un relato no se encuentra nunca cerrado y que no se termina en nuestra lectura, sino de manera provisoria. En este orden de ideas, el mito no sería sino una metáfora para designar un orden de estructuras en transformación, entendiéndose por transformación la posibilidad de múltiples atribuciones de un nuevo contenido a una sola y misma función. La estructura transformacional no estaría desprovista de unidad en el sentido en que la cadena contenidos o significaciones que pueden tomar el mismo valor no es previsible a priori, y es, por tanto, infinita. No obstante, la estructura de valores que recibe las nuevas atribuciones sería, en contraste, homogénea y cerrada.

Lévi-Strauss denomina armadura al conjunto de propiedades semánticas que permanecen invariables en uno o más mitos; código, al sistema de funciones asignadas por cada mito a esas propiedades, y mensaje, al contenido de un mito particular. Esto significa que la identidad del código y del sistema de funciones admite en su armadura la inscripción de contenidos enteramente diferentes. Según la función que ejerce, un solo y mismo contenido puede entonces tener

valores distintos en la sintaxis mítica, que, como tal, permanece siempre idéntica en tanto que código.

Vista así, la estructura mítica es una estructura abierta que, además, no integra un concepto de sujeto. Existe un orden mítico sin que esto implique la obra de una subjetividad ordenadora y conciente de ella misma. Así como los que hablan correctamente una lengua no precisan poseer su aparato fonológico de manera reflexiva, del mismo modo, el mito no exige una reflexión adecuada a los que lo transmiten. Lévi-Strauss subraya el carácter inconciente de las reglas del código, mismo que ya había sido descubierto por Saussure. La conclusión de este razonamiento es que el pensamiento mítico exige que sus propiedades permanezcan ocultas, por lo cual el objeto del análisis no consiste en mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino como los mitos se piensan en los hombres³¹.

Esta extraña formulación de Lévi-Strauss será recogida en numerosas variaciones por el postestructuralismo. El mito, la lengua, el texto se hablan a sí mismos, lo que excluye la posibilidad de pensar al sujeto hablando o transmitiendo los mitos como el autor de la estructura lingüística o mítica. La concepción según la cual el hombre es estructurado por la propia estructura niega un aspecto fundamental de la metafísica moderna y contradice el supuesto de un origen de la estructura fundado, como en el universo de Kant y del idealismo, en la actividad de un sujeto trascendental.

³¹ Lévi-Strauss, op. cit., p.19-20.

Ante tales consideraciones, el problema que surge es si la unidad de la estructura resulta pensable sin un centro unificador y las implicaciones de la exclusión del sujeto de ese centro. Derrida en su ensayo "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" argumenta, en referencia a Lévi-Strauss que la ordenación en estructuras de los acontecimientos es parte de la historia del pensamiento científico y que la coherencia de una estructura está fundada en el hecho de que todos sus elementos parecen estar orientados hacia un centro de sentido. Este centro es la idea de verdad bajo todas sus formas, la última de las cuales es la subjetividad. De este modo, una estructura privada de todo centro resulta impensable³².

La idea, presente en el pensamiento de Lévi-Strauss, de que el pensamiento mítico es anónimo antecede a la exclusión de la subjetividad como centro unificador de la estructura. El alejamiento del sujeto respecto al código hace posible la actividad del "espíritu inconsciente", lo que no implica renunciar al interés de conocimiento científico. El estudio del mito es una obra conciente que supera el carácter ilusionista de las ciencias humanas encerradas en la propia conciencia³³. La antropología estructural promete al sujeto un saber de sí mismo que sería válido en tanto que resultado de un análisis científico y al cual no puede acceder bajo las condiciones de la metafísica moderna y sus categorías autorreflexivas. El movimiento teórico que sigue esta proposición es el de la renuncia de la conciencia subjetiva a sí misma para reencontrarse como

³² J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967. P. 409 ss.

³³ Lévi-Strauss, *op.cit.* p.562-563

verdadera conciencia de sí. Por eso resulta difícil advertir la manera en que Lévi-Strauss supera a la metafísica y a su clave principal, el sujeto.

El estructuralismo transformacional no rompe con la teoría moderna del sujeto, pero alcanza a plantear, en el umbral de su giro posestructuralista, una teoría de la sucesión de las estructuras que, para emplear un término de Foucault, sería una teoría de la sucesión de epistemes. La variabilidad de las estructuras vuelve a poner sobre la mesa el problema de la unidad y la apertura de las mismas, simultáneamente a la cuestión de la unidad y el centro de sentido. Una estructura cuyos elementos se desplacen y dispersen no podría ser descrita con precisión científica. Lévi-Strauss trabaja sobre la idea de que los contenidos gracias a los cuales la humanidad se adapta a las exigencias siempre cambiantes de su situación y de su historia se dan en el marco de una estructura idéntica. Pero la unidad estructural se encuentra siempre perturbada por las particularidades de historias y de constelaciones sociohistóricas que se inscriben en todo relato mítico. Ante esa perturbación el sistema se reorganiza para acomodar sus diferencias a las necesidades de orden externo. En última instancia, el principio estructuralista según el cual un sistema semiológico es una pura forma y no una substancia se impone por encima de las objeciones de la historicidad y de la apertura de los contenidos.

Pensar de otro modo implica radicalizar el poder de la historicidad, reconocer que la estructura carece efectivamente de centro y aceptar a la transformación como fuerza que irrumpe en el orden del discurso y destruye la identidad

estructural. El postestructuralismo delimita su terreno teórico a partir de ese enfoque.

La posición de Lévi-Strauss era ambigua respecto a la existencia de una estructura sin centro organizador. Por una parte transfería la unidad de la estructura mítica al imaginario o al espíritu del lector, por la otra veía en las diferencias entre las diversas versiones del mito las transformaciones de un solo conjunto de matrices, formalmente idénticas a través de la variación de armaduras. Tal ambigüedad es parte del proyecto científico del estructuralismo y revela su imposibilidad para romper con lo que los postestructuralistas definen como la última forma de la metafísica.

De acuerdo con el enfoque del postestructuralismo, el pensamiento metafísico puede definirse según tres aproximaciones. La primera declara a la metafísica como una actitud teórica fundada en la existencia de un mundo suprasensible; la segunda, ve en la metafísica un pensamiento deducible a partir de principios; la tercera se propone desenmascararla como un saber cuyo objetivo es la dominación. La línea que une a estas interpretaciones es la que Nietzsche llamaba la "voluntad de poder", variante de la "voluntad de verdad". Resulta así que la metafísica es un saber de dominación porque el control de lo existente a nombre del espíritu funda un tipo de saber adecuado al ejercicio del poder. Este deseo de control es común al estructuralismo y a la metafísica.

La puesta en cuestión de un centro de la estructura altera el orden que permite suponer la existencia de un significado trascendental fundador de

sentido. Se pone así en duda la posibilidad de un sentido distinto del juego diferencial de la estructura misma porque entonces correspondería a un lugar extra-estructural, sería un no lugar o, en otros términos, una utopía. La ausencia de un sentido central que ordene la organización de la estructura o del texto introduce la incertidumbre sobre la validez de toda interpretación del mundo sustentada en la idea de un principio superior a lo existente y que, por lo tanto, se sustrae a sus determinaciones. Desde este punto el estructuralismo opone resistencia al pensamiento metafísico y a su concepto de sujeto. La paradoja irresoluble de un centro estructurante que sólo puede estar fuera de la estructura se evita dejando atrás la idea de un referente mayor o de un significado principal.

Derrida: El juego de las diferencias

Para Derrida el pensamiento occidental ha mantenido como esquema básico el de la estructura cerrada y articulada en torno a un centro porque, como organización estable y con sentido, pone a resguardo al sujeto frente a la angustia de lo imprevisible. Pero el inexorable curso del tiempo imprime, pese a todo, sus marcas en la fortaleza del principio estructurante, lo que se revela en la historia de la cultura y de la filosofía con sus diversos centros ideales como la energía, la idea del bien, Dios, la racionalidad y, por fin, la subjetividad, la voluntad de poder o la técnica. Esta observación nutre la sospecha sobre la inexistencia de la unicidad o de la atemporalidad del principio estructurante.

pero cuestiona también la permanencia de una estructura formalmente idéntica a ella misma pese a sus transformaciones. Por el contrario, las estructuras se descomponen también en su forma, y sus modificaciones son más que cambios de lo eternamente idéntico.

Para apuntalar su sospecha, Derrida avanza una razón histórico-empírica y una razón sistemática. La primera plantea una interrogación sobre el porqué es reemplazado el centro de la estructura de una episteme. El centro recibe sucesivamente y de manera regular formas o nombres diferentes. La historia de la metafísica como la historia de Occidente sería la historia de esas metáforas o esas metonimias. La forma matricial sería la determinación del ser como presencia en todos los sentidos de la palabra. Todos los nombres del fundamento, del principio o del centro designan siempre la invariancia de una presencia que puede denominarse esencia, existencia, substancia, verdad o sujeto³⁴. La cadena de sustituciones del principio supremo se desarrolla en el marco de una continuidad; así, se objeta la manera en que la metafísica puede afirmar al mismo tiempo el carácter provisorio de las interpretaciones del ser y la idea de un centro de la estructura. La segunda objeción, de carácter sistémico, afirma que la significación de un principio estructural llamado "significación", tomado en su sentido semántico, no escapa a la ley de la determinación por oposición y no puede, en consecuencia, constituirse sino en el juego de reenvíos de los significantes de una estructura. Esto conduce al abandono de la idea

³⁴ Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, p. 410-411.

según la cual el plan de la estructura, su principio trascendental, proviene del exterior. Por el contrario, es preciso reconocer que nos encontramos implicados en las estructuras sin poder acceder a la inteligencia de nuestro ser en las estructuras. Esta es la objeción que se dirige a *La arqueología del saber* de Foucault y a su tentativa de desmultiplicar el centro estructural, ordenándolo finalmente por las reglas de formación del discurso³⁵. Derrida integra a Foucault a la historia de la metafísica porque el movimiento de toda arqueología, como el de toda escatología es cómplice de la reducción a la estructuralidad de la estructura e intenta pensar esta última a partir de una presencia plena fuera de juego³⁶.

Es por medio de una radicalización de la idea de "estructuralidad de la estructura" que Derrida abandona el presupuesto fundamental del estructuralismo clásico según el cual habría uno o varios centros interdiscursivos imbricados unos con otros, o una identidad formal de la estructura. Derrida propone entonces pensar la estructura de otro modo mediante su descentramiento, su deportación fuera del centro. Descentramiento es un concepto que hace referencia al carácter ilusorio de la idea de un centro y una identidad fija como aspectos esenciales de la estructura. En este sentido, la existencia de un centro es una cualidad adscrita a la estructura por el pensamiento metafísico. En función de este planteamiento Derrida afirma que la

³⁵ Cfr. Roy Boyne, *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*, Unwin Hyman, Londres, 1990.

³⁶ Jacques Derrida, *op. cit.* p.410

comprobación de la ausencia de centro es el hecho a partir del cual todo se convierte en discurso. Esto quiere decir en sistema en el cual el significado central, originario o trascendental no se encuentra absolutamente presente fuera de un sistema de referencias. La ausencia de significado trascendental extiende al infinito el campo y el juego de la significación.³⁷

Si la estructura no se encuentra fija en su figura o su orden por un principio extra-estructural, entonces todo es estructura y toda estructuralidad es un juego infinito de diferencias. La estructura es el conjunto de juegos diferenciales. La idea de Derrida es que toda significación, toda visión del mundo está sumergida en el juego de las diferencias al que nada se sustrae. Por lo consiguiente no existe una interpretación del ser en el mundo válida en si misma para siempre. Interpretar, entonces, no significaría desprender una significación fija en el texto para reinsertarla posteriormente de acuerdo con otro esquema estructural, sino aprehender la pluralidad de la que está hecho el texto. Se entiende de este modo que la totalización de un texto o de un discurso se encuentre desprovista de sentido, porque su campo es el de un lenguaje finito. Este campo es el de un juego de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Es decir, el campo permite esas sustituciones infinitas porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, es una entidad a la que le falta algo, a saber, un centro que funde el juego de las sustituciones.

³⁷ Jacques Derrida, op.cit. p.411

La concepción de una totalidad del texto cerrada en ella misma y la idea de una interpretación constrictiva u objetiva no son entonces rotas por los obstáculos que surgen de la subjetividad que perturba al conocimiento científico. Tales ideas fracasan por razones estructurales: las estructuras sólo pueden ser pensadas como carentes de centro y los textos sin centro no pueden conocer una "interpretación central" que tocaría el corazón del texto. Derrida introduce entonces el concepto, esencial en su pensamiento de "suplementariedad". La suplementariedad designa la necesidad de suplir la ausencia de centro a través de la interpretación. Esta, sin embargo, es menos un descubrimiento que una invención, toda vez que no se presupone la presencia de algo por descubrir, sino más bien la necesidad de un suplemento, un complemento de la estructura o del texto. El complemento no puede ser permanente porque al no ser objetivamente identificado en el texto está destinado a una función supletoria. Se introduce así la noción de un deslizamiento incesante del significado bajo el significante, con lo que se supera tanto el modelo de estructura presentado por Saussure, como el estructuralismo transformacional derivado de la obra de Lévi-Strauss.

El eje de la crítica de Derrida al estructuralismo es el ataque a la idea de clausura estructural. El edificio de valores cuyo sistema de reenvíos constituye la estructura en el estructuralismo clásico, ya no es cuestionado sólo a nombre de la transformación, sino a nombre de la propia estructuralidad. La crítica al modelo de la estructura puede entenderse como un intento de liberar el

concepto saussuriano de signo de sus últimas ataduras metafísicas y, en esa medida, radicalizar sus implicaciones teóricas. A partir del motivo formalista y diferencial presente en el Curso de Saussure es posible criticar el psicologismo, el fonologismo y la exclusión de la escritura.

Derrida reconoce que con su teoría de la articulación y la diferencialidad del signo, Saussure estuvo próximo a lo que él llama el juego ilimitado de signos, o el texto en general. En el postestructuralismo se conservan dos descubrimientos de Saussure, por una parte, que el significado y el significante son inseparables y, por la otra, la insistencia sobre los caracteres diferencial y formal del funcionamiento semiológico que, en el campo de la lengua, rechaza todo recurso a la materialidad de lo fónico.

El concepto de signo en Derrida está orientado a una reconsideración de la filosofía en las grandes líneas de su tradición occidental³⁸. Según la lógica (*logos*), el signo es signo de alguna cosa, tiene el lugar de la cosa en su ausencia, la representa esperando su retorno. En tanto tal representa un problema clave que se encuentra al principio de toda reflexión. Conviene destacar algunos de los rasgos de este problema en la consideración teórica que ofrece la crítica derridiana del estructuralismo y la metafísica.

El signo debe representar a la cosa, para lo cual tiene que estar lo suficientemente lejos de ella, pero también lo bastante vinculado a ella para ser su signo, para no remitir, en principio, sino a ella. El tiempo del signo se reduce

³⁸ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida, Seuil*, Paris, 1991. P.26

al tiempo de este reenvío y, en presencia de la cosa, el signo desaparece. Este es el esquema en el que la palabra "cosa" es en sí misma un signo que reenvía a dos cosas posibles: el referente y el sentido o significado. Entre la palabra y la cosa, el nivel del sentido, del significado, de la idea o del concepto permite que se llegue a llamar a un objeto por su nombre específico. El signo remite al concepto, que a su vez remite al mundo. Tal es el planteamiento saussuriano. Significante y significado son indisociables y están desprendidos del referente para representarlo, sin jamás separarse por completo. La unidad del significante y el significado hace al signo.

Sin embargo, este vínculo de unión/separación no se da sin problemas, lo que implica tener cautela con respecto a la representación. Debe reconocerse que no existe ningún vínculo natural de semejanza entre significante y referente y, con más razón entre significante y significado. El signo, en efecto, es arbitrario o inmotivado. Esta repartición tripartita entre referente, significante y significado ofrece la apariencia de un reino de idealidad -el significado, el concepto- que toca los dos lados de un reino de la materialidad: las cosas y el cuerpo fónico o gráfico. Según una estructura especular, se valoriza ora el dominio de la idealidad, ora la dura materialidad de las cosas y, por extensión, del significante. Pueden distribuirse los valores de verdad e ilusión como se desee en esos dos reinos, sin escapar al esquema de base: el signo se ha pensado siempre a partir de esta distinción entre lo sensible y lo inteligible.

Por insuficiente que resulte ese esquema, permite comprender por qué la filosofía ha podido fijarse como filosofía del lenguaje y por qué el lenguaje puede revelar lo que Derrida llama la clausura de la metafísica. Esto es así porque el signo tiene el privilegio de vincular el mundo material y el mundo espiritual. Que el signo actúe al servicio de la idealidad o de la materialidad, de los conceptos o de las cosas, de la teoría o de la praxis, debe siempre entenderse con el mundo opuesto. El idealismo tiene que tomar el riesgo de hablar o escribir y, por tanto, confiar el espíritu a un soporte material y el materialismo debe recurrir a los aspectos ideales para poder significar.

Una doctrina de la materialidad del significante como se le ha atribuido a Derrida³⁹ pareciera, de entrada, consagrar el triunfo del materialismo, pero esta conduciría a aporías respecto a la conservación de la identidad del signo frente a la repetición, problema que no puede resolverse remitiendo al referente, en tanto que éste no aporta un acceso directo al sentido. Si el referente diera acceso al sentido no habría ni signo ni lenguaje. En la argumentación de Saussure, significante y significado son indisociables, recto y verso de una misma hoja, de allí parecería seguirse que el signo no puede derivar su identidad del significante. El significante es sólo la cara material del signo. Pero, de acuerdo con Derrida, este argumento es falso o, por lo menos, insuficiente. Debe aceptarse que es del significante de donde el signo deriva su identidad, sin asumir las consecuencias de una caída en el materialismo. Derrida piensa al

³⁹ Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, op.cit. p.30

significado en unión con el significante; no obstante, rechaza reducir el significante simplemente a una "imagen acústica", como lo planteaba Saussure y llega a decir que el significado no es sino un significante puesto en cierta relación con otros significantes⁴⁰ y que la diferencia entre significante y significado es nada. Así, no puede hablarse de materialismo del significante, porque el significante no es material y porque, de hecho, no existe significante.

La inexistencia del significante es una proposición que depende de la demostración de que el significante no es material. Esta necesidad de pasar por una formulación insuficiente para ir más lejos resulta esencial en el pensamiento de Derrida porque su método no es avanzar hacia una verdad triunfante o una expresión finalmente adecuada de un pensamiento difícil. Por ejemplo, la tesis de que el significante es inexistente no es mejor que la precedente, la inmaterialidad del significante y, de hecho, en tanto que tesis es insostenible. Esto implica que nos encontramos frente a un pensamiento que no se organiza en función de una concepción tradicional de la verdad⁴¹.

La doctrina de la materialidad del significante y, al mismo tiempo, el pensamiento del signo en general se encuentra con el tema de la diferencia, también avanzado por Saussure. Esta confluencia se da porque sería imposible identificar el mismo signo a través de sus repeticiones no idénticas, sus variaciones de tono, de acento, de grafismo, si sólo se contara con su materialidad. Debe poder reconocerse que es el mismo signo pese a todas sus

⁴⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, p.16-108.

⁴¹ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *op.cit.* p.34.

variaciones, lo que implica recurrir a una idealidad. El significante no es entonces pura y esencialmente sensible, incluso en el nivel de su descripción fonológica y grafológica, lo que borra la diferencia esencial entre el pensamiento y el signo⁴². Dicha "idealidad" no otorga tampoco simplemente una identidad al signo; ésta se asegura solamente en su diferencia en relación con otras idealidades. Tenemos entonces una interpretación distinta del sistema de diferencias sin términos positivos de Saussure.

Las diferencias entre las unidades aparentemente sensibles no pueden por definición ser ellas mismas sensibles; no es posible ver, tocar o escuchar una diferencia en tanto que tal. Es así que la materia de la que parecían desprenderse los significantes desaparece de la definición esencial del signo, incluso en su plano significante. De tal modo queda sin fundamento la tendencia de la lingüística a privilegiar una "substancia de expresión", la voz, sobre otra, la escritura, y da inicio la deconstrucción del fonocentrismo, preludio a la deconstrucción del logocentrismo⁴³.

El significante conserva el privilegio de remitir a otros significantes en el sistema de la lengua, sin encontrarse jamás con un significado. Pero este privilegio se relativiza en la interpretación de Derrida según la cual el significado no es sino un significante situado frente a otros significantes. En consecuencia, no hay ni significado ni sentido: lo que existen son "efectos"⁴⁴. En

⁴² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 20,45.

⁴³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p.77

⁴⁴ Jacques Derrida, *Positions*, p.90

esta lógica, el propio significante se destruye. El significante "significante" no significa sino en relación con el significante "significado". Significante y significado se implican del mismo modo que se implican el signo y el referente. La deconstrucción de la lengua como algo que nos ha sido dado, tiene por fin quebrantar el sistema, antes que reemplazar términos que resultan problemáticos para el pensamiento metafísico. Se puede, sin embargo, acentuar la potencia de desviación de algunos términos, como los de escritura y huella.

Se presenta en este desarrollo teórico el dilema de que una vez demostrada la inmaterialidad y la inexistencia del significante, esta demostración no funciona como una verdadera conclusión de una cadena de deducciones rigurosa. Pese a las apariencias, estas deducciones no han destruido el signo en favor de alguna otra cosa. No se puede simplemente decidir la inutilidad del concepto de signo, ni reemplazarla por la de significante, ya que, como problema mayor, se pierden los medios para comprender la traducción⁴⁵. Las deducciones han mostrado, sin embargo, una cierta incoherencia en la construcción misma del concepto signo, pero esta incoherencia afecta también la construcción del concepto "concepto", lo que complica irremediabilmente todas las nociones tradicionales de crítica, de progreso, de verdad y de historia. La deconstrucción del signo afecta así a todas las otras piedras angulares del edificio conceptual de la metafísica y sus valores de construcción⁴⁶. La deconstrucción no es algo hecho a la metafísica, ni algo que la metafísica se haga. No se trata de una catástrofe exterior a su

⁴⁵ Jacques Derrida, op. cit., p.31

⁴⁶ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, Jacques Derrida, Seuil, Paris, 1991, p. 39.

variaciones, lo que implica recurrir a una idealidad. El significante no es entonces pura y esencialmente sensible, incluso en el nivel de su descripción fonológica y grafológica, lo que borra la diferencia esencial entre el pensamiento y el signo⁴². Dicha "idealidad" no otorga tampoco simplemente una identidad al signo; ésta se asegura solamente en su diferencia en relación con otras idealidades. Tenemos entonces una interpretación distinta del sistema de diferencias sin términos positivos de Saussure.

Las diferencias entre las unidades aparentemente sensibles no pueden por definición ser ellas mismas sensibles; no es posible ver, tocar o escuchar una diferencia en tanto que tal. Es así que la materia de la que parecían desprenderse los significantes desaparece de la definición esencial del signo, incluso en su plano significante. De tal modo queda sin fundamento la tendencia de la lingüística a privilegiar una "substancia de expresión", la voz, sobre otra, la escritura, y da inicio la deconstrucción del fonocentrismo, preludio a la deconstrucción del logocentrismo⁴³.

El significante conserva el privilegio de remitir a otros significantes en el sistema de la lengua, sin encontrarse jamás con un significado. Pero este privilegio se relativiza en la interpretación de Derrida según la cual el significado no es sino un significante situado frente a otros significantes. En consecuencia, no hay ni significado ni sentido: lo que existen son "efectos"⁴⁴. En

⁴² Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 20-45.

⁴³ Jacques Derrida, *op. cit.*, p.77

⁴⁴ Jacques Derrida, *Positions*, p.90

sistema, ni que la metafísica haya declinado de acuerdo con una ley interna y necesaria. Por el contrario, afirma Derrida, la metafísica sólo existe desde un principio por medio de esa deconstrucción, existe en su incoherencia imposible de corregir porque incorpora en ella todo lo que da la medida de la coherencia. Al seguir el signo a través de la metafísica, estamos obligados a integrar su lenguaje y criterios de coherencia, atenernos a la metafísica del signo.

Para Derrida es imposible evitar la complicidad con la metafísica. Es una situación necesaria y todas las elecciones éticas y políticas se dan a priori en medio de esa complicidad⁴⁷. El concepto de metafísica del signo sirve de revelador o de hilo conductor para una demostración que socave este concepto y todo otro concepto al mismo tiempo, pero no es posible privarse de los recursos de ese concepto metafísico. Esta demostración no es, sin embargo, una simple exposición del concepto de metafísica del signo porque tal concepto plantea la distinción significante-significado sobre el fundamento aportado por la distinción sensible-inteligible. El concepto de signo opera por la reducción de esa distinción en favor de lo inteligible; reduce o borra el signo al situarlo, de entrada, como secundario. Toda tentativa de reducir la distinción en el otro sentido opera en la misma lógica y, al querer hacer lo inteligible sensible reproduce el esquema logrando sólo hacer inteligible lo sensible. La deconstrucción reduce también de alguna manera el signo, justamente al preservarlo contra esa reducción metafísica. Se pretende preservar el signo

⁴⁷ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p.25-26.

otorgándole prioridad respecto al referente, lo que implica que no hay cosa en sí fuera de la red de reenvíos en la que funcionan los signos. Esta misma intención se repite en la preeminencia del significante respecto al significado, aunque la extensión de las deducciones llega hasta la negación del significado y del mismo significante. El tema que subyace a estas elaboraciones teóricas es la de la originalidad de lo secundario, una formulación que se asume como contrasentido. Un origen secundario no puede ser ni originario ni secundario, es la negación del origen. Se concluye así que no hay ni cosa, ni signo, ni comienzo.

Este ejemplo de deconstrucción prepara el camino para la más célebre sobre el habla y la escritura y ayuda a comprender porqué el trabajo de Derrida ha sido frecuentemente recibido como una manipulación sofisticada de paradojas y de juegos de palabras. Debido al sinuoso cuestionamiento de la tradición metafísica se acusa a la deconstrucción de conducir a un nihilismo paralizante del pensamiento y de la acción, o, cuando menos, de introducir una práctica artística y un esteticismo literario en la filosofía. Ciertamente no se puede negar la virtuosidad y el placer como parte del trabajo de Derrida, él mismo plantea una reivindicación del juego y la danza⁴⁸. Pero las paradojas señaladas por Derrida no son introducidas del exterior de la filosofía; por el contrario, son constitutivas de la metafísica y expresan su verdad. Lo que produce desconcierto

⁴⁸ Jacques Derrida, *Ecriture et différence*, p.48.

es que esa "verdad" de la verdad metafísica no puede seguir pensándose como verdad, lo que no impide el pensamiento, sino todo lo opuesto.

Escritura y deconstrucción

La deconstrucción del signo ha podido afirmarse en lo que la metafísica piensa como una cierta materialidad o exterioridad del significante. De manera más general el proceso deconstructivo se inicia esforzándose en presentar como primario lo que la metafísica considera secundario. Si la metafísica construye el signo en general como secundario, piensa a la escritura como aún más secundaria. Como el signo de ese signo o, más exactamente, como el significante gráfico del significante fónico⁴⁹. Según la determinación tradicional, la escritura no tiene directamente significado o referente, sino remite al significante fónico del cual no es sino la transcripción. Este aspecto secundario y exterior de la escritura interesa a Derrida como un problema teórico clave.

No existe nada sorprendente en esa posición de la escritura. Se escribe cuando no se puede hablar, cuando los obstáculos, como la distancia, impiden a la voz llegar al escucha. La escritura es una forma de telecomunicación con grandes ventajas y desventajas. La palabra escrita extiende desmesuradamente el alcance del lenguaje en el espacio y en el tiempo. De hecho, la historia, al menos pensada como progreso o declive, comienza con ella. Pero la escritura expone al pensamiento a grandes riesgos, de entrada amplía la libertad de expresión con

⁴⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 16

respecto al habla, aunque, a la vez, aleja el mensaje del emisor; cualquiera puede leer lo escrito y no existe interlocución inmediata. Además, mientras que la palabra se desvanece instantáneamente, la escritura es perdurable. Asimismo, la palabra escrita puede falsificarse, por lo que el destinatario nunca puede estar seguro a priori de la identidad de quien ha enviado el mensaje.

Aún más que el significante hablado, la escritura parece entonces acentuar el riesgo del desvío por lo sensible implicado en todo significante. El habla viva sale al mundo, pero en el soliloquio interno pareciera permanecer encerrada en el sujeto. La escritura, por su parte, permanece, en una monumentalidad que puede vincularse a la muerte⁵⁰. Derrida se sitúa frente a la tradición filosófica que hace de la escritura el hijo bastardo del logos retomando este menosprecio de la palabra escrita no sólo para mostrar la "contradicción performativa" de que los filósofos escriben (aunque prescriben la voz como telos ideal del lenguaje) sino para demostrar que la filosofía es esencialmente escrita⁵¹.

El desarrollo de esa argumentación abre múltiples temas del pensamiento de Derrida articulado por lo que él llama "elementos indecibles". Estos indecibles, o falsas unidades verbales se encuentran, de manera furtiva, en el cuerpo de la tradición logocéntrica por deconstruir, pero no están sometidos al sistema clausurado de sus conceptos y sus oposiciones constitutivas: verdad-pensamiento, sensible-inteligible, pensamiento-lenguaje, sentido-signos, habla-escritura, alma-cuerpo, entre otros. Los indecibles son artefactos textuales que

⁵⁰ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Derrida*, p.46.

⁵¹ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *op.cit.*, p.49.

producen una especie de parálisis en el sistema conceptual de la metafísica logocéntrica, para abrirlo a lo que había estado reprimido o excluido⁵². Algunos de ellos son: la *archiescritura*, marca reiterable, o inscripción como condición de significación, posibilidad de lenguaje en general anterior a la distinción entre la palabra hablada y la escritura; la huella, relación con un pasado que se sustrae a la memoria, interrumpe la economía de la presencia e introduce en la vida de los signos lo incalculable, lo exterior; la *différance*, que divide el sentido y difiere su plenitud sin fin y sin horizonte teleológico que permita reasumirla dialécticamente en la conciencia y el texto, como proceso significativo general que somete el discurso a la ley de la no plenitud o la no presencia de sentido y que está sometido a la vez a la ley de la insaturabilidad del contexto.

La elaboración del problema de la escritura y el descubrimiento de la *archiescritura* en estrecha relación con los términos huella, *différance* y texto implica una serie de complejas operaciones teóricas que resultaría imposible sintetizar. El procedimiento básico es aislar, en principio, los rasgos que distinguen el concepto tradicional de escritura para, posteriormente, mostrar la posibilidad de aplicarlos al habla; se justifica así el uso del término escritura para esa estructura general. Escritura implica repetición, ausencia, riesgo de pérdida, muerte; ningún habla sería posible sin esos valores. Por lo demás, si "escritura" ha querido decir significativo que reenvía a otro significativo y si todo

⁵² Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, introducción de Patricio Peñalver, Paidós, Barcelona, 1987. P. 17

significante sólo remite a otros significantes, entonces "escritura" nombrará propiamente el funcionamiento de la lengua en general.

La escritura advierte sobre la finitud, sobre la mortalidad porque retarda la comunicación. Al leer lo que se ha escrito se sabe que el autor puede estar muerto. No es necesario que el autor esté muerto para poderlo leer, pero es indispensable que el lector esté en capacidad de leer incluso si el autor está muerto. La posibilidad de que el autor esté muerto es para Derrida una posibilidad esencial o necesaria⁵³. La mortalidad está así inscrita en lo que se escribe. Se trata de una muerte como ausencia en relación con lo que se ha escrito. Al leer no se sabe sólo si el autor está muerto, sino si lo que escribió refleja adecuadamente lo que quiso decir. Esta incertidumbre fundamental e irreductible forma parte de la estructura esencial del escrito.

El acto de escribir revela la mortalidad del autor, pero también la del lector. Las dos actividades de escritura y de lectura se intersecan de otro modo que en la simetría evidente constituida por el concepto de "muerte del autor" y por la creencia de que esa muerte permite el "nacimiento del lector". Más bien debe decirse que para Derrida la muerte del lector, y de la interpretación en su forma corriente, es una consecuencia analítica de la muerte del autor. Todo autor escribe en función de su propia mortalidad y de la de sus lectores inmediatos, pero imagina, sin embargo, que escribe para un destinatario absoluto que es la posteridad. Tal idea es puesta en cuestión por el análisis de la relación autor-

⁵³ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, p.51.

lector cuyo desarrollo riguroso permite su deconstrucción. Las divisiones entre autor y lector, emisor y receptor no implican su separación en compartimientos estancos porque el autor es ya un destinatario de la escritura desde el momento en que escribe. El acto de escribir está de entrada dividido por esta complicidad entre escritura y lectura, lo que impide que se considere sin mayor atención a este acto sin tomar en cuenta la oposición actividad/pasividad, o producción-consumo, que organiza y sostiene la comprensión corriente de la escritura.

Como en la deconstrucción del signo, la deconstrucción de la escritura conduce a proposiciones inabordables por el lenguaje de la metafísica y del sentido común. Derrida pasa de esta complicación originaria de la distinción escritura-lectura a la idea de la prioridad absoluta de una cierta escritura que dicta el texto que se escribe y simultáneamente lo despoja de su escritura, antes de que comience el acto de escribir²⁴. Es lo que se conoce comúnmente como inspiración. Habría así una pasividad fundamental que precedería a la oposición actividad/pasividad.

La implicación mutua de escritura y lectura pretende mostrar que la deconstrucción de oposiciones metafísicas no conduce a un caos indiferenciado, sino a una situación en la que las configuraciones por completo singulares tienen la posibilidad de afirmarse constituyéndose como eventos. Por lo demás, la división del acto de escritura/lectura, introduce una separación entre las instancias "destinador" y "destinatario", lo que implica que la escritura nunca

²⁴ Jacques Derrida, *Ecriture et différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 253-292

pueda expresar plenamente un pensamiento, ni realizar una intención. La posibilidad necesaria de la muerte del escritor, en este sentido ampliado, hace entonces de todo destinador un destinatario y viceversa. Esta "muerte" abre el escrito a la alteridad general de su destino, pero impide, al mismo tiempo, todo arribo seguro o total a tal destino; la supuesta unidad del texto, definida en principio por la firma de su autor, permanece entonces en espera de la contrafirma del otro. Todo destinatario y, por tanto, todo acto de lectura se encuentra afectado por la misma muerte. De esto se sigue entonces que toda contrafirma espera a otras, indefinidamente. La lectura no tiene fin, está siempre por venir como trabajo del otro; un texto no encuentra jamás su reposo en la unidad y el sentido al fin encontrados. Este trabajo debe ser también un trabajo de duelo; sólo esa situación le permite al texto tener una vida o, más aún sobrevivir. Si el texto supone la mortalidad de los escritores y de los lectores, es, sin embargo, indiferente a su muerte efectiva. En esta medida el texto es inhumano, es una máquina y excede todos los recursos del análisis humanista.

La escritura tiene como privilegio heurístico su potencia de repetición en la alteridad, una iterabilidad de hecho infinita. En efecto, todo signo, hablado o escrito, debe ser repetible; un signo que fuese esencialmente singular y que no pudiese ser empleado sino una vez no sería un signo. Resulta enteramente indiferente saber si se habla de signos escritos o hablados. La escritura y el habla son esencialmente repetibles. Esa potencia de repetición y la mortalidad que recuerda puede parecer un rechazo a toda singularidad de un enunciado; se

estaría tentado a afirmar que el argumento de la repetición se sitúa a nivel de la lengua, en el sentido de Saussure, pero que el nivel del habla es justamente el de las singularidades, en el que lo que se dice es dicho una sola vez. La afirmación es correcta, pero deja abierto el problema de que la singularidad del habla sólo es posible por la iterabilidad. Este problema es lo bastante complejo como para poner en duda la distinción misma entre lengua y habla⁵⁵.

Podría objetarse, en efecto, que sólo en el nivel de la lengua es posible la demostración sobre la iterabilidad y la muerte. En este nivel la distinción entre habla y escritura no es pertinente porque la lengua funciona de igual manera para los eventos del habla que para los eventos de la escritura. Pero argumentar que es posible borrar la distinción entre habla y escritura al nivel del habla, es decir, tratar toda habla como escritura o texto parecería ser una invitación a las peores confusiones.

Derrida toma ese camino porque para él se trata de mostrar, contra las corrientes dominantes de la tradición filosófica, que los rasgos habitualmente atribuidos a la escritura: distancia, muerte, ambigüedad, son también aplicables al habla. No se trata de dar a la escritura todas las virtudes que se le atribuyen habitualmente al habla, ni de agregar otras virtudes a lo escrito, sino mostrar que las relaciones generalmente admitidas entre habla y escritura reposan sobre una argumentación dudosa, en la medida en que esas relaciones deben extraer su posibilidad de una raíz anterior. Se llama a esta raíz *archiescritura* porque

⁵⁵ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, Jacques Derrida, p. 58.

el concepto común de escritura nombra de manera oblicua algunos de sus componentes, manteniéndolos lejos de la palabra viva. Este análisis implica una cierta concepción de la lengua, pero se llevan sus consecuencias hasta el punto en que la diferencia entre habla y lengua, entre evento e institución se convierte en enigmática. Se acepta la situación aparentemente trascendental de la lengua con relación al habla, pero ese efecto de trascendentalidad y, por tanto, lo que distingue a la lengua del habla es justamente producido por la lógica de repetición y de muerte que se ha descrito.

La objeción al tratamiento de toda habla como escritura apoyándose en la trascendentalidad de la lengua cae en el movimiento de la deconstrucción, lo que tiene consecuencias para la relación entre las ciencias humanas en general y la propia deconstrucción. Puede mostrarse que éstas deben suponer siempre la validez de ciertas distinciones filosóficas para desarrollar su trabajo, que ellas suscitan siempre al menos un término trascendental y que son constitutivamente incapaces de hacer interrogaciones a fondo, en el momento mismo en que se esfuerzan por absorber o reducir lo filosófico a no ser sino un producto más o menos ilusorio de operaciones antropológicas, sociológicas o lingüísticas. De parte de Derrida esto parecería una defensa clásica de la filosofía contra las pretensiones de las ciencias humanas. Tal defensa es, sin embargo, más compleja en la medida en que no pretende reconducir todo análisis a la filosofía, negando el interés de las ciencias humanas, sino implicar que a menos que se respeten

ciertas exigencias filosóficas y que se haga la travesía por las cuestiones fundamentales, el riesgo es caer en la ingenuidad⁵⁶.

El diferimiento

En estrecha vinculación con los procesos de deconstrucción, el concepto de *différance* constituye un eslabón clave del postestructuralismo. *Différance* es una invención derridiana que intenta captar la extraña unidad entre diferencia y diferimiento. La *différance* se esfuerza por nombrar, primero, no lo que Saussure llama las diferencias en el sistema de la lengua, sino la diferencialidad o el ser diferente de las diferencias, su producción y la fuerza que mantiene el sistema unido en su dispersión. Segundo, el retraso que hace estar siempre al sentido anticipado o restablecido; por ejemplo, la estructura de la frase, tensada hacia el fin, organiza sus elementos retrospectivamente, pero también la estructura de un libro⁵⁷, de una obra, de una vida o de una tradición, cuyos elementos se encuentran tensados entre un pasado y un futuro sin jamás estar presentes.

Así como en la deconstrucción de la escritura y la lectura, podría pensarse que la *différance* se sitúa del lado del habla; sin embargo, esta cualidad de la estructura se infiltra también en el nivel de la lengua y, de hecho, complica la distinción saussuriana entre sincronía y diacronía a nivel de la lengua. De la

⁵⁶ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, p. 89-90, citado en Geoffrey Benington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, op. cit. p. 62.

⁵⁷ Jacques Derrida, *Écriture et différence*, op.cit., p. 41.

misma manera, se hace menos evidente la distinción entre lengua y habla, porque la diacronía del habla afecta a la lengua impidiendo pensarla como idénticamente presente a ella misma en un "presente" sincrónico. Se introduce, entonces, la diacronía en la sincronía y el habla en la lengua.

El concepto *différance* está también descompuesto por la *différance*, sumergido en lo que intenta nombrar y comprender. De esto se sigue que esta "palabra" o "concepto" no puede ser ni lo uno ni lo otro, nombrando sólo la condición de posibilidad e imposibilidad de todas las palabras y conceptos⁵⁸. Pero, al mismo tiempo, *différance* es una palabra-concepto que no se coloca al abrigo de sus propios efectos, este desdoblamiento siembra el pánico entre todos los conceptos y palabras al no permitirles ser lo que son: palabras y conceptos. Esta proposición inaceptable para la lógica, proviene de la aplicación de un concepto a sí mismo: la *différance* sujeta a la *différance* genera una paradoja abierta. Tal estructura puede ser denominada huella, porque si todo elemento del sistema solamente tiene identidad en su diferencia respecto a los otros elementos, cada elemento está así marcado por todos los que no es, portando así su huella. Los elementos no se encuentran atomizados, estos elementos son haces de tales huellas. Toda huella es huella de otras huellas. Ningún elemento está presente en ninguna parte, no hay sino huellas. Estas huellas no son las huellas de una presencia o del paso de una presencia; en cada elemento no está presente sino el otro elemento, el "ausente", que, para que la lengua sea posible, debe

⁵⁸ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, *Jacques Derrida, op.cit.* p.73.

presentar esta alteridad como alteridad. La presentación de la ausencia como tal no constituye una presencia y supera, al mismo tiempo, la oposición presencia-ausencia⁵⁹. No obstante, no porque ponga en cuestión la presencia se convierte Derrida en un pensador de la ausencia, del vacío, ni establece un nihilismo. La idea de huella encierra otra propuesta porque la huella no llega a borrarse. Huella intenta nombrar ese encabalgamiento de lo otro en lo mismo que es condición de la existencia de lo mismo y que sería el enunciado más general de la *différance*. La huella no puede pensarse tampoco como existente, si esto implica una presencia.

El significante *différance* o "huella" no envía a un significado al que se remitirían también, en última instancia, todos los significantes de la lengua. La deconstrucción del signo entraña la ausencia de un significado trascendental: todo significado envía a otros significantes, no se llega jamás a un significado que sólo se remita a sí mismo. Sólo esta ausencia de significado trascendental permite deconstruir la distinción entre significante y significado y, por tanto, seguir el término "significante" hasta su disolución. Puede decirse, siguiendo a Derrida, que la idea de Dios es justamente inseparable de la idea tradicional de signo⁶⁰, como significado final que pone fin al movimiento y resuelve la diferencia en la presencia. En la deconstrucción no se trata de matar a Dios, ni de declarar una vez más su muerte, sino, al mostrar que él es producido por y en la diferencia inscribirlo en lo que se puede considerar como superado. Esta

⁵⁹ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 67.

⁶⁰ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, op. cit., p. 25

reinscripción de Dios en el mundo, en la historia, en la finitud y la mortalidad se debe a la *différance*, que reinscribe todos los nombres que han intentado ocupar en su lugar, incluida ella misma. La *différance* no puede ser entonces la última de una serie de tentativas por decir la verdad del lenguaje o del ser, no toma entonces un lugar al final de una historia lineal de la filosofía .

Por otra parte, la *différance* no es nunca una cualidad pura. No se puede hacer de ella un absoluto. Está siempre por ser, nunca es ella misma, nunca está presente. Se la puede pensar como una fuerza que produce y quebranta la forma, pero es una fuerza que no funda una nueva presencia. Es así, más bien, una tensión de por lo menos dos fuerzas, en todo caso una resistencia. La *différance* es la relación entre fuerzas y, por tanto, precede a toda fuerza. Sin embargo no es una cualidad inefable que invite a una teología negativa.

La deconstrucción como apertura

La presentación de estos elementos de la serie de indecibles que articulan el pensamiento postmetafísico de Derrida permite situar a la deconstrucción como intento de desestabilización de la historia de las ideas o de la historia convencional de la filosofía. El campo de la deconstrucción es un campo polémico porque desautoriza los axiomas hermenéuticos usuales de la identidad totalizable de la obra y de la individualidad del autor. Su intervención en la filosofía se concibe a sí misma como estratégica al poner en cuestión las nociones de autor, obra, génesis, sistema, método, interpretación, entre otras. La

deconstrucción irrumpe en un pensamiento de la escritura, como escritura de la escritura, que obliga a otra lectura distinta de la tradicional. Una lectura ya no imantada por la comprensión hermenéutica del sentido, por lo que un discurso quiera decir, sino atenta a la cara oculta de éste, a las fuerzas no intencionales inscritas en los sistemas significantes de un discurso que hacen de éste un "texto", algo que por su naturaleza se resiste a ser comprendido como expresión de un sentido⁶¹.

Deconstruir tiene como significados desestructurar o descomponer, dislocar las estructuras que sostienen la estructura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también desedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución de un proceso significativo, todo en función de un intento por solicitar o inquietar la herencia no pensada de la tradición metafísica. Esta descripción mínima excluye la interpretación habitual de la deconstrucción como destrucción gratuita y nihilista del sentido y liquidación del buen sentido en el escepticismo postmoderno. De tal manera, la deconstrucción es más bien un pensamiento afirmativo cuyo contexto inicial de invención fue una lectura particular del concepto de *Destruktion* heideggeriano que hace referencia a la historia de la ontoteología. Derrida plantea la relación entre la deconstrucción y el concepto heideggeriano reconociendo que intentaba traducir su propio discurso a la operación realizada

⁶¹ Patricio Peñalver "Premisas y contextos de la deconstrucción" en Jacques Derrida, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, op. cit., p.15-16.

por Heidegger en el terreno de la ontología y la metafísica occidental⁶². Pero deconstruir es también un procedimiento vinculado con la crítica al estructuralismo en la medida en que su objeto es descomponer las estructuras logocéntricas y fonocéntricas, así como las institucionales, culturales y políticas. Para ello se hace necesario, antes que la destrucción, comprender cómo está construida una estructura y, de hecho, reconstruirla.

Tanto por el lado de la filiación filosófica heideggeriana, como por la convergencia con la problemática estructuralista, la deconstrucción se aparta del pensamiento negativo y nihilista, radicalmente escéptico, que forma la corriente de la "destrucción de la razón". Esa lectura nihilista de la deconstrucción no se corresponde con el movimiento afirmativo de la cadena de indecibles que le da o le asigna su sentido. También resulta equivoco entender a la deconstrucción como método, en conflicto o diálogo con la hermenéutica, para la filosofía y las ciencias humanas. La deconstrucción no es un método y no puede transformarse en método sobre todo en el sentido tecnista. La deconstrucción resiste su utilización como metodología de la lectura porque tiene un carácter irreductiblemente singular al estar ella misma vinculada a la singularidad del texto. Puede decirse que la premisa de la deconstrucción es el respeto al corpus textual debido a su propósito de realizar "travesías" por el texto. No se comprenderá nada de la deconstrucción si se piensa que esas travesías por el texto del otro son sólo un medio para llegar a un fin, a

⁶² Jacques Derrida, "Carta a un amigo japonés", citada en Patricio Peñalver, "Premisas y contextos de la deconstrucción" op.cit. p.19.

conclusiones en forma de tesis⁶³. Sólo hay travesías particulares, como las que realiza Derrida por las obras de Husserl o Nietzsche, entre otros.

Otro de los sentidos del término deconstrucción se encuentra en su propio enfoque como una operación de la que no es responsable un sujeto que tomaría la iniciativa, sino que es más bien un acontecimiento histórico que tiene lugar en, o como, la clausura del saber y la diseminación del sentido. Es así una actitud teórica perteneciente a la época del ser en deconstrucción. De tal modo, los textos del propio Derrida, en los que la deconstrucción toma cuerpo como motivo explícito, como indecible en una cadena y como estrategia móvil; ellos mismos son ya respuesta, síntomas e intentos de interpretación de esa deconstrucción que como acontecimiento histórico-ontológico, ya ha tenido lugar⁶⁴.

⁶³ Geoffrey Bennington y Jacques Derrida, Jacques Derrida, op.cit., p.63.

⁶⁴ Patricio Peñalver "Premisas y contextos de la deconstrucción" en Jacques Derrida, La deconstrucción en las fronteras de la filosofía, op.cit. p.22.

D O S

SEGUNDO ITINERARIO: HISTORIA Y POSTHISTORIA

La primera aproximación al postestructuralismo realizada a través algunos temas presentes en la obra de Derrida ha permitido ilustrar su contenido y actitud teórica general. El postestructuralismo radicaliza la idea fundamental de Saussure según la cual el sentido del discurso, por medio del cual es posible la comunicación, se asienta en algo que está desprovisto de sentido, a saber, en el juego diferencial de lo que en Derrida son "marcas" o marcas no presentes. La idea fundamental del estructuralismo es radicalizada en la medida en que pone en cuestión el concepto mismo de estructura cerrada en sí misma y controlada por un conjunto de reglas. Se opone a un texto cerrado un texto abierto a la interpretación como investigación del sentido principal y a la lectura plural que busca no sólo la unidad del sentido, sino la diseminación semántica.

No obstante, la aportación del postestructuralismo no se agota en los textos de Derrida, por eso resulta conveniente acercarse a otros autores que permiten introducir una perspectiva histórica relativa a la presencia y comprensión de tal

corriente de pensamiento. Así, resulta pertinente introducir una serie de planteamientos de Michel Foucault sobre las condiciones históricas que permiten imponerse a las ideas de estructura abierta y de signo no vinculado. Tal interrogación histórica deriva en una cuestión sobre la esencia de la historia.

FOUCAULT: LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL POSTESTRUCTURALISMO

En la obra de Foucault el problema de la imbricación de las múltiples historias humanas en un concepto genérico de historia se convierte en una observación de la racionalidad occidental, en la medida en que ella permite comprender los hechos históricos como manifestaciones de la razón. Es aquí en donde la unidad de la historia se vincula a la cuestión de la totalidad y la unidad de su sentido. Es decir, del proceso cuyo despliegue hace sentido. Foucault llama a la era que termina con la invención de la historia la era de la representación, por tanto, la época que sigue a 1775 debe caracterizarse como aquella que ha roto, a nombre de la historia, con el modelo de la representación. Esta interpretación comparte los puntos de vista de Derrida y Lyotard, sobre la similitud estructural que la historia universal presenta con el pensamiento de la representación o de la estructura, en la medida en que aquella dirige el poder descentrante del tiempo hacia el concepto de unidad que está eterna e irremediablemente presente en la historia bajo la forma de fin. Tal estructura es lo que la filosofía llama

teleología, la orientación de un proceso hacia un fin. El pensamiento teleológico permitiría comprender la historia como acabada o en función de su término, como en Hegel.

Ese no es el caso del pensamiento postestructuralista de los tiempos modernos. El procedimiento de Foucault, sobre todo en *La arqueología del saber* no es teleológico, no está orientado hacia un fin o un sentido. Tampoco se pretende que una interpretación uniforme recorre y se afirma a través de Occidente o de la modernidad, desembocando en la imagen fantasmagórica de la subjetividad. Corresponde a Gilles Deleuze la lectura más cercana a la obra de Foucault, su texto-homenaje¹ es un trabajo de apropiación del discurso foucaultiano en el que se comparten concepciones, particularmente respecto a la lectura y la escritura. A partir de *La arqueología del saber*, Deleuze elabora un análisis minucioso de sus proposiciones básicas utilizando un procedimiento de reconstrucción de los contenidos y problemas claves del libro. Esta tarea parte de una concepción del texto como material sobre el que no cabe interpretar ni significar, sino experimentar². Por eso declara a Foucault "un nuevo archivista" que, a diferencia de otros, sólo considerará enunciados.

El problema de los enunciados

¹ Gilles Deleuze, Foucault, Paidós, México, 1987.

² G. Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma*, pre-Textos, Valencia, 1980.

Al atender a los enunciados, Foucault desdeña la jerarquía vertical de las proposiciones y la lateralidad de las frases, en la que cada una parece responder a otra. Los enunciados son esencialmente raros, lo que los distingue de las proposiciones y de las frases. La rareza de los enunciados los pone a resguardo de una dialéctica de las frases, siempre sometida a contradicción, y de una tipología de las proposiciones, sometida a la abstracción que hace que cada nivel corresponda a un tipo superior de elementos. Los enunciados, por el contrario, pertenecen a un espacio de rareza en el que no existe lo posible ni lo virtual, porque todo es real; sólo cuenta lo que ha sido formulado. Su espacio, sin embargo, no es estático, sino que permite la circulación de los enunciados, su oposición y jerarquización como elementos positivos. Un enunciado siempre representa una emisión de singularidades, de puntos singulares que se distribuyen en un espacio en el que lo importante no es la originalidad, sino la regularidad de los enunciados.

Respecto a la regularidad enunciativa Foucault plantea que la oposición originalidad-trivialidad no es pertinente, puesto que la descripción arqueológica no establece ninguna jerarquía de valor, ni una diferencia radical, sino que sólo trata de establecer la regularidad de los enunciados³. La originalidad del enunciado no se plantea porque tampoco está en cuestión su origen. Deleuze comenta que no hace falta ser alguien para producir un enunciado y éste no remite a ningún cogito ni sujeto trascendental que lo haría posible. No hay un

³ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p.188.

Yo que lo pronunciaría por primera vez ni un Espíritu del Tiempo que lo conservaría. Para cada enunciado existen "emplazamientos de sujeto" muy variables. También sustituye a las nociones de origen y de retorno al origen. El enunciado se conserva en sí mismo, en su espacio y permanece en la medida en que ese espacio subsiste o es reconstituido.

Deleuze distingue tres círculos o tres porciones de espacio en torno al enunciado. En principio un espacio colateral, formado por otros enunciados pertenecientes al mismo grupo. Lo que forma un grupo o una familia de enunciados son reglas de transformación o de variación, del mismo nivel, que convierten al grupo como tal en un medio de dispersión y de heterogeneidad. De este modo, no existe un espacio homogéneo, indiferente a los enunciados, ni enunciados sin localización; ambos se confunden al nivel de las reglas de formación. A diferencia de las proposiciones, cuyas reglas se pueden reducir a axiomas, o de las frases que remiten a un contexto, los enunciados son inseparables de una variación inherente, lo que les permite pasar de un sistema a otro, incluso en el seno de una misma lengua. El enunciado rompe con la homogeneidad de los sistemas lingüísticos, en la medida en que no es ni lateral ni vertical, es transversal y sus reglas se encuentran en su mismo nivel. El espacio colateral del enunciado está constituido por el conjunto de enunciados heterogéneos a los que se vincula por reglas de transformación. Cada enunciado es a la vez parte de una multiplicidad "rara" aunque regular y una multiplicidad en sí mismo. Foucault opone esta multiplicidad enunciativa a la estructura y al

sistema. Se integra así una topología de los enunciados que se diferencia tanto de la tipología de las proposiciones como de la dialéctica de las frases.

El segundo espacio del enunciado es el espacio correlativo que se distingue del asociado porque vincula a los enunciados con sus sujetos, objetos y conceptos. También aquí se distinguen diferencias entre el enunciado y las palabras, frases y proposiciones. Las frases remiten a un sujeto, el Yo que enuncia, mientras que el enunciado remite a posiciones intrínsecas variables, a sujetos distintos. Aun más, un enunciado puede tener varios emplazamientos de sujeto, un autor y un narrador, un relator y un relatado, por ejemplo. Sin embargo, todas esas posiciones no son las figuras de un Yo primordial del que se derivaría el enunciado, al contrario, se derivan del enunciado y por eso son los modos de una "no persona" de un "se habla" que se especifica según la familia de enunciados. Este "se habla" es en *Las palabras y las cosas*⁴ "el ser del lenguaje" y en la Arqueología "existe lenguaje". También en lo que respecta a los objetos y los conceptos del enunciado existen diferencias notables. Una proposición tiene un referente, por lo que la referencia o la intencionalidad es su constante intrínseca, en tanto que el estado de cosas que puede o no cumplirla es su variable extrínseca. El enunciado, por su parte, tiene un "objeto discursivo" que no consiste en un estado de cosas al que hace referencia, sino que se deriva, por el contrario, del propio enunciado. Es un objeto derivado que se define en el límite de las líneas de variación del enunciado como función primitiva. Los

⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, México, 1993, P.49

enunciados de Foucault-dice Deleuze- son como sueños en los que cada uno tiene su objeto propio, o se rodea de un mundo. En cuanto a los conceptos, si la palabra tiene al concepto como significado, el enunciado posee sus esquemas discursivos propios, en el entrecruzamiento de los sistemas heterogéneos por medio de los cuales se mantiene como función primitiva.

Los enunciados se distinguen de las palabras, de las frases y de las proposiciones porque comprenden en si mismos como sus derivados, a las funciones de sujeto, de objeto y de concepto. Por eso, el espacio correlativo es el orden discursivo de los emplazamientos o posiciones de sujetos, de objetos y de conceptos en una familia de enunciados. Al sistema de las palabras, frases y proposiciones se opone la multiplicidad de los enunciados que procede por una variación inherente y variable intrínseca.

El tercer espacio es extrínseco al enunciado. El espacio complementario o de formaciones no discursivas: instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos. Es el espacio en donde Foucault esboza una concepción de la filosofía política. Existe una estrecha relación entre institución y enunciados porque la institución requiere de una base enunciativa (por ejemplo, una constitución) y los enunciados remiten necesariamente a un medio institucional del que depende la formación y localización de los objetos y de los sujetos que hablan desde determinado emplazamiento. Entre las formaciones no discursivas de las instituciones y las formaciones discursivas de enunciados no se da un paralelismo vertical como entre dos expresiones que se simbolizarían una a otra,

ni tampoco una relación de causalidad horizontal según la cual los acontecimientos y las instituciones determinarían a los hombres como supuestos autores de enunciados. Foucault muestra una trayectoria diagonal que impone una tercera vía donde se establecen relaciones discursivas con medios no discursivos que no son ni interiores ni exteriores al grupo de los enunciados. Se trata de relaciones límite que condicionan la aparición de los objetos de enunciados y el emplazamiento del propio enunciado. Así, la práctica política en relación con el discurso abre campos de localización a los objetos de enunciados, por ejemplo, las instituciones hospitalarias vinculadas con el discurso médico.

Si lo propio del enunciado es poder ser repetido, debe señalarse que las condiciones reales de la repetición son muy estrictas. Esto implica que exista el mismo espacio de repetición, la misma distribución de singularidades, el mismo orden de localizaciones y emplazamientos y la misma relación con el medio instituido. Esa serie de condiciones forman la materialidad del enunciado. No se trata de una recurrencia al contexto, sino de mostrar la materialidad interna del enunciado confirmada por la repetición. El enunciado se define en una relación específica con otra cosa, que puede ser un enunciado, pero, en última instancia, esa otra cosa que no es el enunciado es un afuera. El afuera es pura emisión de singularidades todavía no determinadas por el enunciado, pero que el enunciado repite. Llegado a este punto, Deleuze afirma que el mayor problema para Foucault es saber en que consisten esas singularidades que el enunciado supone.

Este es el límite de la arqueología que se detiene en el problema del saber, pero que prepara la incursión en los dominios del poder, desarrollada en otros textos.

De acuerdo con la argumentación iniciada en *Las palabras y las cosas*, los enunciados no son síntesis de palabras y cosas, ni de frases y proposiciones, sino que son previos a las frases o a las proposiciones que los suponen implícitamente, son creadores de palabras y objetos. La arqueología tendría entonces como conclusión, de acuerdo con Deleuze⁵, una propuesta de teoría general de las producciones que debe confundirse con una práctica revolucionaria, en el que el discurso activo se forma en el elemento de un "afuera" indiferente a la vida y a la muerte. Las formaciones discursivas son verdaderas prácticas y sus lenguajes, en lugar de un logos universal, son lenguajes mortales, capaces de promover y de expresar mutaciones.

Otro de los aspectos claves del pensamiento de Foucault respecto al problema del saber es el de las "multiplicidades" que integran a un grupo de enunciados e incluso a un solo enunciado. Lo esencial de la noción es que deja de oponerse lo múltiple a lo único. Lo múltiple se constituye en sustantivo, con lo cual se salva el problema de un sujeto que lo condicionaría y lo derivaría de un origen. Para Foucault no existe ni lo uno ni lo múltiple, pues eso remitiría ineludiblemente a una conciencia que recomenzaría en lo uno y se desarrollaría en lo otro. Sólo existen multiplicidades raras, con puntos singulares, emplazamientos vacíos para aquello que funciona momentáneamente como sujeto: regularidades

⁵ Gilles Deleuze, *op.cit.*, p 39.

acumulables y repetibles que se conservan a sí mismas. La multiplicidad dice, Deleuze, no es ni axiomática ni tipológica, sino topológica. La arqueología integra una teoría-práctica de las multiplicidades que desvía el debate con el estructuralismo sobre la existencia de modelos y realidades denominadas estructuras y delimita su interés sobre el problema de la posición y estatuto que corresponden al sujeto en dimensiones que no están totalmente estructuradas.

El tema de fondo es la historia como dimensión no totalmente estructurada y, por lo tanto, confrontada con la estructura. En esta oposición el sujeto conserva un sentido como actividad constituyente y aglomerante, pero las formaciones históricas consideradas como multiplicidades escapan tanto al reino del sujeto como de la estructura. La estructura es proposicional, tiene un carácter axiomático y forma un sistema homogéneo. El enunciado, por su parte, es una multiplicidad que atraviesa los niveles, cruza el dominio de estructuras y unidades posibles y hace que aparezcan con contenidos concretos en el tiempo y en el espacio⁶. El sujeto es dialéctico y tiene la característica de una primera persona con la que comienza el discurso; en contraste, el enunciado es una "función primitiva" anónima que traslada al sujeto a la tercera persona y como función derivada.

Esta reconstrucción argumental de la arqueología hecha por Deleuze requiere de algunas precisiones que pueden resultar útiles para entender el pensamiento de Foucault y su relación con el postestructuralismo. De entrada, es importante

⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p.115, 259-266.

recordar que en *La arqueología del saber*, Foucault tiene en mente definir el estatuto metodológico de una "arqueología" distinta de una historia en el sentido clásico del término. Del mismo modo, en ese libro se elaboran los fundamentos de la formación y de la transformación de los discursos. El discurso en la obra de Foucault no designa la forma de saber de lo que él llama la edad clásica y de la forma de representación que le es característico, sino todo sistema histórico de enunciados que asegura la coherencia del conjunto de enunciados que domina por medio de un número finito de reglas, y que resguarda de su disolución en otro sistema de enunciados.

Arqueología y discontinuidad

A diferencia de otros "discursos del método", la arqueología del saber tiene como peculiaridad las difíciles pruebas a las que somete al lector por la manera en como se presentan las definiciones. Foucault mismo ironiza al hablar de la utilización salvaje de algunos términos como enunciado, acontecimiento y discurso⁷. En el caso del término "enunciado", la dificultad aumenta porque éste no designa ni la proposición descriptiva, ni el acto de lenguaje ni una expresión interpretada de manera pragmática. El enunciado en Foucault es una abstracción que no se vincula a un concepto universal. Se encuentran también dificultades sobre el término episteme en la medida en que la arqueología no permite definir si la historia concreta de la transformación de la episteme

⁷ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit, p. 44

clásica y moderna expone la posición de la representación según un discurso vivido, según el de la historia o si hace referencia a una construcción propia. En todo caso, la lectura de la arqueología hace pensar en una propuesta para una nueva forma de saber. La arqueología pretende ser una teoría verdadera sobre la sucesión de los discursos, pero para ello tiene que reemplazar el discurso moderno por un nuevo discurso relativo, comparte así el mismo problema que la hermenéutica y el historicismo como formas de saber. Es por eso que surgen dudas sobre la ruptura radical entre la interrogación histórica tradicional y la arqueología.

La arqueología se afirma en torno al tema de la discontinuidad, cuya base es la rehabilitación de las "especificidades" que rompen la vieja unidad del curso de la historia. Foucault emplea esta expresión como una exigencia metodológica, o un principio. Concebir los acontecimientos históricos en su especificidad significa reconocer su unicidad e individualidad irreductibles, es decir, como no subsumibles bajo un concepto universal. Lo individual es la resistencia más firme de lo universal en la medida en que, a diferencia de lo particular, no es un elemento de un sistema. Lo que es individual o singular no puede ser subsumido a partir de principios, puesto que modifica los principios de una manera impredecible, partiendo de esos mismos principios. Así, el planteamiento de Foucault sobre el saber clásico y el saber moderno pueden distinguirse de conceptos globales como el de "espíritu de la época"⁸. Como eventos singulares

⁸ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p 17.

pueden ser instancias de una arqueología del saber que rompe precisamente con los conceptos universales y la continuidad de la historia global. La arqueología observa la individualización de series diferentes que se yuxtaponen, se suceden y se entrecruzan sin que se les pueda reducir a un esquema lineal. En lugar de la cronología continua de la razón que se remonta a un origen inaccesible aparecen escalas breves, distintas unas de otras, rebeldes a una ley única y portadoras de un tipo de historia que es propia de cada una".

Otro principio a tomar en cuenta es el de exterioridad que se une al de individualidad del acontecimiento. Foucault replantea la concepción que asocia la individualidad como caso particular de la subjetividad y de la interioridad. Se asocia lo individual a la exterioridad, idea que se sigue de la irreductibilidad de lo singular individual a un principio discursivo o a un nudo de sentido del discurso. La regla de exterioridad significa no ir del discurso a un nudo interior y oculto, o hacia el supuesto corazón de un pensamiento o una significación. El procedimiento de la arqueología es entonces exterior en la medida en que entiende dejar la serie de "acontecimientos" singulares al exterior de todo concepto universal o totalizante. La teoría de la historia, que Foucault llama occidental, procede de manera inversa y reposa sobre presupuestos que sólo son llevados a la luz por la arqueología, entre otros, la máxima historiográfica que plantea totalizar los acontecimientos individuales en un sistema de relaciones homogéneas. Esto supondría que una sola y misma forma de historicidad

* Michel Foucault, *L'archeologie du savoir*, op.cit. p.16

arrastraría las estructuras económicas, las estructuras sociales, las mentalidades, los sistemas técnicos y los comportamientos políticos, sometiéndolos a un mismo tipo de transformación. De allí se derivaría que la historia puede ser articulada mediante estadios o fases que contendrían su principio de cohesión¹⁰. La crítica de Foucault contradice radicalmente tanto el principio de explicación unidimensional de todos los acontecimientos históricos a partir de un tipo único de acontecimiento, como el principio de una deducción de acontecimientos a partir de un principio estructural. Por lo tanto, las nociones de individualidad y exterioridad se oponen al estructuralismo clásico. No se siguen así las categorías de conciencia y continuidad ni tampoco las de signo y estructura. En su lugar quedan las de acontecimiento y serie, como un giro conceptual más allá del estructuralismo.

La demarcación de la arqueología con respecto al estructuralismo es, sin embargo, problemática, toda vez que las individualidades irreductibles a las que apela Foucault no dejan de remitir a un proyecto de unidad. Resulta difícil absolutizar lo individual separándolo de su opuesto, lo universal. Por eso, las tesis de la discontinuidad o la diseminación de la historia integran conceptos de unidad, como se plantea en la introducción de *La Arqueología del saber*, cuando se afirma que el problema de una historia general, opuesta a una historia global, es determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre las diferentes series. Se habla así de un sistema vertical formado

¹⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit. p.18.

por esas series y que implica un juego de correlaciones y dominancias, esto es, una serie de series o un cuadro. La conclusión es que frente a una descripción global que reúne todos los fenómenos en torno a un centro único, principio, significación, espíritu, visión del mundo, una historia general desplegaría, al contrario, el espacio de una dispersión¹¹.

La idea de un sistema vertical que aseguraría la coherencia de diferentes series de historias o de épocas muestra que el discurso está pensado como un orden, aun cuando el "archivo" se define en términos de un espacio de dispersión de enunciados. Así, la arqueología incorpora una hipótesis de unidad y de regularidad mínima. Sin este elemento, la perspectiva de Foucault no podría considerarse como una teoría, sino una enumeración irreflexiva de singularidades que no serían parte de alguna entidad, es decir, que no podrían integrarse a un discurso. En el sistema vertical las historias singulares mantienen no obstante sus propias reglas, con lo que se asegura su individualidad y se preserva la posibilidad de rechazar la tesis según la cual todos los acontecimientos históricos se derivan de un mismo sentido global, incluido el del sistema. Por el contrario, una época estaría constituida por acontecimientos singulares "rebeldes a una ley única"¹². Pero, que esas individualidades sean irreductibles a una ley única no significa su desprendimiento de toda ley, por ejemplo, la de la serie de la que surgen. Puede

¹¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p.18-19.

¹² Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p.16.

decirse entonces, que subsiste de algún modo la idea de un código o, con mayor precisión, de una pluralidad de subcódigos que hace inteligibles las relaciones entre los elementos: enunciados, series y cuadros. De este modo, el problema que debe resolverse es el de la inteligibilidad partiendo de las individualidades y evitando una recaída en la estructura.

Foucault, como Derrida, intenta superar la dependencia unidimensional del acontecimiento con respecto a la estructura, del habla con respecto al sistema de la lengua. Por eso su concepto fundamental de discurso se sitúa en alguna parte entre la estructura y el acontecimiento. El discurso no se desprende de la oposición estructura-devenir¹³. La arqueología se refiere a discursos cuyos elementos son individualidades, siendo el propio discurso una universalidad individuada. Este concepto de discurso tiene tres sentidos básicos: dominio general de todos los enunciados, grupo individualizable de enunciados y práctica reglamentada que da cuenta de un cierto número de enunciados¹⁴. En los tres casos, los discursos semejan marcos en los que se encuadran los enunciados. Estos últimos, que no son ni proposiciones, ni frases, ni actos de lenguaje, aunque cumplen la función de las tres formas discursivas se diferencian de los elementos lingüísticos por ser individualidades, átomos del discurso capaces de entrar en un juego de relaciones con otros elementos

¹³ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit, p.20

¹⁴ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit, p.106

similares a ellos. Elementos individualizados significa en términos de Foucault imprevisibles a partir de la estructura.

Se distingue al enunciado como elemento del discurso respecto del sistema de formación de enunciados de la lengua. El análisis del discurso se remite a enunciados individuales y reales cuya formación primitiva no podría reducirse a la lengua, aunque ésta sea una condición necesaria. El enunciado se hace cargo de lo que es efectivamente dicho y guarda distancia respecto de todos los órdenes que pueden ser descritos como sistemas. Esto es así porque por naturaleza los sistemas dejan de lado la individualidad y la especificidad del contenido del enunciado. El sistema no se encuentra en capacidad de dar cuenta del carácter único y de la carga histórica de un acto de lenguaje históricamente situado.

La singularidad del enunciado lo diferencia del acontecimiento dentro de un sistema porque, si bien puede ser repetido, existe fuera de toda posibilidad de reaparecer. El enunciado no es un esquema susceptible de ser reproducido sin importar el contexto, sino que establece relaciones singulares con aquello que enuncia. Pueden utilizarse las mismas palabras, los mismos nombres y la misma formulación, pero no se tratará forzosamente del mismo enunciado¹⁵. Para precisar esta afirmación Foucault recurre a la distinción entre enunciado y enunciación. Sólo la enunciación es individual en sentido estricto porque es efectivamente no iterable a causa de la irreversibilidad del tiempo. Esta

¹⁵ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit. p.118.

distinción debe de introducirse porque pese a la diferenciación rigurosa entre el discurso y el sistema, subsiste una analogía entre ambos a nivel de sus elementos puesto que pueden ser igualmente decodificados. El análisis del discurso mantiene por vía de la enunciación el principio de individualidad y lo logra transformando el modelo del código. Esta operación se lleva a cabo haciendo de la arqueología una ciencia del discurso que integra la imprevisibilidad de los efectos de sentido, inconciliable con la idea de orden.

No obstante, Foucault propone definir el enunciado a partir de la función que ejerce en el discurso, toda vez que carece de criterios estructurales de unidad. Así la definición de enunciado se aparta, como ya se ha visto que lo advierte Deleuze, del problema de la unidad y se integra al dominio de las funciones. Con este carácter, el enunciado cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles haciendo aparecer sus contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio¹⁶. El concepto de función remite al de un marco, lo que problematiza una vez más la individualidad del enunciado puesto que en tanto que función debe ser plenamente identificado, con lo cual sólo la enunciación asegura su carácter de acontecimiento. El enunciado se sitúa entonces entre la singularidad exclusiva de la enunciación y la iterabilidad de un esquema que remite a un marco. El mismo enunciado puede ser producido en múltiples enunciaciones diferentes lo que implica un orden que Foucault entiende como frágil y modificable. Se habla así de un "orden de la institución" en el cual se inscriben

¹⁶ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p.115

los enunciados y de un "campo de utilización" en el que se estabilizan. Este último permite, pese a todas las diferencias de enunciación, la iterabilidad de los enunciados preservando su identidad. Pero ese campo de estabilización puede también definir el umbral a partir del cual no hay ya equivalencia posible y es preciso reconocer la aparición de otro enunciado¹⁷.

Las instituciones y los campos de utilización son órdenes más sutiles que las gramáticas y las lógicas formalizadas, pero se sigue tratando de órdenes, si bien Foucault les da un estatus que nunca es definitivo, sino modificable¹⁸. En esos órdenes resulta difícil establecer las innovaciones de sentido, imprevisibles a partir del sistema. Es en este contexto problemático que pueden entenderse los conceptos de "unidad de archivo", como totalidad de regularidades discursivas que caracterizan una época, y de "formación discursiva" y "reglas de formación". Las reglas de formación se definen como las condiciones de existencia, pero también de modificación y desaparición de una organización discursiva dada¹⁹. En torno a tales definiciones se mantienen abiertos los problemas de la existencia de unidades y de sistemas, planteándose restricciones diferenciadas sobre su efectiva trascendencia, pero reasumiendo, al mismo tiempo, la idea de una unidad vertical que vincula a los discursos cerrados en una formación discursiva. El sistema vertical de dependencias determina que todas las posiciones del sujeto, todos los tipos de coexistencia entre enunciados y todas las

¹⁷ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p.136.

¹⁸ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p.135

¹⁹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p. 53

estrategias discursivas no sean igualmente posibles, sino sólo las que son condicionadas por los niveles anteriores²⁰. A partir de esa articulación de posiciones precedentes puede hablarse de un sistema de formación integrado por un haz complejo de relaciones que funcionan como reglas y que tiene una "individualidad singular".

La insistencia sobre la individualidad singular de un sistema remite a una teoría del estilo que tiene por objeto la unidad de la práctica discursiva. El estilo es también una unidad, la unidad de la práctica discursiva, que no puede anticiparse a partir de un sistema gramatical y, por tanto, no es susceptible de ser formalizada, es decir, de inscribirse en un orden genérico. Foucault insiste así en preservar la individualidad como elemento irreductible del discurso, pero lo reinserta en una teoría de las instituciones que recurre al modelo del código. Debe así matizarse el proyecto de emancipación de la discontinuidad, de la ruptura epistemológica y de preeminencia de la individualidad. La arqueología del saber puede verse entonces como una obra límite entre el estructuralismo clásico y el postestructuralismo, ya que del primero se mantiene el pensamiento por órdenes de relación parte-todo, por ejemplo, enunciado-discurso, al tiempo que se afirma el interés, propio del postestructuralismo, por una transformación de los órdenes que no sirva más a la conservación de la unidad de significación, sino a su multiplicación.

²⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op.cit., p.96

El diagrama de poder

A partir de la Arqueología del saber, Foucault mantuvo su búsqueda de un fundamento teórico para el orden de los discursos y los archivos, misma que puede designarse por el enunciado clave de teoría del poder. El archivista-arqueólogo, como dice Deleuze, se transformaría entonces en un nuevo cartógrafo. Vigilar y Castigar marca un nuevo momento en esta evolución teórica. Mientras La arqueología proponía distinguir dos tipos de formaciones prácticas, unas discursivas o de enunciados, y otras no discursivas o de medios-instituciones, Vigilar y castigar da otro paso tratando a la prisión como una "forma de contenido", en la que el contenido es el prisionero. Esta forma no remite a una palabra que la designaría, ni tampoco a un significante del que ella sería el significado. La forma remite más bien a otras palabras y conceptos como delincuencia o delincuente que expresan una nueva manera de enunciar las infracciones, las penas y sus sujetos²¹. Tal serie de enunciados es una "forma de expresión". Tanto la forma de contenido como la forma de expresión aparecen al mismo tiempo, pero son heterogéneas. El derecho penal que trata de las infracciones y los castigos es un régimen de lenguaje. La prisión, por su parte, concierne a lo visible, no sólo pretende hacer ver el crimen y el criminal, sino que ella misma constituye una visibilidad, es un régimen de luz: el panoptismo. Con esta distinción, los medios no-discursivos de La arqueología adquieren cuerpo en la forma de lo visible, en contraste con la forma de lo enunciable.

²¹ Gilles Deleuze, op.cit., p. 58

Entre las dos formas existe una presuposición recíproca, pero no correspondencia.

En Vigilar y castigar Foucault plantea problemas que rebasan el horizonte del saber y de la primacía del enunciado en el saber a los que se limitaba La arqueología. En principio, se hace una pregunta sobre la existencia de una causa común inmanente al campo social al margen de las formas de lo visible y de lo enunciable, para, posteriormente, inquirir respecto a la articulación de las dos formas en casos específicos. Para responder a tales cuestiones se define a la forma como factor de organización de materias y de establecimiento de funciones. La prisión y otros medios disciplinarios son materias formadas, castigar es una función formalizada. Sin embargo, para explicar la articulación de formas irreductibles se remite directamente a las materias y a las funciones en su multiplicidad, tal y como aparece dentro de un espacio restringido. Con la abstracción de las formas se da acceso a un espacio informal que Foucault denomina diagrama en donde las materias no formadas y las funciones no finalizadas se unen formando una máquina abstracta.

El diagrama tiene un funcionamiento libre de cualquier obstáculo y no posee ningún uso específico²². El modelo del archivo queda atrás y en su lugar aparece el mapa o la cartografía del campo social. Las funciones y materias informales integran al diagrama ignorando las distinciones entre contenido y expresión y entre formación discursiva y no discursiva. Todo diagrama es una

²² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975 p. 207

multiplicidad espacio-temporal que corresponde a un campo social históricamente determinado; así, existen tantos diagramas como campos sociales en la historia. La noción de diagrama se construye como modelo de las sociedades modernas de disciplina, en las que el poder controla a todo el campo social. Sin embargo, esto no implica que las sociedades antiguas carezcan de diagrama, también en ellas una fuerza se ejerce sobre otras fuerzas²³, pero más para excluir que para controlar. El diagrama es además sumamente inestable, no cesa de mezclar materias y funciones produciendo así un nuevo tipo de realidad y un nuevo modelo de verdad.

El conjunto de cualidades atribuidas por Foucault al diagrama no lo hacen una especie de sustituto del sujeto de la historia y tampoco se le considera por encima de ella. El diagrama es intersocial y se encuentra en devenir, al deshacer las realidades y significaciones precedentes, al constituir puntos de emergencia y creatividad, hace historia y subyace a la historia. Como relación de fuerzas el diagrama se diferencia también de la estructura en la medida en que implica una red de alianzas flexible y transversal cuya estrategia puede equipararse a la de un sistema físico inestable, en continuo desequilibrio, en lugar de un ciclo de intercambio cerrado. Pensado de esta manera el diagrama es entonces la expresión de las relaciones de fuerza que constituyen al poder, como se expone en referencia al dispositivo panóptico que no es simplemente una articulación entre un mecanismo de poder y una función, sino una manera de hacer

²³ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op.cit. p.178-179

funcionar relaciones de poder²⁴. Las relaciones de fuerzas o de poder son "microfísicas", multipuntuales y difusas, por lo cual el diagrama es el mapa de relaciones de fuerzas, mapa de densidad e intensidad que procede por uniones primarias no localizables y que pasa constantemente por cualquier punto de las relaciones. Sin ser una idea trascendente, ni una superestructura ideológica, el diagrama actúa como una causa inmanente no unificante, extensiva a todo el campo social²⁵.

El diagrama se actualiza en tanto que causa integrándose en sus efectos. Las relaciones de poder sólo son virtuales, mientras no entren en interacción con un conjunto "macroscópico" en donde adquieran forma materia y funciones. Tal es el espacio de los dispositivos o agenciamientos concretos como la prisión o la escuela. Esa integración es progresiva y efectúa una alineación que va de lo particular a lo global y universal: los dispositivos del Estado y del mercado. Asimismo, la actualización del diagrama se desarrolla diferenciándose en dualismos, lo que genera las grandes dualidades como gobernantes-gobernados o público y privado. La divergencia dual tiene como articulación básica la diferenciación entre materias visibles y funciones enunciables; lo visible y lo enunciable se hace presente en los dispositivos, pero se conserva en ellos la hendidura de la disyunción efectuada por el diagrama.

²⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op.cit., p.208

²⁵ Gilles Deleuze, op.cit., p.63

Foucault propone estas respuestas a los problemas que plantea Vigilar y Castigar: la dualidad de las formas no excluye una causa inmanente que actúa en lo informal, pero, también, esa causa común, en cada dispositivo concreto, determinará constantemente las interacciones entre lo visible y lo enunciable. La teoría del saber y la teoría del poder pueden entonces articularse, porque el poder como causa que entrelaza lo visible y lo enunciable implica el saber como diferenciación por medio de la cual puede concretarse. No hay modelo de verdad que evite remitir a un tipo de poder, ni saber o ciencia que deje de expresar un acto de poder.

La definición de poder como relación de fuerzas es una conclusión que abre un nuevo pensamiento sobre el fenómeno de la dominación. Se trata de una conclusión compleja que leída en sentido estricto implica que toda relación de fuerzas es una relación de poder²⁶. El poder no es una forma, como lo es la forma-"Estado" y tampoco se produce entre dos formas como el saber al que, sin embargo, se asocia. De esa definición también se desprende que toda fuerza está en relación con otras fuerzas, es decir, existe en una relación de poder que no tiene otro objeto, ni sujeto que la propia fuerza. El único ser de la fuerza es su relación, es acción sobre la acción que incita, induce o limita²⁷. La conclusión remite a otras: el poder no es esencialmente represivo, en la medida en que más

²⁶ Gilles Deleuze, Foucault, op.cit., p.99.

²⁷ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, UNAM, 1988, México, p.204

bien incita o produce; se ejerce más que se posee y pasa por los dominados tanto como por quienes dominan.

Este enfoque del poder se hace posible porque la pregunta básica de Foucault no es ¿qué es el poder?, sino ¿cómo se ejerce? La acción sobre la acción constituye un campo de fuerzas en el que existen impulsos y resistencias. Cada fuerza tiene el poder de afectar a otras y de ser afectado por otras, por eso plantea Deleuze que el ejercicio de poder aparece como un afecto. El diagrama conjunta materia y función de la fuerza con independencia de las formas que proporcionan fines y medios a la función (castigar) y de las substancias formadas que son el objeto de la función (presos, enfermos, locos). Así, el Panóptico atraviesa todas las formas y se aplica a todas las substancias. Como categoría de poder el diagrama es pura función liberada de todo uso específico, de allí la semejanza de las fábricas, las escuelas, los hospitales y las prisiones, tema de Vigilar y Castigar.

Tecnologías de poder y proliferación de discursos

La voluntad de saber aborda otra función disciplinaria: La administración de la vida surge como nuevo objeto de poder. A partir de ese momento el derecho renuncia cada vez más a lo que constituía el privilegio del soberano, el derecho de matar, la pena de muerte, pero abre una nueva vía a las hecatombes en nombre de la razón. Foucault en su analítica del poder llega a la identificación de las tecnologías políticas y su funcionamiento a través del cuerpo social. El

objetivo de ese análisis es aislar e identificar la red de relaciones desiguales montadas por las tecnologías políticas, la cual subyace y socava el principio teórico de igualdad postulado por la ley y por la filosofía política. El bio-poder escapa a la representación del poder como ley y avanza bajo su protección. Las tecnologías políticas son las que permiten al poder desempeñar un papel directamente productivo porque en ellas las relaciones de poder no están en posición de exterioridad con respecto a otras relaciones, sino articuladas de manera immanente dentro de las instituciones. El poder opera de manera multidireccional y no se identifica con instituciones particulares pero toma su fuerza de sus vínculos con instituciones como la prisión o la escuela. Es en el momento en el que las tecnologías disciplinarias impregnan esos lugares institucionales cuando adquieren una verdadera presencia.

La tesis de Foucault en el primer tomo de la Historia de la sexualidad es que la sexualidad fue inventada como instrumento y efecto de la difusión del bio-poder. Durante el siglo XVIII y el XIX, la sexualidad se convierte en objeto para la investigación científica y el control administrativo, dejando de ser un elemento indiferenciado de la vida cotidiana para entrar en un sistema de restricciones y custodia. No obstante, en lugar de ver los últimos siglos como la historia de una creciente represión de la sexualidad, Foucault sugiere un encauzamiento creciente, una incitación a los discursos, regulada y polimorfa²⁸.

²⁸ Michel Foucault, Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, Siglo XXI, México, 1977., p.20

Las discusiones, reflexiones y escritos sobre el sexo conformaron un discurso específico, orientado al control y sustentado en el examen de conciencia individual.

El bio-poder se extiende a todos los planos de la vida corporal y espiritual del individuo mediante el desarrollo de la sexualidad. La tecnología que lo posibilita es la confesión del sujeto individual sea por la introspección o el ejercicio del discurso. Mediante la confesión se establece una correspondencia entre el cuerpo, el saber, el discurso y el poder como tecnología del sujeto. Como lo plantean Dreyfus y Rabinow, en la genealogía del sujeto moderno que se desarrolla en la Historia de la sexualidad, Foucault yuxtapone las tecnologías del sujeto y de la subjetivación y sus anteriores análisis de las tecnologías del objeto y de la objetivación²⁹. El análisis de la tecnología particular y del discurso del sujeto que participa en la confesión se hace de la misma manera en que se analizaron las tecnologías disciplinarias, pero ahora utilizando el enrejado más amplio del bio-poder. La apuesta teórica es desprender la analítica del poder haciendo tabla rasa de la representación jurídico-discursiva del poder, concepción que gobierna tanto la temática de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo³⁰. Ambas empobrecen el concepto de poder entendiéndolo como pura negación o límite trazado a la libertad, versión que enmascara la parte activa del poder haciéndolo aceptable para la sociedad.

²⁹ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op.cit. p.187

³⁰ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, op.cit., p.101

El proyecto de Historia de la sexualidad, como serie de estudios concernientes a las relaciones históricas entre el poder y el discurso del sexo es un proyecto circular, en la medida en que ambos polos de la relación remiten el uno al otro. Se analiza así la manera en que el poder tuvo acceso al sexo y los mecanismos subyacentes, con lo cual se revela la presencia de una tecnología del sexo mucho más compleja y positiva que el efecto de una mera prohibición o represión. Con este avance se establece otra concepción del poder emanada del desciframiento del material histórico, misma que se sitúa en un ámbito distinto al de la institución y la estructura, distinguiéndose también de la idea de potencia. El poder designa una situación estratégica compleja en una sociedad dada³¹, donde privan las relaciones de fuerza (diagrama).

Respecto al sexo y los discursos de verdad que lo tomaron a cargo, Foucault indica que la pregunta clave es cuáles son las relaciones de poder, las más inmediatas y locales, que están actuando en determinado tipo de discurso y verdad que aparece históricamente en lugares determinados como el cuerpo del niño o el sexo femenino. De esa manera, en lugar de referir a una forma única de poder todas las violencias infinitesimales que se ejercen sobre el sexo y todos los obstáculos a su conocimiento como dispositivo de dominio, es posible integrar la proliferante red de discursos sobre el sexo en el campo de relaciones de poder múltiples y móviles³². La serie de reglas o "prescripciones de

³¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, op.cit., p.115

³² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, op.cit., p.119

prudencia" que acompañan esta vía analítica son también indicaciones sobre como pensar al discurso y al poder.

La primera es la regla de inmanencia que advierte acerca de la relación inmanente entre técnicas de saber y estrategias de poder pese a sus funciones específicas. La segunda es la regla de las variaciones continuas, según la cual el problema no es buscar quien posee el poder en el orden de la sexualidad sino ubicar el esquema de relaciones de fuerza, las distribuciones de poder o las apropiaciones de saber: las matrices de transformaciones. En seguida se define la regla del doble condicionamiento, cuya prescripción es identificar las relaciones de mutua determinación entre las estrategias y las tácticas específicas posibles, pero atendiendo al hecho de que entre ambas, ni entre sus niveles, (macroscópico y microscópico) existe discontinuidad, sin que esto implique la homogeneidad o asimilación. Finalmente, mediante la regla de la polivalencia táctica de los discursos se indica la multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Esta última regla plantea la articulación entre poder y saber en el discurso y la necesidad de concebir al discurso como una serie de segmentos discontinuos, cuya función táctica no es uniforme ni estable. El discurso, dice Foucault transporta y produce poder, lo refuerza, pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo³³.

De esta última prevención se deriva una conclusión importante: no existe la posibilidad de un contradiscurso. Los discursos son elementos o bloques tácticos

³³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, op.cit, p.123

en el campo de las relaciones de fuerza que llegan a contradecirse sin dejar de ser parte de una estrategia y, aún más, tienen la capacidad de transitar sin cambiar de formas entre estrategias opuestas. Así, las cuestiones centrales sobre los discursos no es sobre su impronta teórica o la ideología que representan, sino sobre su "productividad táctica" en términos de sus efectos recíprocos de poder y saber, así como sobre su "integración estratégica" o necesidad frente a determinada coyuntura y relación de fuerzas. El modelo estratégico de poder planteado por Foucault toma sus rasgos no del esquema jurídico o de la prohibición, sino de la guerra, porque ésta es la expresión principal de las relaciones de fuerza que se incorporan al orden del poder político³⁴.

En el conjunto de la expansión generalizada de la producción y la proliferación de los discursos sobre la sexualidad, Foucault aísla cuatro grandes conjuntos estratégicos en los que el poder y el saber se combinan en mecanismos específicos. Cada una de estas estrategias es, en principio, independiente de las otras y relativamente aislada: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo de niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización de los placeres perversos. El punto común de estas estrategias es que enlazan en un mismo nexo de saber, poder y materialidad del cuerpo. Asimismo, especifican un conocimiento detallado de los individuos de bases científicas que abre todo un nuevo terreno formado por la crónica pormenorizada de la vida individual y su reglamentación. A partir de ese saber,

³⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, op.cit., p.125

todo comportamiento puede clasificarse dentro de una escala de normalización y patologización del instinto sexual. Se sigue de ello la aplicación de tecnologías correctivas, parte de una ciencia sexual apoyada en la exigencia de control y vigilancia. Las estrategias enlazan el poder y el placer bajo un principio de conocimiento. Dado que el cuerpo es el lugar de la sexualidad, la ciencia se vio obligada a conocer los secretos biológicos y psíquicos que encierra el cuerpo. De tal modo se da una sensualización del poder, cuyo corazón se encuentra en el examen confesional que funciona como mecanismo de doble impulso: placer y poder. Como comentan Dreyfus y Rabinow, el poder médico de penetración y el placer de evasión del paciente durante el intercambio de discursos que arranca las confesiones seducen a ambas partes⁴⁵.

Retomando el problema de la confesión, debe decirse que Foucault la considera como un componente central de la expansión de las tecnologías para disciplinar los cuerpos, las poblaciones y la sociedad misma, pero ante todo importa como técnica vinculada al discurso científico que hace al individuo un objeto de conocimiento, tanto para sí mismo como para los otros. La ciencia de las tecnologías del yo que logran la transformación de su objeto haciéndolo participe de una servidumbre voluntaria. Este proceso es similar al de las tecnologías de la disciplina que efectúa cambios en los cuerpos, pero se diferencia al tener como objetivo al sujeto moderno, un sujeto que habla. No

⁴⁵ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op.cit., p 192

obstante, existe una relación entre ambos tipos de tecnologías, mismas que se integran en estructuras complejas de dominación. Su interrelación muestra que para Foucault el poder no es violencia estricta ni pura coerción, sino un despliegue de técnicas disciplinarias dispositivos de verdad y conformación del yo.

La tecnología del yo tiene como supuesto básico que es posible, mediante la ayuda de expertos, decir la verdad sobre uno mismo. Las ciencias psiquiátricas y la medicina, pero también el derecho, la educación y el discurso del amor comparten la meta fundamental de encontrar la verdad. Se parte de la convicción de que la verdad puede descubrirse examinando la conciencia como método de emancipación. Esa convicción es la que guía el interés por la sexualidad vinculada al cuerpo y sus deseos, cuya interpretación es vista como la más profunda forma de verdad sobre los individuos. El camino de la ciencia de la sexualidad, divergente de la ars erótica que tiene al placer como su propio fin, es el del análisis riguroso de todo pensamiento y toda acción que tenga que ver con el placer. El fin de ese saber analítico es la utilidad, la moralidad y la verdad, que permiten la intersección entre los discursos sobre la sexualidad y las ciencias modernas del hombre.

La perspectiva de Foucault sobre el saber científico no se reduce, sin embargo, a situar toda la ciencia como mero producto del poder. Su meta es, más bien, aislar las interconexiones entre saber y poder. En su avance teórico la analítica del poder tiene por objeto de estudio a las pseudo-ciencias, fundamentalmente

en el campo de las ciencias humanas, cuyo discurso se encubre bajo la bandera de la ciencia legítima. Los discursos médicos del siglo XIX son el ejemplo clásico de esas pseudo-ciencias que operan en estrecha conexión con las microprácticas de poder³⁶. La conjunción de las ciencias y las prácticas normativas del biopoder se hace posible porque el sexo adquiere dentro de una construcción cultural específica la categoría de una función esencialmente natural, lo que abre al poder la vía para apoderarse de los cuerpos, su materialidad, sensaciones y placeres.

Con respecto al papel de las ciencias en la integración del dispositivo de poder articulado en torno a la sexualidad, se establece una de las conclusiones más importantes de **La voluntad de saber**: la formación de ciencias y tecnologías subjetivantes. La difusión de la técnica de la confesión dio lugar a toda una serie de ciencias interpretativas que centran su atención en la verdad profunda que puede ser extraída del sujeto y su sexualidad. En el espacio clínico la confesión es objeto de procedimientos hermenéuticos cuyo propósito es codificar y controlar el discurso significativo del sujeto. La intervención médica es ahora más terapéutica que correctiva y tiene como fundamento la idea de que la verdad es curativa. Pero la búsqueda de la verdad planteaba la necesidad de transformar el modelo jurídico-religioso de la confesión para crear una ciencia del sujeto, o, por lo menos, incorporar el discurso de la sexualidad a la ciencia.

³⁶ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica, op.cit., p.196

El principio que posibilita esta transformación es que el secreto del sexo es incognoscible por el sujeto y sólo el científico está en posibilidades de conocerlo. Al interpretar el científico se adueña de la verdad, del discurso verdadero que emana de la confesión y que el sujeto debe reconocer como propio, aún cuando se trate de la interpretación del experto. Foucault termina el primer tomo de **Historia de la sexualidad** marcando la ironía del dispositivo que nos hace creer que en ello reside nuestra liberación⁴⁷. Tal es su crítica a las ciencias hermenéuticas que pretenden una exterioridad privilegiada y una objetividad que en realidad son parte del dispositivo del poder.

Dreyfus y Rabinow al comentar esta crítica hacen notar que el propio Foucault lleva a cabo una interpretación del problema de la sexualidad y de la historia, pero que a diferencia de otros enfoques de las ciencias sociales objetivas e interpretativas no promete una mejor ciencia social objetiva. El estudio del poder que se desarrolla en obras como **Vigilar y castigar** e **Historia de la sexualidad** se elabora como una descripción interpretativa que muestra los límites de la hermenéutica y de las ciencias sociales objetivas. Estas últimas no pueden dar razón de su propia posibilidad, legitimidad y acceso a sus objetos porque las prácticas que hacen posible la objetivación están fuera de su campo de investigación. Por su parte, las ciencias sociales del sujeto siguen siendo un campo de incertidumbre porque atribuyen el poder explicativo último al sentido cotidiano o al sentido profundo y se les escapa lo que hace posibles la

⁴⁷ Michel Foucault, **Historia de la sexualidad**, op.cit., p.194

subjetividad y el sentido. Para Foucault, tanto el sentido superficial como el sentido profundo se producen en el interior de prácticas históricas y, por tanto, sólo se pueden comprender en términos de esas prácticas. Historia de la sexualidad ofrece un ejemplo de interpretación que considera la historia de la construcción de las ciencias interpretativas como un componente del bio-poder, mostrando su contribución para construir un objeto inexistente, el sexo, al que posteriormente descubre. La interpretación de Foucault sobre ese proceso no pretende ser una teoría, ni se basa en el significado profundo o en el acceso privilegiado del intérprete. El método de tal analítica interpretativa evita los escollos del estructuralismo y la hermenéutica analizando el sentido sin recurrir a la "actividad inconsciente del espíritu" ni a la significación profunda y oculta³⁸.

Foucault ofreció una serie de valiosas claves sobre su obra en un entrevista incluida al final del libro de Dreyfus y Rabinow. En ella aclara que la meta de su trabajo no fue el análisis de los fenómenos del poder ni elaborar los fundamentos de tal análisis³⁹. Por el contrario, su objeto fue crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Desde ese punto de vista, describe sintéticamente las líneas generales de su obra comenzando por los tres modos de objetivación que transforman a los seres

³⁸ Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op. cit., p.201

³⁹ Michel Foucault, "El sujeto y el poder" en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, op.cit. p 227

humanos en sujetos. Primero, los modos de investigación que tratan de otorgarse a sí mismos el estatus de ciencia: la objetivación del sujeto hablante en el análisis de la lengua, la objetivación del sujeto productivo en el análisis de la riqueza y la objetivación del hecho de estar vivo en la historia natural o la biología. Un momento posterior en sus investigaciones lo define como el estudio de la objetivación del sujeto en lo que denomina "prácticas divisorias" que definen la división interna del sujeto y la división con respecto a los otros. El loco y el cuerdo, por ejemplo. Esas tareas concluyen en el análisis del modo en que un ser humano se convierte a sí mismo en sujeto, con atención al dominio de la sexualidad.

El interés por el sujeto confluye, sin embargo, en un amplio estudio del poder porque el sujeto humano está inmerso en relaciones de poder muy complejas al tiempo que establece relaciones de producción y de significación. Para Foucault, la historia y la teoría económicas así como la lingüística contaban con instrumentos para cubrir sus campos -las relaciones de producción y las relaciones de significación- mientras que el estudio de las relaciones de poder carecían prácticamente de herramientas de estudio. Para pensar más allá de los esquemas de legitimación del poder, los modelos legales e institucionales, era necesario extender la definición del poder si se deseaba utilizarla en el estudio de la objetivación del sujeto. Una vez cumplido este objetivo, como se ha visto en la descripción presentada líneas arriba, el siguiente paso era entrar en el análisis del proceso de subjetivación. Los tomos de *Historia de la sexualidad*

que siguen a La voluntad de saber rastrean el cambio en las concepciones del yo siguiendo la veta de la subjetividad sexual. La transformación del ascetismo en el paso del mundo griego al mundo cristiano sirve como guía para el estudio del autoentendimiento de la conducta sexual; el pasado sirve como contraste para la crítica de la idea moderna de la sexualidad.

Las artes de la existencia y la inquietud ética

Según Deleuze, al final de La voluntad de saber, Foucault se encuentra en un callejón sin salida, no por su manera de pensar el poder, sino, más bien, por haber descubierto el callejón sin salida en que nos mete el propio poder⁴⁰. La única salida era un cambio de eje, distinto del saber y del poder. Por eso Foucault lleva a cabo un reordenamiento general que se hace explícito en la introducción general de El uso de los placeres, que inicia con el enunciado "modificaciones". En ella redefine su proyecto en términos de una historia de la sexualidad como experiencia, entendiendo por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad. Esto implica establecer las correlaciones entre los tres ejes que la constituyen: la formación de los saberes, los sistemas de poder y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos de la sexualidad⁴¹. Este último eje encierra como primera dificultad evadir la noción

⁴⁰ Gilles Deleuze, Foucault, op.cit., p.127

⁴¹ Michel Foucault, Historia de la sexualidad. El uso de los placeres, Siglo XXI, México, 1986, p.8

de deseo o de sujeto deseante como tema teórico generalmente aceptado en la teoría clásica de la sexualidad. Así, Foucault emprende un trabajo histórico y crítico que tiene por objeto al deseo y al sujeto deseante y que lo conduce a analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a reconocerse y declararse sujetos de deseo, descubriendo en él la verdad de su ser. La idea que se sigue en esta genealogía es buscar cómo los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo.

Para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo, como sujeto de sexualidad, Foucault realiza un desplazamiento teórico que consiste en despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre occidental se constituye y reconoce como sujeto de deseo. De allí se siguen otros desplazamientos con respecto a las estrategias de poder y, particularmente, en torno al problema del sujeto, para lo cual se buscan cuáles son las formas y modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y reconoce como sujeto. Tras el análisis de los juegos de verdad y de las relaciones de poder, se impone el trabajo de estudiar los juegos de verdad en la relación de sí consigo y la constitución del sí mismo como sujeto, tomando como campo de investigación la "historia del hombre de deseo"⁴². El camino por el que opta Foucault es el estudio de la formación en la Antigüedad de una hermenéutica de sí, antes que un examen histórico del tema del deseo. Esta elección le permite mantenerse en el cauce de una historia de la verdad

⁴² Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, op.cit., p.10

centrada en los juegos de verdad que permiten determinada autocomprensión del hombre.

La pregunta que sirve como hilo conductor al estudio es la inquietud ética que concierne a la conducta sexual y, más específicamente, la manera en que la actividad sexual se convierte en dominio moral. Estas cuestiones son planteadas a la cultura griega y grecolatina como una problematización vinculada al conjunto de prácticas que Foucault llama "las artes de la existencia": los medios a partir de los cuales los hombres se fijan reglas de conducta y se transforman a sí mismos incorporando ciertos elementos estéticos o de estilo. El estudio del comportamiento sexual en la Antigüedad es pensado entonces como un momento en la historia general de las "técnicas de sí"⁴³. Con el recentramiento de la investigación se hace posible una perspectiva distinta de la empresa ahora articulada como una historia de la verdad, que no analiza los comportamientos, ni las ideas, ni las sociedades y sus ideologías, sino las problematizaciones a través de las cuales el hombre se pone en condiciones de poder ser pensado y las prácticas que posibilitan esas problematizaciones.

Bajo esa perspectiva, Foucault define entonces cómo la dimensión arqueológica del análisis permite estudiar las formas de la problematización y la dimensión genealógica su formación a partir de las prácticas y sus modificaciones. Se ha analizado así a la locura y la enfermedad, a partir de prácticas sociales y médicas, como problematizaciones que definen un cierto

⁴³ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, op.cit., p.14

perfil de normalización; del mismo modo, se ha abordado la problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a reglas "epistémicas" y también la problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas pertenecientes al modelo disciplinario. En la fase que abre *El uso de los placeres*, Foucault tiene como propósito mostrar cómo fueron problematizados en la Antigüedad la actividad y los placeres sexuales a través de las prácticas de sí, bajo los criterios de una estética de la existencia⁴⁴. El proyecto teórico de la historia de la verdad se recentra, entonces, en la genealogía del hombre de deseo, apoyada en el análisis de textos prescriptivos cuyo objeto principal es establecer reglas de conducta y, por tanto, prácticas para el comportamiento cotidiano. El estudio del hombre de deseo permite una aproximación a la forma en que los sujetos se interrogan sobre su propia conducta a fin de formarla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos. Este es el punto en que se encuentran una arqueología de las problematizaciones y una genealogía de las prácticas de sí. El proyecto no se desarrolla como una historia de los sistemas de moral hecha a partir de las interdicciones, sino como una historia de las problematizaciones éticas a partir de las prácticas de sí.

El comentario de Gilles Deleuze a *El uso de los placeres* sitúa el retroceso al mundo griego de Foucault como una ruptura que permite analizar el "plegamiento" del afuera constituido por la subjetividad. La "relación consigo

⁴⁴ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, op.cit., p.15

mismo", que empieza a derivar de la relación con los otros, se corresponde a la "constitución de sí mismo", que empieza a derivar del código moral como regla de saber. En esta derivación, la relación consigo mismo adquiere independencia, dejando que se constituya un adentro que se abre y se desarrolla según una dimensión propia: el ejercicio del poder sobre sí mismo en el poder que se ejerce sobre los otros. Sólo se gobierna a los demás si uno se gobierna a sí mismo. Esos ejercicios que permiten el gobierno de sí se separan del poder como relación de fuerzas y del saber como forma estratificada o código, por lo que conforman un principio de regulación interna que lleva a cabo un plegamiento o reflexión.

Los griegos han plegado el afuera, la fuerza, con ejercicios prácticos. Lo propio del afuera en tanto que fuerza es la relación con otras fuerzas, su capacidad para afectar otras fuerzas y dejarse afectar por ellas. Pero existe también una relación de la fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma. En el diagrama griego se da un primer doblez de la fuerza porque los griegos son hombres libres. Su relación con los otros implica una relación consigo mismos, así las reglas obligatorias del poder se doblan en reglas facultativas del hombre libre que lo ejerce. De este modo el sujeto se libera del diagrama de poder y códigos morales porque ya no depende del código en su interioridad. Los griegos, dice Deleuze, han plegado la fuerza sin que deje de ser fuerza, la han relacionado consigo misma y atendiendo a la interioridad y la individualidad han inventado al sujeto⁴⁵.

⁴⁵ Gilles Deleuze, Foucault, op.cit., p.133

En El uso de los placeres, queda clara la idea fundamental de Foucault sobre la subjetividad como dimensión que deriva del poder y del saber pero que no depende de ellos. La relación consigo mismo no se adapta íntegramente a los ejes del saber y el poder porque siempre es posible una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes. Este es uno de los puntos de resistencia a los que se refiere Foucault en la entrevista dedicada al poder que incluyen Dreyfus y Rabinow al final de su libro. Los movimientos de subjetivación, individuales y colectivos pactan con el código, pero también le resisten. La relación consigo mismo se encuentra en permanente metamorfosis, recuperada por el poder y el saber, la subjetivación puede restablecerse bajo otra forma. Esa subjetivación se hace por medio de cuatro plegamientos, como les llama Deleuze: el primero es el cuerpo y sus placeres, los aphrodisia entre los griegos, o la carne y sus deseos entre los cristianos; el segundo es la relación de fuerzas que se establece según una regla singular, racional o estética, por ejemplo; el tercero es el pliegue del saber, o de la verdad que establece la relación entre la verdad y el ser como condición formal de todo conocimiento, y finalmente el pliegue del afuera, la relación con lo trascendente: la libertad, la eternidad, la muerte, la renuncia etc. La configuración de esos pliegues es cambiante, como lo es la relación consigo mismo porque el sujeto es creado continuamente. Así, la subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sujeción, la que consiste en la individuación de acuerdo con las exigencias del poder, y la que consiste en

vincular al individuo a una identidad fija. La lucha por la subjetividad se presenta, entonces, como derecho a la diferencia y a la variación⁴⁶.

Tiempo y sujeto

La nueva aproximación al problema de la subjetividad conserva la idea de que el sujeto es una función derivada del enunciado, pero se le define ahora como una derivación del afuera, bajo la condición del pliegue. La dimensión del sujeto como relación consigo mismo caracteriza a las formaciones occidentales y se vincula a la conducta de placer o deseo. Con esta problematización Foucault abre su teoría al tiempo histórico largo, cambiando un enfoque que hasta *El uso de los placeres* había privilegiado las mutaciones del diagrama y los archivos de saber a tiempos históricos cortos. Deleuze explica este cambio poniéndolo en relación con el problema de la "absoluta memoria" o memoria del afuera que atraviesa los procesos de subjetivación. Así, memoria es el verdadero nombre de la relación consigo mismo o del afecto de sí por sí mismo. El tiempo como sujeto o subjetivación se llama memoria, pero una memoria que es sin cesar olvidada para ser rehecha. Este problema vincula a Heidegger y a Foucault, porque establece una conexión entre tiempo y sujeto como plegamiento del afuera que es vida en un período largo, memoria del pasado y necesidad de reanudación⁴⁷.

⁴⁶ Michel Foucault, "El sujeto y el poder" en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *op.cit.*, loc.cit.

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Foucault, op.cit.* p.141

Sin embargo, en Foucault existe la voluntad de romper con la intencionalidad cuando habla de enunciados y visibilidades rechazando las síntesis de la conciencia y la experiencia naturalista de las cosas. Los enunciados sólo remiten al lenguaje mientras que las visibilidades lo hacen a las formas, con lo que la fenomenología se convierte en epistemología. Ver y hablar es saber, pero no se ve aquello de lo que se habla, ni se habla de aquello que se ve. Todo es saber, pero el saber es doble, hablar y ver como actividades sin intencionalidad. Si Heidegger supera el problema de la intencionalidad como relación de la conciencia con su objeto por medio de una ontología del ser, el pliegue del ser, Foucault plantea que el ser es saber bajo las dos formas de los enunciados y las visibilidades. Estas dos formas no se relacionan a la manera de la ontología de Heidegger donde la Luz (Lichtung) abre tanto a un hablar como a un ver "como si las significaciones poblaran lo visible y lo visible murmurara el sentido"⁴⁸. Las formas sólo se entrecruzan en una batalla en que el ruido de las palabras conquista lo visible y el furor de las cosas conquista lo enunciable, una batalla entre las dos formas del ser-saber. Pero, la condición de posibilidad de ese enfrentamiento es la pura relación de fuerzas que forma el dominio estratégico del poder, por oposición al dominio estratégico del saber. Toda experiencia está incluida en relaciones de poder, son las relaciones de fuerzas o de poder las que instauran las relaciones entre las dos formas del saber, se instaura así una segunda figura del ser, el ser-poder, por oposición al ser-saber. El ser-poder

⁴⁸ Gilles Deleuze, Foucault, op.cit., p.145

introduce el elemento del Afuera no formado del que proceden las fuerzas y sus combinaciones cambiantes.

Foucault hace intervenir la fuerza como elemento que proviene del Afuera, con lo que su análisis adquiere un sentido nietzscheano: la fuerza como voluntad de poder cuyo pliegue sobre sí misma forma al proceso de subjetivación. Con esto se entiende que saber, poder y sí mismo son tres dimensiones irreductibles, pero en constante implicación. Son ontologías que cambian con la historia, presentan la manera en que se plantean los problemas del saber, el ver, el enunciar y el ser en determinada formación histórica. Pero ese planteamiento no hace referencia a un yo, sino a un conjunto de posiciones singulares de un Se habla, Se ve o Se vive. Tales posiciones cambian del mismo modo que las variables del saber, las relaciones de formas, las singularidades del poder y de las relaciones de fuerza, así como los procesos de subjetivación. Respecto a estos cambios lo que interesa a Foucault son las condiciones bajo las cuales se manifiesta lo existente, los enunciados, lo visible, las fuerzas y las subjetivaciones. Por eso Deleuze afirma que en el fondo el problema es el pensamiento o, más bien una problematización del pensamiento cuya triple raíz es el saber, el poder y el sí mismo. La obra de Foucault abre una topología general del pensamiento, cambiando así el significado del pensar.

La intervención teórica de Foucault resulta decisiva en la conformación de la corriente postestructuralista. Sus ideas sobre la irreductibilidad de lo individual, sobre las formaciones históricas consideradas como multiplicidades, sobre el

discurso y los diagramas de poder, así como sobre el proceso de subjetivación ponen en relación los replanteamientos del principio estructural con la actitud antimetafísica. Todos los desarrollos de la historia de la verdad, los dispositivos de poder y las ciencias y técnicas subjetivantes son parte de una estilización de la crítica a la racionalidad y a la voluntad de orden. De allí surge un pensamiento afirmativo y experimental, productor de resistencias y de sentido en la medida en que revela los intrincados mecanismos de poder y rompe con las antiguas verdades. Su máxima pretensión: pensar de otro modo, a partir de un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo. Más que legitimar lo que ya se sabe, abrir nuevas maneras de pensar; antes que imponer verdades, explorar las zonas de atención del saber y sus vínculos con el poder.

Con la obra de Foucault el campo teórico del postestructuralismo se enriquece con nuevas problemáticas, entre las que destaca el pensamiento antiteleológico de la historia, en el cual ésta se entiende como una dimensión no totalmente estructurada y, por lo tanto, confrontada con la estructura. Una historia sin sujeto y sin finalidad, en la que los enunciados atraviesan las formaciones históricas consideradas como multiplicidades es un concepto del devenir que se corresponde con la idea postestructuralista de lectura plural y de signo no vinculado a la representación. Con Foucault se abre una interrogación sobre la historia que se plantea el problema de la legitimidad de los tiempos modernos, recurriendo para ello a análisis complejos sobre los códigos y juegos de verdad que intervienen en la formación del individuo moderno, así como sobre las

estrategias de poder que se despliegan en el proceso de subjetivación. Este trabajo encuentra en el pasado su material crítico, pero tiene siempre presente el cuestionamiento de la actualidad, la situación de verdad y poder del mundo moderno, sus mutaciones, la subjetividad que le es inherente, así como los núcleos de resistencia y sus potencialidades. Se ponen así las bases de un pensamiento postmetafísico que va acorde con una nueva situación surgida del agotamiento de la modernidad. Este es el pensamiento postmoderno cuyo desarrollo ensaya Jean François Lyotard, entre otros autores.

LYOTARD: LA CRISIS DE LOS GRANDES RELATOS

Para Lyotard, el pensamiento de nuestra época es posmoderno porque es ahora cuando puede contemplarse el edificio acabado de la metafísica desde el exterior, sin tener que habitarlo. Esta mirada desde el exterior es una metáfora frecuente del postestructuralismo e invita a observar nuestra civilización con los ojos de aquel que no pertenece a la sociedad y, sin embargo, la teoriza. Una mirada de etnólogo cuyo objeto es la agonía o el naufragio de unos tiempos modernos que pierden progresivamente su legitimidad. Se trata de una forma distinta de plantear el problema de la racionalidad moderna y de su formación estatal a la de la Escuela de Frankfurt y Jürgen Habermas. No se pretende la defensa de la modernidad contra las dudas teológicas, políticas o ecológicas relativas a su substancia humanista. Tampoco se sigue la vía de saber si la razón

autonomizada libera a la humanidad de su sujeción a la naturaleza o la precipita a un estado de sumisión aún más grave hasta ponerla ante el riesgo del exterminio. Se establece, en cambio, una interlocución con los defensores de la idea de consenso como fundamento de la democracia y con la teoría sistémica de la sociedad.

Habermas y Luhmann son los autores que aportan el marco de referencia de **La condición postmoderna**⁴⁹, un libro en el que Lyotard desarrolla una argumentación polémica en torno a las características de la época presente. La presencia de Habermas se hace patente en el problema de la legitimación de la modernidad, bajo la fórmula de matriz marxista y weberiana, según la cual en las colectividades capitalistas el sistema de medios: economía, administración, trabajo social, no se encuentra más al servicio de la política, es decir, no refleja las decisiones axiológicas de los ciudadanos susceptibles de un consenso. Así, en la medida en que, conforme a la idea de democracia, la política obtiene su legitimación del asentimiento de las decisiones racionalmente universalizables de los ciudadanos, el Estado pierde su legitimación, en tanto que administrador de la voluntad general. Luhmann, por su parte, como principal representante de la teoría sistémica de la sociedad, defiende la idea de que la necesidad de legitimidad puede reducirse a la de legalidad. La legalidad reemplaza de hecho el concepto de justificación por razones, porque lo importante es la legitimación procedimental; la conformidad normativa de las disposiciones del Estado con la

⁴⁹ Jean François Lyotard, **La condición postmoderna**, Cátedra, Madrid, 1984

constitución. Es un criterio factual perteneciente a la tradición política conservadora, en el que la discusión democrática deja su lugar a la manipulación del monopolio de poder del Estado. Tales ideas sobre la legitimidad abren, no obstante, la posibilidad de un cuestionamiento radical de la justificación política y social del capitalismo moderno.

Lyotard define a la postmodernidad a partir del hecho de que la modernidad ha agotado sus medios de legitimación social. Esta definición coincide con la idea de una apertura del sistema o de la estructura. El desarrollo del concepto de postmodernidad se basa en un esquema organizado en tres momentos por medio de los cuales el pensamiento científico supera una forma inicial de autojustificación social. En el principio, durante la etapa premoderna las culturas y civilizaciones europeas encontraron su justificación por medio de relatos, como, por ejemplo, los mitos. Esta posibilidad habría sido anulada por la necesidad de justificación universal, ya no mítica y narrativa, sino racional, del discurso científico. Sin embargo, en nuestros días, la pretensión a la universalidad del discurso de legitimación científico revelaría su fragilidad en la medida en que se sostiene por un presupuesto injustificable, a saber, la existencia de un metadiscurso filosófico que sobrepasa todos los juegos de lenguaje y los conjunta en una unidad. El estructuralismo, con sus pretensiones características de universalidad, participaría también de ese presupuesto, de igual modo que la teoría sistémica de Luhmann y la pragmática universal de Habermas. En realidad, de acuerdo con Lyotard, no existiría una gramática

universal capaz de integrar a todos los juegos de lenguaje singulares; la diferencia o la diseminación de formas de vida/ juegos de lenguaje, sería en consecuencia insuperable en el nivel pragmático. Al sistema cerrado de concepción universalista se le opone un sistema abierto o la multiplicación de sistemas que no encuentran su unidad en ningún metasistema.

Más allá de la diferencia de estilos y de temas, existe una comunidad de clima intelectual que caracteriza a los autores postestructuralistas. Todos ellos tienen como móvil teórico romper con los modos de pensamiento totalitario, si por éste se entiende la forma de pensar que quiere interpretar el mundo como un todo. Ninguno sostiene la idea de un sistema cerrado en sí mismo y comparten un alineamiento del lado de la innovación, de la transformación del sentido que el sistema no puede controlar. Se pone así el acento en la diferencia o la individualidad, en la irreductible multiplicidad y no en la unidad y uniformidad de los juegos de lenguaje. De igual modo, la diseminación, como lo plantea Derrida, tiene un papel importante en la composición de este enfoque, en la medida en que se comparte una misma actitud de rechazo frente a la idea fundamental de la filosofía moderna sobre un sujeto idéntico y constitutivo del mundo. El clima teórico del postestructuralismo está fuertemente influido por una suerte de vitalismo nietzscheano que se contrapone al consenso de la razón y la moral, propio de la mayoría de los débiles. Se sigue entonces la idea de la voluntad de poder, lo que desplaza el problema de la verdad por el de la fuerza del argumento como determinante de su posibilidad de verdad. Las categorías de

verdadero y falso se sustituyen por las de poder y debilidad. Lyotard observa que esta realidad fundamental de carácter agonístico de todo discurso es ignorada en todos los conceptos sociológicos que se sirven del modelo de un organismo autorregulador, por lo cual esos conceptos se incorporan al conjunto de tecnologías sociales cuyo ejemplo más destacado es la teoría sistémica de Luhmann. Frente a ellas, la teoría marxiana de la lucha de clases tendría ventajas evidentes, pero estaría debilitada por su perspectiva utopista. Para Marx y la Escuela de Frankfurt, la lucha de clases no es sino un estado transitorio que, como en la filosofía hegeliana, es superado en beneficio de una totalidad nueva que ya no es agonística. Pero la idea de totalidad, herencia de la filosofía moderna, no tiene ya efecto en un pensamiento cuya condición es la clausura de la modernidad.

El postestructuralismo introduce una duda radical sobre la posibilidad de un consenso absoluto, sea éste el de una totalidad de formas de vida o como sistema científico. El consenso, como lo indica Foucault se erige sobre un sistema de exclusiones porque depende de un modelo de verdad vinculado al poder. En el discurso científico, el juego de lenguaje de la denotación -sobre el que se construyen los consensos de la ciencia- excluye todos los otros juegos de lenguaje como el narrativo, el religioso o el prescriptivo. Lyotard, sin embargo, no adopta una posición pesimista frente a la crisis del sentido introducida por la deslegitimación de las pretensiones de universalidad, sino que plantea aspectos más positivos: la pérdida de la universalidad emancipa la plenitud de lo que

puede ser dicho o sabido. Esto presupone una modificación del significado de saber, toda vez que no puede seguir sirviendo para designar un sistema de exclusiones que gracias a sus premisas esté en condiciones de controlar sus resultados desde un principio, como en el caso del estructuralismo clásico. El saber en un nuevo sentido del término produce no lo conocido, sino lo desconocido y sugiere un modelo de legitimación que no es el del mejor desempeño (*performance*), sino el de la diferencia entendida como paralogía.

En la ausencia de un metalenguaje universal y constrictivo, sea en la perspectiva luhmanniana del sistema o como el consenso conceptualizado por Habermas, se requiere un modelo de sistema abierto, en el cual la inestabilidad incrementa la posibilidad del disenso frente a la del acuerdo. El disenso propicia la innovación, en tanto que el acuerdo tiende al conservatismo en la medida en que pone término a los conflictos antagónicos y reduce la diversidad a la unidad, lo que le confiere rasgos terroristas. El ejemplo más claro para Lyotard es el sistema descrito por Luhmann cuya eficiencia se basa en la eliminación o la amenaza de eliminación de aquellos que se encuentran fuera del juego de lenguaje establecido. Ese mismo rasgo se extiende a la teoría consensual del discurso; primero porque fija de entrada las reglas pragmáticas que fundan la discusión, estas reglas no son discutibles, y en seguida porque prescribe el consenso como objetivo de la discusión, cuando que el consenso no puede sino ser un estado de la discusión y no su finalidad. Si el consenso fuera el objetivo de la discusión, toda sociedad estaría constreñida a limitar sus discusiones por la

obligación del acuerdo. La sociedad tendría entonces aspectos terroristas, como lo ha confirmado el análisis pesimista de Sartre sobre el paso de las sociedades fusionantes a aquellas en que la cohesión sólo puede asegurarse por el terror⁵⁰.

Las proposiciones alternativas de Lyotard se encuentran poco desarrolladas, pero esa ausencia de finalización en los argumentos no impide, sin embargo, una crítica sumamente interesante del discurso científico y el esbozo de una novedosa conceptualización de la época. El ensayo *La condición postmoderna* remite a muchos de los puntos tratados por Derrida o Foucault y los pone en vinculación con un análisis de la sociedad contemporánea. La peculiar desconfianza frente a toda forma de consenso y su identificación con el concepto de metafísica da fundamento a una actitud teórico-política que se caracteriza por su constante apertura y estímulo a las transformaciones. Esa predilección por las transformaciones y diferenciaciones de los sistemas permite tomar distancia de la conservación de los sistemas cara al estructuralismo y la teoría sistémica; al mismo tiempo, se introduce una duda, fundada en la teoría del lenguaje, sobre la pretensión de universalidad del espíritu, incluso bajo la forma de la hermenéutica. La plausibilidad de las alternativas puede ser discutida, pero sería erróneo descalificarlas con precipitación, toda vez que no queda aún claro la manera de reconstruir las nociones teóricas y políticas después del derrumbe de los usos heredados por la modernidad, condición común para el conjunto de las ciencias y, particularmente, de las ciencias sociales.

⁵⁰ István Mészáros, *The Work of Sartre*, Harvester Press, Brighton, 1979, p.177

Conviene, sin duda, detenerse un tanto más en la argumentación de Jean François Lyotard sobre la esencia de los tiempos actuales y su caracterización como postmodernos. Ante todo, es preciso retomar la definición de postmodernidad que sirve de base a toda la argumentación presentada en el sintético informe sobre el saber en las sociedades más desarrolladas. La condición postmoderna es conceptualizada como el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, la literatura y las artes a partir del siglo XIX. Esas transformaciones se encuentran en relación con la crisis de los relatos⁵¹.

El arco temporal de las transformaciones en el estatuto del saber es amplio, pero el campo específico de esos cambios y, consecuentemente, la caracterización de la sociedad como postmoderna corresponde a la edad postindustrial determinada por la informatización. Es propia de esas sociedades una cultura postmoderna que refleja el impacto de la ciencia y la técnica en el ámbito de los valores y la autocomprensión de la época. Lyotard fundamenta esta aseveración en los estudios sobre la informatización de la sociedad y la integración de un esquema postindustrial en la industria y el consumo⁵². Las transformaciones más importantes se despliegan desde fines de los años cincuenta con un ritmo diferente de acuerdo con cada país y sector de actividad,

⁵¹ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit. p.9

⁵² Cfr. Simon Nora y Alán Minc, *La informatización de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 1980. Alán Touraine, *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1973

lo cual implica un efecto de discronía general que es también parte de la nueva condición social y cultural.

La hipótesis de que el cambio en el estatuto del saber es un proceso central para entender la especificidad de la época presente se apoya en la concepción el saber científico como una clase de discurso. De hecho, las ciencias y las técnicas se han desarrollado durante las últimas décadas gracias a una explícita incorporación del lenguaje y los aspectos comunicativos, como lo demuestra la cibernética y la telemática entre otros múltiples dominios teóricos e instrumentales. Estos desarrollos han afectado al saber en sus funciones de investigación y transmisión de conocimientos, toda vez que la hegemonía de la informática impone una lógica y un conjunto de prescripciones bajo las cuales se especifican los enunciados reconocidos como de saber. Con la cibernética, la naturaleza del saber se altera porque el conocimiento debe ser convertido en información para ser operativo. Todo el saber que no puede ser traducible al lenguaje de máquina es relegado, lo que marca límites a los productores de saber y altera el proceso de aprendizaje, así como a la circulación de los conocimientos.

La difusión informatizada del saber modifica esencialmente la relación entre el conocimiento y el interesado en saber, en cualquier punto del proceso de conocimiento⁵³. El fenómeno básico es el de la exteriorización del conocimiento en la medida en que se establece una relación de proveedores y usuarios de

⁵³ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit. p.16

conocimiento mediada por la mercantilización. Así el saber tiende a revestir cada vez más la forma de mercancía producida para ser vendida, lo cual en términos económicos representa la valorización del conocimiento por encima de su valor de uso. Ante este proceso la adquisición del saber como medio de formación cae progresivamente en desuso. El conocimiento mercantilizado incrementa su papel como principal fuerza de producción y dominio, que determina además las diferencias de capacidad económica y poder entre los países. De hecho, la lucha actual por el poder es básicamente una lucha por el control de las informaciones y los conocimientos, nuevo campo para la estrategia industrial y militar. No obstante, la misma mercantilización del saber implica mayores posibilidades de difusión del conocimiento y marca, por tanto, límites al monopolio de las informaciones. El modelo de una red de difusión de conocimientos propicia una circulación de mensajes en la que se impone la lógica del mercado por encima de la exigencias estatales. En consecuencia, la racionalidad económica determina el acceso al conocimiento por medio de mecanismos de circulación, similares a los de los flujos financieros. Por ello también puede pensarse en una diferenciación de canales que permita, por una parte, la circulación de informaciones útiles para la toma de decisiones y, por la otra, el flujo de conocimientos necesarios para la preservación del lazo social.

El cambio en el estatuto del saber como consecuencia del nuevo esquema científico-técnico es una hipótesis de trabajo que sólo pretende sacar a la luz algunos aspectos de la transformación del saber, incluso exagerándolos, bajo una

perspectiva estratégica⁵⁴. Sin embargo, el planteamiento se sustenta en la orientación que sigue el desarrollo económico y el crecimiento del poder sociopolítico. Se parte de la evidencia de que el saber científico se acumula, pero introduciendo como matiz muy importante el hecho de que el saber científico no es todo el saber.

El saber científico, afirma Lyotard, se encuentra en conflicto con otro tipo de saber que puede llamarse narrativo, ligado a las ideas de equilibrio interior y convivialidad. Este tipo de saber interfiere con el problema esencial que es el del estatuto del saber científico y su legitimación, lo cual remite necesariamente al derecho de decidir sobre aquello considerado como verdadero. La necesidad de legitimación hermana al lenguaje que se llama ciencia con el de la ética y la política, dentro de la cultura occidental. Con el avance técnico, la cuestión de la legitimación se plantea de manera decisiva haciéndose evidente la relación entre saber y poder, toda vez que las decisiones sobre el saber son, cada vez más, aspectos de gobierno.

Legitimación del saber

El problema de la legitimación del saber científico no es un fallo del juego de lenguaje de la ciencia, sino un aspecto inmanente al relato de la verdad positiva. El recurso a lo narrativo es una necesidad en la medida en que la ciencia no puede legitimar su juego de lenguaje por sus propios medios. El saber científico

⁵⁴ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit. p. 21

no puede saber y hacer saber lo que es verdadero sin recurrir al relato, aun cuando éste, desde la perspectiva científica, es un no saber⁵⁹. La intersección de lo narrativo en lo científico se da mediante el esfuerzo continuado por exponer la legitimidad de la ciencia a través de los diversos discursos filosóficos y a partir de la dialéctica sustentada en la presentación de argumentaciones y pruebas. La ciencia moderna ha debido establecer un sistema de reconocimiento de lo verdadero más allá de la metafísica de una prueba primera, o de una autoridad trascendente; en su lugar se coloca al debate científico y al consenso de los expertos conformado a partir de reglas reconocidas. Se integra así un discurso sobre las condiciones del discurso científico, con lo cual la narrativa pasa a ser un elemento decisivo de legitimación.

El problema de la legitimación se complica con el propio desarrollo de la ciencia, en particular en lo que llama Lyotard la pragmática de la investigación. El proceso científico se ve afectado por dos importantes modificaciones, el enriquecimiento de las argumentaciones y la dificultad en el acuerdo sobre la administración de pruebas. La formulación de reglas (pragmática) y su aceptación por la comunidad científica define una axiomática que abre un metalenguaje por medio del cual se satisfacen las condiciones formales para la validación de enunciados. Ese metalenguaje es la lógica que opera como un sistema formal cuyas propiedades son la consistencia, la completud sintáctica, la decidibilidad y la independencia de axiomas unos con respecto a otros. El sistema

⁵⁹ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op. cit. p.59

debe evitar la ambigüedad, contar con todos los elementos axiomáticos, incluir un procedimiento que permita decidir si una proposición pertenece o no a la estructura, e integrar axiomas diferenciados. Sin embargo, los formalismos no son suficientes para garantizar la aceptación de las reglas, debido a que éstas se encuentran sujetas a una discusión cuyo desarrollo se da en la lengua natural, con lo que no sólo se abre la posibilidad de consensos, sino también de paradojas. Los enunciados denotativos se sujetan a una modalidad de prescripción que es el consenso entre los expertos. El saber científico adquiere así el carácter de un juego pragmático que depende de un "contrato" entre los participantes. De allí que el progreso en el saber se lleve a cabo mediante nuevas jugadas, una nueva argumentación, o por el establecimiento de nuevas reglas, esto es, un cambio de juego. Lyotard hace referencia aquí a la idea de cambio de paradigma científico propuesta por Kuhn⁵⁶.

La conclusión de este análisis sobre la recurrencia de lo narrativo en el saber científico es que la nueva disposición del juego de proposiciones implica un desplazamiento de la idea de razón⁵⁷. El principio de un metalenguaje universal es reemplazado por el de una pluralidad de sistemas formales axiomáticos, descritos en un metalenguaje universal, pero no consistente, el lenguaje natural. De tal manera, la paradoja y el paralogismo encuentran un lugar en el proceso científico y son objeto de la comunidad de expertos.

⁵⁶ T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982

⁵⁷ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit. p.82

En lo que respecta al problema de la prueba, Lyotard lo enfoca como una cuestión de carácter técnico, en la cual se obedece al principio de optimización de las actuaciones. El juego de la técnica no es ni la verdad, ni la justicia, sino la eficiencia. La necesidad de administrar la prueba requiere de un despliegue técnico sumamente costoso que integra una ecuación entre riqueza, eficiencia y verdad. Desde ese momento, la ciencia se convierte en una fuerza de producción y en un momento de la circulación del capital; asociada orgánicamente a las técnicas, es un puente entre la economía y el saber científico. Las técnicas imponen una lógica de desempeño o performatividad que alcanza a subordinar el progreso del saber y trae consigo modificaciones políticas al constituir un dominio de interés estratégico para los inversionistas y el Estado. Dado que la investigación es financiada por diferentes agencias públicas o privadas, interesadas en la ganancia o la obtención de poder, las normas de organización del trabajo de las empresas se aplican en los laboratorios, con todas la jerarquización y el control que ello implica. La administración de la prueba se convierte también en un medio de argumentación destinada a convencer a quienes deciden las políticas de investigación, con lo cual se entra en un juego de lenguaje donde lo que importa no es la verdad, sino la performatividad dentro del esquema costo-beneficio. Se abandona así el relato de legitimación humanista para sustituirlo por el poder como único objetivo creíble.

La legitimación por el poder deriva del juego de lenguaje perteneciente a la técnica, donde el criterio es eficiente/ineficiente y se diferencia de la tradición

que distingue entre fuerza y derecho, entre fuerza y sabiduría, es decir, entre lo que es fuerte, lo que es justo y lo que es verdadero. En el juego técnico, la capacidad de administrar la prueba aumenta la de tener razón, el criterio técnico introducido en el saber científico influye en el criterio de verdad y se extiende al criterio de justicia. De allí que Luhmann llegue a plantear que en las sociedades postindustriales sea posible la legitimación por medio de la performatividad de procedimientos, lo que abre la posibilidad de la legitimación por el hecho, antes que por la normatividad de las leyes y la acción justa.

En Lyotard vuelve a encontrarse la idea de Foucault sobre el poder como creador de realidad. El poder de la técnica, propone Lyotard, se impone como referente al crear las pruebas para la argumentación científica y los resultados para las prescripciones de orden jurídico, ético y político. La técnica legitima a la ciencia y al derecho por medio de su performatividad adquiriendo en este movimiento mayor capacidad para conformar la realidad y legitimar a su vez sus actuaciones. El esquema de la informatización generalizada adquiere todo su significado en el control sobre el contexto. Este control es posible gracias a la performatividad de los enunciados denotativos o prescriptivos en función del número de informaciones sobre su referente que pueden proporcionarse a través de los dispositivos cibernéticos. Por esto, el poder y su autolegitimación pasa en la actualidad por la producción, la memorización, las posibilidades de acceso y la utilización de las informaciones³⁸. En estas condiciones, la relación entre la

³⁸ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit., p.87

ciencia y la técnica se invierte porque la investigación se sujeta a la performatividad instrumental por medio de la cual se asegura la optimización de las actuaciones del sistema de poder.

A partir de la idea de que la legitimación del saber se ha reducido a performatividad, a la filosofía positiva de la eficiencia, Lyotard señala que este modelo es insuficiente frente al propio desarrollo actual de la ciencia, con lo cual alude también a los modos narrativos de legitimación del saber, toda vez que se encuentran vinculados al relato científico.

Una primera versión de los relatos de legitimación del saber es política y tiene por sujeto a la humanidad en su lucha por la libertad entendida como derecho a la ciencia y a la verdad como encaminamiento hacia el progreso. De hecho, la idea de progreso resulta del movimiento por el cual se supone que el saber se acumula, pero este movimiento se extiende al sujeto socio-político. El otro relato se refiere al saber especulativo propio de un sujeto que asegura su legitimidad actualizando sus posibilidades de conocimiento. Se trata del relato filosófico que pretende restituir la unidad de los conocimientos dispersos por medio de un juego de lenguaje especulativo. Sin embargo, el problema de la legitimidad se resuelve más por la vía práctica que por la vía especulativa cuando el estatuto del saber se encuentra desequilibrado y su unidad especulativa rota.

Emancipación o paralogía

La epopeya de la emancipación de la humanidad es el modo de legitimación basado en el juego de lenguaje prescriptivo que tiene como referencia lo justo. En esta perspectiva, el saber positivo tiene como único papel informar al sujeto práctico sobre la realidad en la que debe ejecutarse la prescripción. De esta manera, el saber es un medio y no un fin como en el discurso especulativo y sirve para fundar una relación entre el saber y la sociedad con su Estado. En esta relación ocupa un lugar importante el saber crítico como recusación de un Estado considerado ilegítimo, pero sobre ese saber imperan los fines del sujeto práctico como colectividad autónoma. La subordinación de los enunciados de la ciencia a los enunciados prescriptivos -que son los que pronuncia el sujeto práctico- permite advertir la ausencia de unificación de los juegos de lenguaje en un metadiscurso como la filosofía o la teoría del sistema sujeto. De allí las contradicciones de las teorías que como el marxismo intentan legitimarse tanto por el relato de la emancipación como por el relato científico.

Si se piensa a la posmodernidad como un estado de la sociedad y la cultura donde el auge de las técnicas hace entrar en crisis a los relatos, puede entonces plantearse la legitimación del saber de otra manera, es decir, ya no en los términos en que la ciencia legitima sus reglas de juego, como tampoco en términos de mera performatividad técnico-científica. Los grandes relatos han perdido credibilidad, al hacer un énfasis mayor en los medios de la acción que en los fines. La condición postmoderna es la de la decadencia de la capacidad

unificadora y legitimadora de los grandes relatos de especulación y emancipación. Lyotard plantea que esa deslegitimación procede no sólo del impacto de la técnica en la vida social y la producción del saber, sino del propio nihilismo inherente a los grandes relatos del siglo XIX⁹⁹. Así, el relato especulativo descarta el saber de la ciencia positiva porque hace depender su legitimidad del metadiscurso filosófico que le confiere universalidad. Sin embargo, esta presunción no lo preserva de que se vuelvan contra él las reglas del juego de la ciencia que el saber especulativo denuncia como empírico. Si se acepta como modo general del lenguaje de saber el de las ciencias positivas y se exige la explicitación de los presupuestos de todo saber, incluido el especulativo, se llega a la situación de nihilismo pensada por Nietzsche. La deslegitimación, entonces tiene por origen la exigencia de legitimación. En este movimiento teórico se abre paso el problema de la perspectiva, que también se puede considerar como el de los distintos juegos de lenguaje. Planteada de este modo, la crisis del saber científico proviene principalmente de la erosión interna del principio de legitimidad del saber que, en principio, afecta al juego especulativo al emancipar a las ciencias de la pretendida universalidad del metalenguaje filosófico.

Por su parte, el relato de la emancipación que procede del pensamiento ilustrado sufre también de un proceso de disolución de sus fundamentos, toda vez que pretende afirmar la legitimidad de la ciencia sobre la autonomía de los

⁹⁹ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit. p.74

sujetos comprometidos en la práctica ética, social y política. En este caso, la separación de las esferas de competencia entre el saber científico, formado por enunciados denotativos y los saberes de orden práctico que emplean enunciados prescriptivos tiene como consecuencia el cuestionamiento de la legitimidad del discurso de la ciencia, en la medida en que revela la autonomía de su juego de lenguaje. Por lo tanto, queda sin sustento la pretensión de reglamentar el juego práctico o estético a partir de las reglas científicas. El discurso científico se pone en paridad con los otros discursos, con lo cual la ciencia queda sin capacidad para legitimar a los demás juegos de lenguaje, pero tampoco puede legitimarse a sí misma. Esta deslegitimación tiene como causa principal la diseminación de los juegos de lenguaje en la que se disuelve el propio concepto de sujeto asociado a un metalenguaje universal: la ausencia del sujeto se hace patente en el estallido de lenguajes, lógica y campos de investigación. Se pierde así la filosofía humanista como medio de legitimación y orientación emancipatoria. Con este problema debe enfrentarse el mundo postmoderno, pero sólo para abrir una vía de legitimación distinta a la del relato y la de la performatividad.

Con la exclusión de los grandes relatos como medio de legitimación, Lyotard despeja el camino para analizar la validez del discurso científico posmoderno. De entrada, la idea que sigue es la fundamentación del disenso como apertura a la invención imaginativa. Sorprende el intento por encontrar en la ciencia los argumentos para construir una justificación del cambio de época, cuando la inspiración de este discurso puede situarse en el ámbito de la estética. Para

desarrollar la idea de una nueva legitimación que Lyotard llama legitimación por la paralogía, se reconoce la presencia del "pequeño relato" frente a la insuficiencia del principio de consenso como medio o criterio de validación. La paralogía se distingue de la innovación porque ésta puede ser manipulada por el sistema para optimizar sus actuaciones, en su lugar, la disensión salva el problema del consenso y la estabilización de los paradigmas. El filo crítico de esta hipótesis se dirige, en principio, contra la teoría de sistemas cuya legitimación carece de carácter científico, dado que la ciencia no funciona en su pragmática según el paradigma del sistema y tampoco la sociedad puede ser descrita en esos términos. Aunque el criterio de performatividad asociado a la idea de sistema encierra ventajas con respecto al discurso metafísico de los relatos, tiene como punto ciego su pretensión de subordinar todos los aspectos sociales y del saber al esquema técnico. En contraste, la pragmática científica muestra que no existe una identificación con la performatividad, sino un requerimiento de relatos más allá de los procedimientos inductivos.

La ciencia en su pragmática ofrece el antimodelo de un sistema estable porque integra diferencias, es decir, enunciados sujetos al proceso de argumentación y prueba. Se trata de un sistema abierto, generador de ideas y que no posee un metalenguaje general. El problema planteado por Lyotard es si este antimodelo de legitimación puede extenderse a la sociedad tomando en cuenta las diferencias entre los juegos de lenguaje denotativos o de conocimiento, y los

prescriptivos o de acción⁶⁰. El desarrollo posmoderno de la ciencia introduce un elemento que contribuye a resituar las cuestiones de legitimación, en la medida en que lo prescriptivo se extiende a lo denotativo para poder establecer reglas específicas acordes con la formación de nuevos enunciados. La actividad científica integra esos presupuestos o metaprescripciones en función del despliegue de aquellas diferenciaciones que permiten al sistema abrirse a la paralogía. Así, el antimodelo de legitimación que ofrece la ciencia contemporánea puede ser tomado como una hipótesis sobre la pragmática social, si bien ésta tiene una complejidad superior debido a la imbricación de redes y clases de enunciados de todo tipo. La pragmática social no posee metaprescripciones comunes a todos los juegos de lenguaje, como lo demuestra el abandono de los grandes relatos de legitimación e incluso de la idea de sistema. Tal ausencia de metaprescripciones, así como el agotamiento de los relatos hace inactual la legitimación por medio de un consenso universal como el diálogo de argumentaciones⁶¹ que piensa Habermas en su *Teoría de la Acción Comunicativa*.

Liotard confronta la idea de consenso con la de paralogía sobre la base de que los juegos de lenguaje son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas. Asimismo, plantea que el consenso sólo puede ser un estado de las discusiones y no su fin. Frente a la heterogeneidad de las reglas y la apertura al

⁶⁰ Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit. p.116

⁶¹ Jürgen Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Barcelona, 1989, p.146

disenso, no puede sostenerse la idea de un sujeto colectivo universal que pretende su emancipación por medio de un acuerdo prescriptivo sobre las reglas permitidas a todos los juegos de lenguaje. De igual manera queda sin sustento la pretensión de que la legitimidad de un enunciado reside en su contribución a esa emancipación. Se concluye, entonces, que el consenso se ha convertido en un valor anticuado y sospechoso, dejando el campo abierto a una idea de justicia no ligada a la de consenso universal⁶². En todo caso, son los consensos locales los que pueden definir en la posmodernidad las reglas de cada juego prescritas con limitaciones precisas en el tiempo y en el espacio.

Las condiciones de la sociedad postindustrial, informatizada y con una evolución inestable de las interacciones sociales, permiten la incorporación de finalidades orientadas a la paralogía propiciadas incluso por el propio sistema como condición de performatividad. De este modo, la capacidad de control del sistema extendida hasta el propio saber por medio de la informatización, puede ser también la condición de posibilidad para que se constituyan disensos cuya premisa sea inagotables juegos de información y producción de enunciados y reglas. Esa paralogía social prefiguraría una política centrada en la justicia, contraria al terror sistémico y abierta a lo desconocido.

⁶² Jean François Lyotard, *La condición postmoderna*, op.cit. p.118

Estética de lo sublime

Estas ideas sobre los problemas de legitimación de la ciencia y la sociedad y la oposición entre el consenso y la paralogía se amplían en una de las conferencias sobre Teoría Crítica que Lyotard pronunció en la Universidad de California en 1986. El epílogo sobre la cuestión del consenso resulta interesante porque en él se explica el desacuerdo con los filósofos alemanes y angloamericanos con relación al tema. El desacuerdo se refiere centralmente a la manera en que se podría considerar actualmente a la comunidad en términos de un ente vital. Se considera un error poner el énfasis en la comunicación porque, en el fondo es una cuestión de traducción, una transmisión con implicaciones problemáticas en todos los niveles del lenguaje, desde el nivel fonético y literal hasta el connotativo. Pero, la definición de una lengua es que se puede traducir a otra, por lo que resulta irrelevante la preocupación por la comunicación, como si su carencia fuera el escollo para la existencia de las comunidades humanas. Para Lyotard, la cuestión de la comunicabilidad concierne a aquellas frases que no son propiamente oraciones, sino, sobre todo, sentimientos. El sentimiento implica la promesa de una comunidad, un sentido común que es sólo una idea. Así, sentir, por ejemplo, lo sublime presupone la llamada de la idea, ya sea especulativa o práctica de la razón. En la posmodernidad se entra en una forma de "estar juntos" donde importa cada vez más la receptividad de las ideas. Esta situación se caracteriza por una creciente complejidad, asociada al desarrollo tecnocientífico y a sus elaborados requerimientos de argumentación. Pero,

paralelamente, se despliega también una complicación de los sentimientos que se observa en la división de las facultades inscritas en lo que Lyotard llama la estética de lo sublime. Lo mismo sucede con las artes contemporáneas que requieren, cada vez más, de comentarios, los cuales son, al mismo tiempo, objeto de otros comentarios estéticos. Este incremento de la complejidad hace sumamente frágil a la red formada por todas las frases y juegos de lenguaje para las que no existe un código común. En este sentido, el único consenso que podría ser objeto de atención es el que impulsara esa misma heterogeneidad o disenso⁶³.

Para apoyar la hipótesis del disenso, Lyotard recurre al planteamiento de Kant en su *Crítica del juicio*, sobre la comunidad estética como Idea y la asimila en tanto que horizonte de consenso esperado. La comunidad estética como Idea es una promesa, dado que no existe posibilidad alguna de lograr la unanimidad en lo que se refiere a lo que es hermoso. Sin embargo, cada uno de los juicios reales de gusto lleva consigo la promesa de universalización como rasgo constitutivo de su singularidad. Desde esta perspectiva, las ideas de comunicación -sean las del discurso habermasiano que considera una unanimidad razonable, las de Karl Otto Apel sobre los cimientos últimos de la razón fundados en la argumentación intersubjetiva o las de Richard Rorty sobre el acuerdo sin coacciones como única racionalidad posible- estarían un paso atrás del concepto kantiano de promesa,

⁶³ Jean François Lyotard, "Lagunas" en Jean François Lyotard, *Peregrinaciones, Cátedra*, Madrid, 1992, p.70

que explica tanto la inevitabilidad como la irrelevancia de la discusión sobre lo considerado como bello. El juicio estético, que es un juicio reflexivo, consiste en juzgar sin un concepto y conduce hacia la idea de que la comunidad requerida para la validez de un juicio debe estar siempre en el proceso de hacerse y deshacerse. El tipo de consenso que, de acuerdo con Lyotard, implica ese proceso no es de tipo argumentativo, sino más bien alusivo y evasivo, siempre abierto, por lo que remite a una nube de comunidad y no a un estado estable de la sociedad⁶⁴

La problematización se extiende a la comunidad ética, que según la idea de Emmanuel Levinas, es una comunidad de rehenes, cada uno de los cuales se encuentra en estado de dependencia con respecto a los demás, o al otro, como ley. En tanto que comunidad práctica, la conformada éticamente es menos evasiva que la comunidad estética porque se asienta en la responsabilidad hacia la idea moral y en la capacidad de juicio y deliberación. Sin embargo, a medida que la incertidumbre afecta a las creencias anteriormente defendidas, la red social se vuelve más frágil y el campo político se somete a nuevas demandas, obligando cada vez más a plantear su operación en términos de la ley de la libertad. Fese a las similitudes, estos rasgos de la comunidad práctica no permiten asimilarla al estatus de la comunidad estética, porque lo práctico-político presupone la idea de la voluntad liberada de las motivaciones empíricas, lo cual implica un proceso de argumentación necesaria acerca de cómo juzgar o

⁶⁴ Jean François Lyotard, "Lagunas", op.cit. p. 63

prescribir. No se opera entonces por alusión ni por evasión, pero esto tampoco confirma la posibilidad de un consenso universal.

La estética de lo sublime no parte de la hipotética necesidad de que las artes, y la experiencia que ellas procuran, tiendan un puente para salvar el abismo que separa al discurso del conocimiento del discurso de la ética y la política, permitiendo así la unidad de la experiencia⁶⁵. Tal unidad es entendida como inseparable de la concepción de lo moderno al ser parte del proyecto de constitución de un conjunto sociocultural que para Lyotard es imposible e indeseable. De hecho, todo deseo de unidad, identidad, apropiación y encuentro de un espacio público predefinido es sospechoso de una subterránea llamada al orden. El costo de la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y la experiencia, así como la búsqueda de plena transparencia y comunicabilidad ha sido muy alto en términos del reforzamiento del poder. Por eso se opone una resistencia al todo y se preserva con cuidado el principio de lo impresentable o inexpresable y el diferendo.

Desde esta perspectiva, Lyotard critica la impaciencia de la "transvanguardia" por liquidar la herencia de las vanguardias, pero también todo realismo y academicismo. En las condiciones de alto desarrollo capitalista, el realismo sólo puede ser un modo de nostalgia o una burla, dada la desrealización de los objetos, los papeles de la vida social y las instituciones. El clasicismo, por su

⁶⁵ Jean François Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. p.13

parte, no encuentra un lugar ya que la experiencia del mundo contemporáneo corresponde más bien a lo provisional y la experimentación dada la desestabilización de la realidad.

La estética posmoderna no se asimila al eclecticismo "grado cero de la cultura general contemporánea" y tampoco a la estética moderna de lo sublime que es "nostálgica"⁶⁶ dado que en ella lo inexpresable es sólo un contenido ausente suplido por el consuelo de la forma. Lo posmoderno, en cambio, sería aquello que se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible; aquello que se indaga por medio de formas nuevas, no para gozar de ellas, sino para percibir que hay algo que es inexpresable. Lejos de interpretar lo sublime en términos de elevación, Lyotard lo asume en su función intensificadora, lo que ocurre cuando la imaginación fracasa y no consigue un objeto capaz de establecerse de acuerdo con un concepto.

Lo sublime es la forma de sensibilidad artística que caracteriza a la modernidad, y remite, en principio, al sentimiento contradictorio de placer y pena, alegría y angustia ante lo inexpresable. Siguiendo a Kant, Lyotard afirma que el sentimiento de lo bello es el placer producido por una armonía libre entre la función de las imágenes y la de los conceptos con motivo de un objeto de arte o de naturaleza. Pero lo relativo a lo sublime es indeterminado, mezcla el placer con la tristeza. Frente a objetos como el mar, el desierto o una tempestad

⁶⁶ Jean François Lyotard, *La posmodernidad explicada a los niños*, op.cit. p.25

se despierta la idea de un absoluto que no puede ser pensado. La imaginación fracasa, no logra proporcionar una representación adecuada y el objeto queda sólo como una idea de la razón. Este fracaso en la expresión produce un dolor, una escisión en el sujeto entre lo que puede concebir e imaginar, pero a la vez engendra un placer doble: el que surge de intentar armonizar el objeto con la razón y la inmensidad del poder de las ideas ante la impotencia de la imaginación. Este desajuste da lugar a una extrema tensión que caracteriza el pathos de lo sublime, a diferencia del apacible sentimiento de lo bello⁶⁷. Mientras que lo bello produce un placer positivo, lo sublime se suscita a través de la amenaza de que no suceda nada más, es un tipo de placer ligado al dolor y la cercanía de la muerte, su cualidad es el terror. No obstante, para que el terror se mezcle con el placer es necesario que la amenaza se conserve a distancia, así el placer toma la característica de un alivio. El arte es el medio que produce ese alivio intensificando la emoción vinculada a la amenaza de un fin a lo que sucede. Lo sublime no es pues elevación, sino intensificación.

La experimentación artística de las vanguardias sigue la estética de lo sublime al no plegarse a los modelos e intentar presentar que existe un impresentable. Ante ellas, la comunidad social no se reconoce en las obras, incluso las ignora y las rechaza como incomprensibles, pero el artista logra situarse en su verdadero terreno: hacer ver lo que hace ver y no lo que es visible, la percepción antes de

⁶⁷ Jean François Lyotard, "Lo sublime y la vanguardia" en La Jornada Semanal, No 108, México, 16 de junio de 1991

la percepción que se abre hacia lo abstracto. El arte se convierte en testigo de lo indeterminado llegando a dudar de la necesidad de los elementos, objetos y espacios artísticos, hecho que revela el minimalismo como corriente estética. Se establece entonces un movimiento similar y paralelo al del fin de la metafísica, en el que el pensamiento continúa su despliegue en lo que queda por pensar, en el declive de la gran reflexión filosófica. El intento vanguardista toma para sí el ahora sensible como lo que no puede ser representado y que queda por representar en el declive de la pintura representativa. La vanguardia, al igual que el pensamiento postmetafísico, no se vincula al sujeto, sino al acontecimiento, al sucede que es la obra de arte, vinculándose así a la estética de lo sublime. Pero esa vinculación con el acontecimiento se da bajo la forma de una interrogación del sucede que es la obra de arte; el arte de vanguardia despoja a la obra del papel de lugar de identificación que desempeñaba para la comunidad de destinatarios. Las obras dejan de ser elementos de estabilización de un sentido común, para convertirse en elementos de inestabilidad e interrogación que cuestionan la posibilidad de una comunidad estética, incluso como horizonte posible.

El aislamiento del arte de vanguardia, su incompreensión por la comunidad estética, lo hace vulnerable a lo que Lyotard llama la neutralización de la estética de lo sublime⁶⁶. La vanguardia sufre incluso la represión de los poderes totalitarios y, de una manera peculiar, del mercado con el que mantiene, sin

⁶⁶ Jean François Lyotard, "Lo sublime y la vanguardia" op. cit. p 34

embargo, afinidades. El odio de los totalitarismos contra las vanguardias estéticas se traduce en acciones dirigidas a bloquear su capacidad de cuestionamiento y apertura a lo inexpresable. Otro ataque proviene de la economía de mercado y su correlación perversa con la estética de lo sublime, pese a la reacción del arte vanguardista contra el positivismo y el cálculo. La convivencia entre el capital y la vanguardia proviene del nihilismo del mercado que, dice Lyotard, aporta algo de sublime a la economía capitalista, regulada por una idea de riqueza y fuerza infinita. El mercado y el capital asociados a la técnica convierten a la realidad en algo incaptable y problemático. La experiencia del sujeto humano, individual y colectivo, y el aura que las rodea, se disipan en los cálculos de rentabilidad, de satisfacción de necesidades y de autoafirmación por el éxito. El trabajo también se desvaloriza al convertirse en control y manipulación de las informaciones. La disposición de la información, como se ha apuntado líneas arriba, se transforma en el único criterio de importancia social. En tales condiciones, el mercado del arte, sometido a la regla de lo nuevo, seduce a los artistas, hecho que no implica necesariamente corrupción, sino más bien confusión respecto a la diferencia entre innovación y verdadero acontecimiento estético derivada de la propia temporalidad del capitalismo contemporáneo. Se impone el principio de que la obra de arte es vanguardista en la medida en que está desprovista de significación, se busca sorprender sin disuadir a los compradores retomando fórmulas confirmadas, recurriendo a las citas, al pastiche y al eclecticismo. Se llega hasta el kitsch y lo

barroco para halagar el gusto de un público que no puede tener gusto, creyendo que así se expresa el espíritu de los tiempos, cuando que no se hace sino reflejar al mercado. Lo sublime ya no reside en el arte, sino en la especulación con el arte.

Sin embargo, la operación del mercado no termina con el enigma del acontecimiento, del sucede y continúa la tarea de pintar porque lo indeterminable no se agota. El cinismo comercial de la innovación actúa como si sucedieran muchas cosas y se intentara hacerlas suceder, es un intento por ocultar la desesperación de que no suceda nada más. Es una simulación de lo sublime. Lyotard plantea, entonces, que el arte posmoderno tiene como tarea continuar interrogando lo inexpresable sin caer en el juego que reduce la vanguardia a la innovación. El arte posmoderno, lejos de ser eclecticismo y pastiche, sigue abierto al acontecimiento y lo sublime en el aquí y el ahora. De esta manera se entiende al posmodernismo estético como radicalización del proyecto vanguardista, liberado así de sus subordinaciones.

Esta digresión sobre algunos problemas de la estética de Lyotard permite mostrar el interés de este autor por los problemas de la producción y reproducción artística, enfocados a la definición de lo posmoderno. Sus ideas sobre el arte moderno ocupan un lugar importante en la obra *Discurso, figura*⁶⁹ donde ensaya una "estética libidinal" cuyas líneas de fuga son la reconstrucción e interrogación del proceso de emergencia del arte moderno;

⁶⁹ Jean François Lyotard, *Discurso, figura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979

para ello, fija su atención en la quiebra del espacio clásico, de las gramáticas y de los juegos de transgresión. Sin entrar en su compleja teoría de los dispositivos económico-libidinales y figurales, es posible decir que se insinúa en ella una concepción deconstruccionista del arte, en la que las revoluciones artísticas tienen como función la tarea de deconstruir todo lo que se presenta como orden y la de mostrar que por debajo de ese orden late lo reprimido. Por eso la estética de vanguardia es elevada al rango de única actividad crítica verdaderamente eficaz, toda vez que es la única ontológicamente situada fuera del sistema. Los desarrollos más recientes sobre este tema se refieren al problema de la pérdida de legitimidad de lo moderno, con la muerte del fundamento y el principio, y su relación con una estética de la repetición pura, del simulacro y de la errancia. Esta es una visión desencantada de todo contenido utópico, aunque, como se ha expuesto, deja lugar a una cierta resistencia, a un diferendo, frente a todo totalitarismo de la política o el mercado, apoyada en la pervivencia de lo inexpresable.

La alternativa del disenso elaborada por Lyotard como construcción crítica de todo primado del sistema, de la totalidad y de toda lógica de la identidad reductivista es la proposición que se desprende del análisis de la posmodernidad. Esta alternativa renuncia a toda perspectiva utópica de transformación de un mundo escindido, al menos en el sentido de las viejas doctrinas de emancipación o del progreso. El ideal emancipatorio del progreso y sus conceptos de humanidad transparente para sí misma y ciudadanía

pertenecen a un relato en liquidación o, también, a un proyecto de modernidad que se autodestruye al simular que se realiza. Para Lyotard no es la ausencia de progreso, sino el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico y político lo que ha hecho posible la inmensa destrucción que caracteriza a los tiempos modernos.

La manera en que la modernidad finalmente se ha impuesto es a partir del criterio de performatividad, mismo que produce una pérdida de sentido. De allí el interés por una epistemología y una sociología de la época presente. Las nuevas sociedades no se identifican con la forma de un todo funcional, con la máquina tecnocrática de la teoría de sistemas, pero tampoco con el modelo de sociedad dividida de la lucha de clases reducida a una utopía con el avance capitalista. De allí que la interrogación por la cuestión del saber en las sociedades industriales avanzadas remite a una tipificación de las mismas o, en términos de Lyotard, a la naturaleza del lazo social posmoderno. Este se compone de relaciones complejas y móviles, anudadas por circuitos de comunicación. No es el fin de lo social sino la apertura de juegos de lenguaje diferenciados, sin que esto implique una reducción a términos de la teoría de la comunicación o de la teoría de la información. Las relaciones sociales compuestas de juegos diferenciados de lenguaje incluyen una agonística, la posibilidad de modificar la relación de fuerzas mediante desplazamientos y reacciones: "contra-jugadas"⁷⁰. Tal posibilidad pone límites a la actuación de las

⁷⁰ Jean François Lyotard, *La condición posmoderna*, op.cit. p. 39

instituciones y a estrategias de lenguaje que, para decirlo con Foucault, son estrategias de poder. Por lo tanto, el diferendo y la paralogía pasan a ser una nueva forma de legitimación de una sociedad que subyace a la pseudorracionalidad del sistema. Al reconocer la multiplicidad y la inconmensurabilidad de los juegos de lenguaje, que en el fondo expresan diferencias en las formas de vida, se plantea una apertura del sistema o de la estructura y se plantea la posibilidad de hablar de una sociedad transformada. Se implica otra perspectiva distinta de la definida por los grandes relatos para describir al nuevo mundo social surgido de la deslegitimación de lo moderno. Otros desarrollos paralelos en el pensamiento y la sociología de la posmodernidad contribuyen a completar un tipo de descripción que se rehúsa a condescender con la visión ilustrada del progreso.

BAUDRILLARD O EL DISTANCIAMIENTO CRÍTICO

Olvidar a Foucault⁷¹ es texto en el que Jean Baudrillard despliega una crítica a los pensadores postestructuralistas que han reflexionado sobre el poder, el deseo y la nueva composición de la sociedad postmoderna. La obra se propone como un punto de inflexión en el desarrollo de un pensamiento actualizado de lo social; por eso se confronta con los esbozos de ruptura teórica que, pese a todo, siguen atados a los paradigmas filosóficos de la modernidad. De esa confrontación surge una alternativa paradójica construida por medio de la radicalización de los discursos críticos y una lectura extrema de los signos pertenecientes a la cultura contemporánea. La argumentación presentada en el texto permite entrar en un campo teórico que incorpora la dimensión simbólica y da continuidad a la duda sobre la razón científica.

Baudrillard abre un espacio para su concepción del poder y la constitución posmoderna de la sociedad comentando la admirable escritura de Foucault y el rigor con que su discurso describe las estructuras de dominio. Esa misma fluidez de la escritura que recorre los espacios del poder, la hace un espejo de los poderes que describe, la hace, también, un discurso de poder. Al mismo tiempo, la condición de posibilidad del análisis del poder que presenta Foucault es la propia caducidad del poder como algo que está a punto de desaparecer definitivamente. La muerte del poder es algo que escapa al análisis de la microfísica y de la genealogía presentada en la obra foucaultiana porque no

⁷¹ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1986

incorpora la finalidad en lo político, sino sólo las metamorfosis de lo disciplinario, la diseminación y la introyección del dominio.

La teoría de Foucault, de acuerdo con lo que plantea Baudrillard, sigue el mismo proceso de las ciencias físicas y biológicas, por eso, su inquisición sobre la verdad y el poder sigue bajo una definición mínima en términos de funcionamiento real del poder, sin llegar a la cuestión de su exterminación. Algo similar ocurre con su análisis de la sexualidad, una producción de nuestra cultura que también se agota. La mortalidad del sexo se revela en el simulacro, en la hiperrealidad de su presencia que lo hace desaparecer como un referencial fuerte. El sexo como simulacro arrastra al metalenguaje del deseo, al discurso desmedido sobre la sexualidad que funda al psicoanálisis. La simulación de lo sexual como segunda existencia del sexo escapa, sin embargo, a Foucault porque sólo analiza los funcionamientos, estrategias y los dispositivos reales de la sexualidad y su verdad. Su atención a la formulación clásica del sexo y el poder no le permite ver la espiral de simulación por la que ambos ascienden. La teoría de la sexualidad y del poder desarrollada por Foucault es magistral, pero cada, dice Baudrillard, como también lo es la idea del control por la objetivación de la mirada que se presenta en *Vigilar y castigar*⁷².

Antes de describir esa espiral de simulación ante cuyo umbral se detiene el análisis de Foucault, Baudrillard critica el procedimiento teórico por medio del cual se formula una concepción positiva del poder. Entre la hipótesis de la

⁷² Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op.cit. p.19

represión del sexo y la exhortación a decirlo, confesarlo y producirlo, no hay demasiada distancia: represión o habla inducida pertenecen a un mismo campo semántico. No obstante, la distinción se destaca en el paso de una concepción negativa del poder, fundada en la prohibición y en la ley, a una positiva, activa e inmanente, un alineamiento con el esquema productivo típico del capital. Baudrillard introduce aquí un uso peculiar de la Crítica de la Economía Política como forma que describe los movimientos de la sociedad moderna centrados en la producción. La versión de Foucault sobre el poder coincide además con las propuestas de Deleuze y Lyotard de una nueva versión del deseo. No se habla más de carencia o prohibición, sino de dispositivos⁷³, diseminación de flujos o de intensidades. La coincidencia es posible porque Foucault sustituye al deseo por el poder, sin eliminarlo, poder y deseo se reflejan el uno en el otro, lo que permite una peculiar sincronía teórica explicable por la matriz original compartida del "deseo de revolución".

Tanto el discurso crítico del deseo como del poder tienen por base el descubrimiento de la represión no del sexo, sino por el sexo o, más bien, por la producción de un imperativo social y un sistema de representaciones. Ambos dan cuenta del aspecto productivo que corresponde al poder, pero no cuestionan el sentido de esa producción. Para Baudrillard, producir es materializar por la fuerza lo que es de otro orden, del orden del secreto y de la seducción⁷⁴. La teoría de la seducción es el elemento heurístico de la crítica a Foucault y a los

⁷³ Cfr. Jean François Lyotard, Dispositivos pulsionales, fundamentos, Madrid, 1981, pasim

⁷⁴ Jean Baudrillard, Olvidar a Foucault, op.cit. p.27

otros autores postestructuralistas y de una propuesta de subversión del poder adecuada a la época. Definida brevemente, la seducción es siempre y en todas partes lo que se opone a la producción, la seducción retira algo del orden de lo visible, va a la inversa de la producción cuya empresa es hacer de todo una evidencia, sea la de un objeto o un concepto. El esquema productivo moderno hace que todo se produzca, que todo se lea, que todo resulte real y visible y pueda traducirse en relaciones de fuerza y sistemas de conceptos. La producción desplaza a la seducción, como lo hace la transparencia de la pornografía, límite paradójico de lo sexual, exacerbación obscena de la obsesión occidental por la realidad y la instrumentalización.

Para Baudrillard, otras culturas poseen un diferente sentido de la sexualidad porque en ellas no está implantada en la producción a toda costa ni se encuentra autonomizada como dominio o problema. Esas culturas se preservan gracias a largos procesos de seducción y sensualidad en las que la sexualidad es un largo proceso dentro del sistema del don, una reciprocidad ejecutada según un ritual. La pérdida de ese sentido hace que en las culturas modernas lo sexual se convierta estrictamente en la actualización de un deseo o un placer. Por ello la seducción como proceso ritualizado se borra detrás de una naturalización del imperativo sexual, el cual se convierte en realización inmediata de un deseo. El centro de gravedad pasa por una economía inconsciente y libidinal, descrita por el psicoanálisis en términos de un imaginario de la represión y la liberación. Tal economía, fundada en la circulación acelerada de lo psíquico se corresponde

con la del valor mercancía. El modelo del capital es el modelo de la sexualidad moderna porque el cuerpo no tiene otra realidad que la sexual y productiva: fuerza de trabajo y emplazamiento del deseo y el inconsciente. Por tanto, redescubrir una verdad pulsional del cuerpo en el deseo no es sino extender la metáfora psíquica del capital, escoria de la economía política⁷⁵.

El logro de Foucault, en los términos de la deconstrucción hecha por Baudrillard, fue mostrar que la hipótesis de la represión es inadecuada y que el poder es ante todo producción, liberación de fuerza. Pero toda liberación, toda fuerza, es una vuelta más en la espiral de poder. De allí que, entonces, la crítica al psicoanálisis por quienes, como Deleuze⁷⁶, vinculan liberación y deseo sólo puede generalizar los axiomas de la producción y del inconsciente, consumando en un solo movimiento el destino positivo del marxismo y del psicoanálisis. A diferencia de Foucault y de otros teóricos dentro de la corriente postestructuralista, Baudrillard plantea que la sexualidad no es sino un montaje, un simulacro que siempre ha sido superado por las prácticas; este hecho se revela en el largo proceso de creación de lo psíquico y lo sexual. El inconsciente vive en la escena de la represión montada por el psicoanálisis como modelo de simulación que pretende una realidad eterna. Este modelo es criticado por Foucault, pero sin dar razones suficientes contra la hipótesis de la represión. En el fondo esto es así porque entre ésta y la de la compulsión a hablar no hay, como se ha visto, gran diferencia. Aún más, no se entiende mediante el enfoque

⁷⁵ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op. Cit, p.35

⁷⁶ cfr. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *El anti-edipo*,

de inducción y producción por qué el imaginario de la represión resulta necesario al poder. Si el sexo sólo existe por el discurso y la confesión, se plantea una positividad total que no explica el surgimiento de resistencias, como tampoco qué es lo que existía antes de esa compulsión a hablar ni mucho menos se aproxima a la manera de poner fin al sexo como producción de poder.

En el enfoque foucaultiano no hay posibilidad de crisis en el esquema de poder, sólo hay modulación o "microfísica" en un diagrama de dispersión y mando. Un modelo de código que establece una complicidad con la ciencia, particularmente con la cibernética. La positividad total de la microfísica elude efectivamente las teorías finalistas, dialécticas o represivas, pero plantea un compromiso con los esquemas sistémicos, como ocurre también en el caso de la topología molecular del deseo en Deleuze. Para Baudrillard es necesario alertar sobre esta coincidencia con los esquemas de control, parte de la espiral de poder dirigida hacia el control absoluto⁷⁷. La noción de poder de Foucault como fuerza está además hipotecada a la estructura, porque ese poder fragmentado e intersticial informa a todo un sistema convirtiéndose en una presencia inexplicable e insuperable. Por eso no se puede integrar la idea de la muerte del poder, la de su reversibilidad, se escapa así la posibilidad de observar al poder como simulacro.

En la obra de Foucault, el poder es un principio irreversible de organización que produce lo real y que carece de finalidad y juicio último; es, asimismo, su

⁷⁷ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op.cit, p. 50

propio principio y la última fábula. Pero, indica Baudrillard, ése es el engaño del poder que el análisis positivo no puede revelar⁷⁸. En verdad el poder no está nunca presente porque su realidad es la de la acumulación económica, ella misma un engaño de acumulación de tiempo y valor, un mito, porque toda tentativa de acumulación como las megalópolis o los capitales financieros terminan en el vacío. El poder puede definirse, entonces, como una perspectiva o una simulación de perspectiva de la acumulación, proceso cuyo final es la saturación destructiva. Es a la acumulación a la que se resiste para poder vivir; en el sistema de la producción se resiste al infinito de la producción para en esta medida, resistir al poder.

El poder es reversible en su forma porque tanto del lado de los dominadores como de los dominados hay resistencia ante su ejercicio unilateral. Esto implica un replanteamiento del análisis del poder, porque el problema no se reduce a tomarlo o perderlo; sin embargo, no es tampoco, como lo piensa Foucault, puro funcionamiento. De ser así, el poder no encontraría resistencia alguna. Contra esa idea Baudrillard propone que el poder es algo que se intercambia, aunque no en el sentido económico, sino según un ciclo de seducción, desafío y astucia en el que el poder se consume. No un sistema ni un dispositivo, sino un ciclo simbólico mínimo⁷⁹. Esto excluye la unilateralidad de la relación de fuerzas sobre la que se conformaría una estructura y una realidad del poder, según la descripción racional, pues no se alcanza a entender el poder sin tomar en

⁷⁸ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op.cit. p.58

⁷⁹ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op.cit. p. 63

cuenta su carácter simbólico y, por tanto, su mortalidad. Entenderlo como ciclo de seducción lo permite integrarlo a un proceso reversible y mortal; rompe la pretensión de acumulación pura de la que participan todas las ilusiones y supersticiones del orden de lo real y de la producción.

La seducción no es del orden de lo real y, por tanto, tampoco del orden de la relación de fuerzas. Su espacio es más bien el de la reversibilidad y la desacumulación, el del vacío detrás del poder y de la producción. Es aquello que de manera paradójica permite y anula a la producción y al poder como procesos reales. Pero esa realidad es un simulacro de acumulación contra la muerte cuyo único interés proviene de su reversión en términos del desastre imaginario que encierran el poder, la economía y el sexo: su fin como cosas reales. Actualmente es la energía de lo real lo que desaparece y con ellas las posibilidades de su gestión capitalista o revolucionaria. La producción, la sexualidad y el deseo se autoconsumen y dejan de ser fuerzas irreversibles, pese a que el imaginario moderno sólo concede sentido a lo que como la acumulación, el progreso, el crecimiento y el poder se presentan como procesos irreversibles, de allí la fragilidad de lo que, en términos de Lyotard, podría llamarse su legitimación.

En la relación paradójica planteada entre seducción y producción, Baudrillard le concede más fuerza a la primera. Plantea además que la seducción no puede confundirse ni con la sexualidad ni con un proceso interno a la sexualidad. Su definición es la de un proceso circular, reversible, de desafío y de muerte que se entrelaza con la producción y el poder, introduciendo la

reversibilidad en todo proceso irreversible. Esto abre un campo de análisis porque siempre la producción trata de exterminar a la seducción para dominar la economía de las relaciones de fuerza y la economía de las relaciones de deseo.

Sobre la trama del poder, la realidad y los procesos de seducción, Baudrillard desarrolla el tema de la simulación. El agotamiento de la realidad (el agotamiento de la modernidad) cierra un ciclo en el que terminan los procesos lineales o, más bien, en el que éstos se curvan para producir la simulación. Es así que, por ejemplo, la revolución ya ha ocurrido, pero no la revolución burguesa o comunista, sino la que ha agotado el efecto de realidad. Esa realidad lineal es ahora inútil, ha llegado demasiado tarde y se encuentra muy por detrás del horizonte de verdad⁸⁰. De allí la inutilidad de discurrir sobre el poder, porque ya forma parte de las apariencias y sólo está presente para ocultar lo que no existe o, más claramente, para esconder que con el fin del apogeo de lo político comienza el ciclo de reversión y su simulacro. El poder está en vías de hacer implosión después de siglos de desenvolvimiento para convertirse en un signo puro de lo social.

Se ha recorrido todo el ciclo del poder, lo que permite observarlo no como una relación de fuerzas, una sustancia o una estructura, sino como un desafío. El desafío del poder lanzado a la sociedad entera y a los que lo detentan es la historia real del capital. Esta idea no es la del materialismo histórico y su tentativa de parar el capital por medio de una revolución. El capital ha seguido

⁸⁰ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op.cit. p.73

su movimiento irracional, obligando a un enfoque distinto de lo social como modelo de simulación y forma que abatir, por ser una forma estratégica de valor introducida por el capital e idealizada después por el pensamiento crítico. El desafío del poder-capital ha sido mal interpretado como una relación de fuerzas, limitando las resistencias a una relación frontal, una guerra que en Foucault, con sus micro-estrategias se convierte en guerrilla. Pero en esas relaciones de fuerza se ha mostrado que el poder siempre gana, porque sólo cambia de manos. Otra vía para enfrentarlo es la de un contra-desafío que rompa la lógica del poder. Ese contra-desafío es definido por Baudrillard como no dialéctico y no estratégico: desafiar el poder a serlo hasta sus límites. Es ante ese desafío sin respuesta, ningún poder ha osado ir hasta ahí, que el poder comienza a desintegrarse.

Este paso teórico se lleva cabo sometiendo el poder al juego simbólico. En un tiempo el poder tenía la cualidad de ser sacrificado ritualmente, pero al pretender escapar a esa regla y cesar de ser un poder simbólico para convertirse en un poder político, se hace vulnerable al desafío simbólico que no desaparece nunca. Baudrillard plantea que actualmente, ante el empuje de ese desafío, toda la sustancia de lo político se viene abajo⁸¹. La comprensión de este hecho implica dejar de pensar en términos de relaciones de fuerza y estrategias, este es el campo del poder. El desafío simbólico es, por el contrario, la reversión del poder como espacio opuesto situado de manera inmediata y permanente. Los

⁸¹ Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op.cit., p.80

procesos de liberalización, democratización y vulgarización del poder pueden entenderse como sus medios de defensa ante el desafío simbólico. Hoy el poder continúa transformándose mediante procesos de orden espacial, como la descentralización y la desterritorialización. El desafío no es dialéctico ni lineal, no tiene un fin puesto que es infinitamente reversible. Tal es la otra cara no política del poder, la de la reversión simbólica. El poder se inventa sobre signos y se metamorfosea en signos, de allí que la reversión de los signos (la parodia) o su proliferación pueda afectarle más profundamente que cualquier relación de fuerzas. Esta premisa permite entender al poder como simulación y no como realidad; mientras el poder se acepta como simulación mantiene su soberanía, pero si se pretende encontrar para él una verdad y una representación, pasa a ser superstición; son entonces los otros quienes le devuelven el desafío de su propia muerte. Tal es el estado actual de un poder que ha perdido su secreto y se agota al igual que otros grandes sistemas de referencia. En lo simbólico se encuentra la salida al discurso de lo político donde se hallaba preso el pensamiento de Foucault.

Para Baudrillard el interés actual por el poder revela tan sólo el hecho de su muerte y de allí la intensa fascinación que suscita. Sin embargo, el poder logra una resurrección obscena y paródica mediante la exacerbación de sus formas de violencia y representación. De este modo, si se considera el fascismo como la primera forma obscena del poder político en tanto que se asume hasta sus últimas consecuencias, pueden explicarse el extraño asentimiento y la ausencia

de resistencias que conlleva. El poder fascista es el único que ha sabido jugar con el prestigio ritual de la muerte, pero de manera estética y ya no auténticamente sacrificatoria. El fascismo es una estética obscena y nostálgica de un poder que nunca es ya más que el signo de lo que era. Lo mismo puede aplicarse a los "microfascismos". De todos, modos, concluye Baudrillard, el poder es un engaño, una elipsis de un ciclo de acumulación, poder y verdad que se acaba⁸².

Teoría de la seducción

Este conjunto de ideas sobre el poder sorprende por el cambio del espacio de argumentación hacia lo simbólico, como un corte radical con todo el desarrollo precedente del postestructuralismo. No obstante, es posible reconocer continuidades más allá de la crítica, ante todo, la idea de ruptura histórica asentada en lo que Lyotard podría llamar el agotamiento de los grandes relatos y el pensar en función de una nueva circunstancia posmoderna. También el rechazo a toda sistematización, incluso la que pone el acento en las individualidades y las resistencias. Asimismo, aparece el planteamiento de lo aparential y secundario como vía de comprensión, el simulacro y la seducción contra la realidad y la producción. No obstante, la crítica a Foucault y a otros de los autores postestructuralistas esbozada por Baudrillard sólo puede entenderse si se profundiza un tanto más en su pensamiento, por eso resulta interesante

⁸² Jean Baudrillard, *Olvidar a Foucault*, op.cit. p.95

tomar en cuenta otras de las ideas sobre los temas de la seducción, la reversibilidad y la estrategia de las apariencias.

En esta reconstrucción de argumentos, resulta clave el conocimiento de los desarrollos teóricos de Baudrillard presentados en la obra *De la seducción*⁸³, donde se exponen y aclaran algunas de las ideas que forman una perspectiva original sobre la deriva actual del mundo. En torno al problema de la seducción como horizonte de las apariencias se articula un análisis de la sociedad que incluye los aspectos no considerados por el pensamiento positivo, todo lo oculto y no pensado de "la parte maldita" como la llamaría Georges Bataille. La seducción es siempre la del mal, el artificio del mundo, la negatividad contra la que lucha la era burguesa y todas las revoluciones. La era burguesa como era consagrada a la naturaleza y a la producción oculta aquello que no es del orden natural ni productivo, sino del artificio; por eso los grandes sistemas filosóficos de producción y de interpretación excluyen a la seducción de su campo conceptual, sin lograr evadirla. Para Baudrillard, la seducción es una presencia y una fuerza contra todas las ortodoxias. Es una conjuración o exaltación de signos que amenaza a todo discurso y disciplina cuyo axioma sea la coherencia y la finalidad. Ante la seducción se plantea el exorcismo racional que hoy se hace más violento y sistemático dada la capacidad de gestión de todos los goces y el microprocesamiento del deseo. Se plantea así como problema inédito si la

⁸³ Jean Baudrillard, *De la seducción*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1990

hiperracionalización y la hiperrealidad ponen fin a la seducción o sólo impulsan su transformación y triunfo como destino.

El encadenamiento de estas cuestiones remite a una teoría de la feminidad que está imbricada en la de la seducción. Ambas se confrontan con el paradigma de lo masculino como engarce del sexo, del sentido y del poder. La asunción de lo femenino y de la seducción corresponde al apogeo del goce y a la catástrofe del principio de realidad del sexo. Siguiendo a Freud, Baudrillard afirma que la sexualidad esta centrada en la libido masculina, en la estructura fálica y represiva que hoy pareciera difractarse en la liberación del deseo y la polivalencia erótica, pero sin salirse de la estructura y paradigma de lo sexual. Sin embargo, hay una alternativa al sexo y al poder, fuera de la axiomática psicoanalítica y de la oposición masculino-femenino. La seducción, entendida como fuerza de lo femenino, es un universo distinto de la sexualidad definida por el psicoanálisis y está articulado como desafío y estrategia de las apariencias⁸⁴. Dicho universo implica una trans-sexualidad donde se quiebra la sexualización distintiva de los cuerpos. En este sentido, la seducción puede denominarse femenina por convención, ya que no pertenece a la estructura de la sexualidad. De allí se deriva que la oposición feminista tiene como posibilidad romper con el esquema psicoanalítico de la anatomía como destino y descubrir en la seducción, en la manipulación de las apariencias, la forma de hacer fracasar la profundidad de lo masculino.

⁸⁴ Jean Baudrillard, De la seducción, op.cit. p.15

Baudrillard hace de lo femenino el mundo del artificio (la mujer es sólo apariencia) y le otorga el carácter de un principio de incertidumbre que elimina la oposición distintiva de los sexos y, en consecuencia, la sexualidad misma. La seducción como juego de la feminidad es el fin de la falocracia masculina y de la falocracia femenina. En la medida en que toda fuerza masculina es fuerza productiva, todo lo que produce, aun la mujer, cae bajo su registro. Contra esa fuerza, la única salida es la seducción, fuerza de la feminidad que no es propiamente nada, sino la fuerza de anular a la producción. Sólo el humanismo de las Luces pretende liberar al sexo femenino, como ha querido liberar a las razas y a las clases siervas, así todo lo que se consigue es plantear el problema en términos de poder, reforzando al poder. Por el contrario, la seducción disuelve el poder en la reversibilidad de lo femenino: la forma excluida vence en secreto a la forma dominante, la forma seductiva vence a la forma productiva.

El problema de la seducción no es el del goce. La expropiación del goce como injusticia hecha a las mujeres que habría que reparar ignora la dimensión reversible del propio goce y lo hace entrar en la historia de la cultura productiva. La promoción de lo femenino como derecho al goce comparte el impulso a producir y hablar todo. El mismo impulso de la obscenidad radical de la pornografía. Primera película: *Saló o los 120 días de Sodoma*. Todo en ella es irreversiblemente masculino y todo está muerto. La reversibilidad ha sido abolida por la maquinación fría del usufructo industrial de los cuerpos. Pasolini ilustra lo contrario de cualquier seducción, la extracción mecánica del goce.

Segunda película: El imperio de los sentidos: la lógica inicial del placer, en la que el hombre lleva la iniciativa, es desplazada por una lógica del desafío y de la muerte que corre a cargo de la mujer. El juego de la lógica seductora se lleva a cabo a través de lo femenino y conduce al ámbito ritual en el que la muerte es la forma emblemática de la consumación del desafío. Baudrillard afirma al respecto que lo femenino no es solamente seducción, es también desafío a lo masculino por asumir el monopolio del sexo y del placer, desafío para, como en el caso del poder, llevar a cabo su hegemonía y ejercerla hasta la muerte. Este desafío -presente en toda la historia de nuestra cultura- concluye en el derrumbe de la falocracia y de la concepción positiva de la sexualidad⁸⁵.

El argumento de la seducción, como juego de las apariencias, puede entenderse en términos de una revuelta de lo superficial contra el imperativo de lo profundo y, por tanto, se orienta hacia una subversión del psicoanálisis. No se plantea ir hacia la verdad profunda, sino sustraer al discurso de su sentido y apartarlo de su verdad. La seducción se orienta contra la hermenéutica del sentido oculto concentrándose en las apariencias, en la circulación aleatoria de los signos superficiales, lo opuesto, entonces, del discurso de sentido que quiere acabar con las apariencias. La seducción, dice Baudrillard, es el objeto perdido del psicoanálisis porque Freud decidió optar por la preponderancia concedida a la noción de inconsciente y relegar una posible teoría de la seducción al papel de mero residuo en la lógica de la realidad psíquica y sexual⁸⁶. Este

⁸⁵ Jean Baudrillard, De la seducción, op.cit. p.27

⁸⁶ Jean Baudrillard, De la seducción, op. cit., p.56

relegamiento es el mismo que el de Saussure con respecto a su interés inicial por los anagramas como forma de exterminio del lenguaje y forma ritual de desconstrucción del sentido. La clausura de ese camino dio paso a la edificación de la lingüística como vía de producción científica. No obstante, la idea de un abismo de lenguaje o de una operación diferente de la producción de sentido no puede eliminarse fácilmente. La superficie instantánea de intercambio y de rivalidades entre signos que constituye la seducción, es refractaria tanto a la exégesis lingüística como a la interpretación psicoanalítica. Corresponde a Lacan reintroducir el tema de la seducción, con lo cual se desestabiliza al psicoanálisis freudiano; sin embargo, al someter la seducción a los auspicios de una ley de lo simbólico, la convierte en una seducción capciosa ejercida por el conocedor de la verdad sobre las masas ineptas⁴⁷. Pese a ello, la versión lacaniana de la seducción revela la ausencia de verdad del psicoanálisis y de hecho de la verdad o principio originario.

La seducción es la reversibilidad permanente, a la vez que el desafío ritual y de muerte a toda positividad. Sin embargo, no permanece intacta por los cambios en el juego del mundo y en los modos de circulación de los signos. Este juego no es un devenir, ni es del orden del deseo. Es un juego cíclico y recurrente, ritual, que no se identifica con lo aleatorio porque implica reglas y la virtualidad del retorno cuya secuencia de juego rompe con el carácter lineal de la vida y la muerte. Baudrillard opone a la figura del eterno retorno

⁴⁷ Jean Baudrillard, De la seducción, op. cit. p.59

estadística y neutra, que pretende la repetición natural de una combinación en un sistema finito de probabilidades, la visión trágica y ritual, como recurrencia exigida y no causal de signos en las que cada uno necesita del siguiente, de manera similar al desarrollo ceremonial. Es el eterno retorno de una regla o sucesión obligada de jugadas, pero sin que esto implique una metafísica del ciclo indefinidamente reversible del juego. Abolir el azar y la ley es la expectativa del juego mismo, que constituye así un desafío paralelo al de la seducción. En la puja simbólica se espera un acontecimiento que acabe con el proceso aleatorio, sin volver a caer bajo el peso de una ley objetiva. Se desafía así el orden natural de las cosas para entrar en el vértigo ritual de la recurrencia del juego que instaura reglas, en un movimiento de reversión y reiteración, cuya forma es el desafío a la ley, al sentido y a la acumulación. La recurrencia del juego procede del destino, no como pulsión de muerte ni entropía de los sistemas de sentido, sino como una forma de hechizo ritual, de ceremonial en el que los signos se multiplican sin dejar sitio al sentido.

En este esquema del juego lo que se opone a la ley no es la libertad y lo que se opone a la causalidad no es la indeterminación, sino la obligación. No hay encadenamiento lineal de causas, ni pura dispersión, sino un encadenamiento reversible en el que cada signo completa su ciclo, como en el potlach de los polinesios, que es un ciclo de obligaciones antes que un código. Baudrillard se refiere al sentido pleno de la obligación ritual en el ciclo de hombres y cosas y lo diferencia de la coacción trivializada de leyes y códigos que rigen bajo el

signo de la libertad. La obligación es una regla, no una ley, es una reversión o parodia de la ley y, por tanto, una parodia de lo real. Ese aspecto paródico del juego permite observar bajo otra luz los valores del trabajo, la producción y la economía, cuya noción de cálculo se contraponen a la de apuesta o desafío. El juego y su relación con la regla permite hacer la parodia de la socialidad moderna, como lo hace Borges en La lotería en Babilonia: el juego se convierte en el centro de la vida al integrar no sólo la posibilidad de ganar, sino también la adversidad. Se interpola el azar en todos los intersticios del orden social y del orden del mundo: todo es predestinación en la que se anula la diferencia entre realidad y simulacro.

Para las sociedades modernas y realistas no existe ya conciencia de la simulación, ése es para Baudrillard el verdadero inconsciente: la ceguera sobre el gran juego, sobre la indeterminación que regula el desorden de la vida y no la represión de algunos afectos y representaciones. Así, la conciencia de lo real pierde el ciclo del juego regulado y arbitrario, a la vez que ilegible. Pensar en estos términos invierte toda el orden que ve al juego como una superestructura de poco peso en relación con la sólida infraestructura de las relaciones sociales. Se hace entonces de la indeterminación la instancia determinante y se observa como secundario el determinismo científico de los intercambios en la infraestructura social. La estructura ya no determina la suerte de los individuos, sino el indeterminismo total del juego y el azar elementos básicos de una movilidad absoluta. Este trastocamiento cuestiona la fundación racional del

contrato social. En su lugar se encuentra el pacto en torno a la arbitrariedad de la regla que, como nostalgia del ritual, está siempre detrás de la exigencia racional de lo social. Puede decirse así que existe una nostalgia del momento en que la cultura tenía a lo lúdico y lo suntuario como fuerzas generadoras de la estructura y de las modalidades esenciales del intercambio⁸⁸.

Todo este esquema debe, sin embargo, pensarse a la luz de la transformaciones de la sociedad. Baudrillard propone una secuencia histórica articulada en tres etapas en las que el reto de seducción y muerte del juego y la ritualidad adquiere formas y lógicas distintas. Una primera etapa es la del juego en términos de regla y ritual cuyos rasgos se han descrito líneas arriba. La segunda corresponde a la ley y la socialidad, como cualidades de la sociedad moderna. Finalmente, la tercera es la de la norma y los modelos, para la cual no existe ni siquiera un término que designe lo que está sucediendo a la socialidad y lo social. La etapa postmoderna. Respecto a una sociedad fundada en una especie de predestinación mediante el juego, con su orden de crueldad y riesgo, se pasa a una sociedad en la que estar en juego y en riesgo es algo casi desconocido, aunque esto pueda ser interpretado como una nueva fatalidad. Lo social en el mundo contemporáneo carece de seducción, es el grado cero de la seducción porque todo se ha secularizado bajo el signo de la ley. No obstante, la época moderna de la ley está pasando, para entrar en la era de la norma y los modelos. En ella hay un paradójico empobrecimiento del carácter social real y

⁸⁸ Jean Baudrillard, De la seducción, op.cit., pags 139 a 144

un máximo de simulación. En tal estado, se neutralizan los polos que ordenan el espacio de lo real y de la ley (capital y trabajo, por ejemplo) y con ello las estrategias antagonistas que permitían la transgresión. Así, en la postmodernidad no hay transgresión ni trascendencia, pero tampoco un retorno directo a la inmanencia trágica de la regla y el juego. Es la era de una inmanencia fría donde la señal reemplaza a lo polar del signo.

Las tres etapas comportan lógicas diferenciadas. La relación dual es la que domina el juego, el ritual y toda la esfera de la regla. La relación polar o dialéctica es la que ordena el universo de la ley, de lo social y del sentido. La relación digital ya no es una relación, sino una conexión que distribuye el espacio de la norma y los modelos. La noción de seducción se juega en estas tres lógicas e implica una trayectoria que va de la acepción radical de la seducción como ritual y agonística a su acepción blanda, en términos de erotización lúdica de un universo en lo que no hay nada en juego. La era de la seducción fría⁸⁹.

Esta seducción no connota ya sino la operación de una cosa social inescrutable y de una cosa política cuya estructura se ha desvanecido. Se forma un espacio neutralizado articulado por redes y ordenado por flujos magnéticos, donde ya no prima el poder sino la fascinación. La socialidad ya no funciona con producción sino con una forma de seducción vacía que es pura simulación, como se ve en el discurso que mantiene el deseo de las masas. Queda, al final del trayecto de la seducción y sus oposiciones al poder, el vacío producido por

⁸⁹ Jean Baudrillard, De la seducción, op.cit. pags. 146-147

las tecnologías suaves de la información y la comunicación. La seducción fría es producida históricamente por los dominados bajo el signo de su liberación y se profundiza con el fracaso sucesivo de las revoluciones. Se trata de la perpetuación sutil e interiorizada de un orden de servidumbre vinculado a la subjetividad de las masas, primero obligadas a soportar la dominación a fuerza de violencia, después obligadas a asumirla a fuerza de seducción. Continúa así de algún modo el proceso abierto por los jesuitas al utilizar la seducción en las formas religiosas para llevar a las muchedumbres al seno de la Iglesia. Con la seducción mundana y estética del barroco, los jesuitas fueron el primer ejemplo moderno de una sociedad de seducción de masa y una estrategia del deseo de las masas. Eliminado el ciclo puritano del capital, comienza ahora una nueva era de seducción, pero en la cual ésta ya no es sino valor de cambio.

La seducción sigue un proceso parecido al de la obra de arte y su destino expuesto por Walter Benjamin en "La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica". La obra de arte tiene originalmente un estatuto de objeto ritual, como parte de la forma ancestral del culto. Más tarde toma una forma cultural estética dentro de un sistema de menor obligación y adquiere una cualidad trascendente e individualizada. Finalmente, la forma estética deja su lugar a la forma política, en la que la obra de arte desaparece en virtud de la reproducción técnica. Esta forma corresponde a la circulación máxima y la intensidad mínima. Así, la seducción habría tenido su fase ritual, su fase estética que es la analizada principalmente por Baudrillard en su planteamiento de lo

femenino y el juego de las apariencias y, por último, su fase política, en la que la seducción desaparece al extenderse. No obstante, la seducción es el destino, o lo que queda de destino, en un mundo de simulación desencantada.

A partir de este conjunto de ideas, Baudrillard construye una perspectiva peculiar de la socialidad contemporánea, con descripciones insólitas de los procesos que caracterizan a la época posmoderna, pensadas para sorprender. Pueden distinguirse múltiples influencias en este discurso vertiginoso en el que no parece haber tiempo para citas explícitas. No obstante, se translucen actitudes compartidas con el resto de los autores postestructuralistas que se han expuesto hasta el momento: una lectura de Nietzsche, radicalizando la idea del eterno retorno y la noción de lo aparential sobre lo profundo, así como una extrapolación a lo social de la teoría de la seducción de Søren Kierkegaard, de la economía simbólica de Georges Bataille, conjugada con una inversión crítica de los discursos teóricos de Marx, la Escuela de Frankfurt y la teoría deconstruccionista. De este modo, la genealogía de los textos que ofrece Baudrillard a los lectores contemporáneos es de un claro eclecticismo, sin que ello implique una pérdida en la efectividad de una argumentación cuya matriz es de orden estético, antes que filosófico o sociológico. Tales cualidades abren para Baudrillard un campo de reflexión sumamente amplio y una gran libertad de movimiento en todo el espectro de la teoría. Usando sus términos, la presentación de los núcleos paradójicos del discurso y del mundo social es parte de una seducción de la teoría que llega a apoyarse en el cinismo y llama a la

perversión del sentido para reconocer mejor los síntomas del cambio en nuestra época.

Postmodernidad y catástrofe

El análisis de la sociedad en términos de simulacros prosigue en libros como *Las estrategias fatales*⁸⁰ en el que se aborda el éxtasis de lo real y la superación de lo social en la masa. Toda la hipertrofia de la vitalidad moderna llega a un punto muerto o a un abismo. Por ejemplo, la única magia que el arte ejerce actualmente es la de su desaparición. Vista de conjunto, la situación de la cultura postmoderna es aquella en la que lo real no se borra en favor de lo imaginario, sino en favor de lo más real que lo real, en lo hiperreal y en lo más verdadero que lo verdadero: la simulación. Se llega así a la inercia de un mundo saturado donde se ha franqueado el límite de reversibilidad y comienza el éxtasis.

El mundo de las estrategias fatales es también el lugar en el que las cosas, privadas de su finalidad y de su referencia, se convierten en formas vacías, en puros objetos fascinantes. De allí la imposible posición del sujeto como productor de sentido y la seducción muda del objeto, pero también su astucia: el sujeto desaparece en el horizonte del objeto. Al imponerse el principio del mal

⁸⁰ Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1991

desmiente a las teorías que piensan al sujeto sin reparar ni en las estrategias del objeto, ni en su metamorfosis, ni finalmente, en su ironía. Esa ironía objetiva es la de la realización del objeto sin consideración al sujeto ni a su alienación. El objeto desafía a la metafísica del bien, en la medida en que muestra su servidumbre voluntaria a la vez que su fetichismo, su falsedad y su carácter artificial. Cuando Baudrillard habla del objeto y de sus estrategias fatales, habla también de las estrategias inhumanas del orden político y social como la "voluntad de espectáculo", cercana a la magia de la mercancía. En tales condiciones, la única conclusión posible es, pasarse del lado del objeto y dejar el campo libre a la ironía objetiva. Cuando se padece el abandono del orden simbólico y de la historia, y cuando toda la radicalidad crítica ha pasado a ser inútil, sólo queda el desafío absurdo.

La modernidad se entiende como la orgía total de lo real, de lo racional, de lo sexual, de la crítica y de la anticrítica, del crecimiento y de la crisis del crecimiento. Después de la orgía sólo queda la simulación porque todas las finalidades de la liberación han sido dejadas atrás, así como las utopías. Comienza entonces el orden de la dispersión viral, de las redes y de la proliferación cancerosa, de la metástasis, de los entes tecnológicos, incluida la sustitución genética y la clonación. Esas lógicas remiten al destino del valor. Después de la fase natural, la fase mercantil y la fase estructural se ha llegado a la fase fractal del valor; en ella, el valor queda sin referencia y se irradia en todas direcciones. Así se define el esquema de nuestra cultura, el estado

posterior a la modernidad, a la orgía de la liberación en todos los campos, de las fuerzas productivas y destructivas y la adopción de todos los modelos de representación y de antirrepresentación.

Las cosas, los signos y las acciones están liberadas de su idea, de su valor, de su referencia y origen, por lo cual entran en una autorreproducción al infinito. La cosas siguen funcionando, e incluso mejor, cuando su idea lleva mucho tiempo desaparecida. Así, la idea de progreso ha desaparecido, pero el progreso continúa. Pasa lo mismo con la idea de riqueza y la de política. Es un paradójico estado de cosas en el que coinciden la realización total de las ideas del movimiento moderno, como su liquidación por exceso y extensión. Esto abre espacio a las figuras que articulan ambas tendencias: la transpolítica, lo transexual y la tranestética. Su aparición implica que ya no existen las vanguardias políticas, sexuales ni artísticas porque la modernidad ha llevado no a una transmutación de todos los valores, sino a la dispersión e involución del valor, cuyo resultado es una confusión total donde se anula el principio de una determinación estética, sexual o política de las cosas.

El fenómeno de la proliferación puede apreciarse con claridad en la esfera estética. El arte prolifera en todas partes, pero como denegación de lo real y figura trascendente el arte ha desaparecido, se ha perdido su valor referencial y su complicidad secreta con la fuerza de una cultura. Las obras no son objeto de lectura, sino de descodificación. El Neoexpresionismo, la Nueva Abstracción, la Nueva Figuración coexisten en una indiferencia total y producen una

indiferencia profunda. Pareciera que tras el movimiento convulsivo del arte contemporáneo, se confirmara una especie de inercia; estasis y proliferación coinciden, generando una metástasis. Como fenómeno, esa proliferación en el desorden puede entenderse en términos de una ruptura del código de la estética que sigue a una liberación de las formas, la mezcla de estilos y la estetización general de la cultura. La utopía del arte se ha realizado a través de los media, la informática y el video, y esta realización incluye al antiarte, la más radical de las utopías artísticas. Occidente no sólo ha mercantilizado el mundo, sino que también lo ha estetizado; hasta lo más banal se recubre de sustancia estética, todo adquiere la fuerza de un signo en la publicidad. Por eso el arte se ha visto forzado al minimalismo como proyecto general de las vanguardias. Con él se llega a la estética de la desaparición. En contraste, se impone la figura del barroco, pero de un barroco que no es el del vértigo carnal, sino de la profusa fabricación de imágenes donde no hay nada que ver. Sin embargo, dice Baudrillard, nuestras imágenes son como los iconos, en la medida en que nos permiten seguir creyendo en el arte, eludiendo la cuestión de la existencia, como antes se eludía la cuestión de la existencia de dios⁹¹. La transestética sustituye el placer estético por la fascinación una vez que el arte ha sido liberado de la belleza, la fealdad y la realidad. El pop-art, el ensalzamiento de la vida cotidiana y finalmente el hiperrealismo llevan a la indiferenciación de las formas y los estilos artísticos, que entran en el campo transestético de la

⁹¹ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, op. cit. p.25

simulación. De manera paralela, la especulación desenfrenada produce una escalada en el mercado del arte que pone en cuestión la lógica de la propia ley mercantil del valor. Arte y mercado conjuntan desbocamiento y exceso haciendo imposible cualquier evaluación estética. Es el éxtasis del valor que se conecta con la transeconomía de las finanzas.

La línea de desarrollo del conjunto de ensayos reunidos bajo el título *La transparencia del mal*⁹², es la opacidad del mal bajo la transparencia del consenso. Una vez más se insiste en el aspecto catastrófico de los sistemas contemporáneos derivado de su propia eficacia. Estos ensayos sobre los fenómenos extremos se habla del mal en su transparencia como revelador de una sociedad que ha querido eliminar sus referencias naturales, blanquear la violencia y exterminar todas las partes malditas. Desplazar el mal, implica un riesgo grave: riesgo de una catástrofe por reversión total, como en el ejemplo de un cuerpo biológico que eliminara todos sus gérmenes y corriera el peligro de ser devorado por sus propios anticuerpos. La energía de la parte maldita es la del principio del mal y pervive bajo la transparencia del consenso. El principio del mal no es moral -es dice Baudrillard- un principio de desequilibrio y vértigo, de complejidad, extrañeza y seducción. No es un principio de muerte, sino vital, es el principio, como en el Génesis, del conocimiento. Ahora bien, el mal ha sido prácticamente desterrado del mundo subjetivo, casi nadie adopta el partido de lo inhumano; no obstante, pervive en el mundo de las cosas bajo la

⁹² Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1991

forma de las catástrofes técnicas de los sistemas avanzados. La modernidad sólo quiere reconocer lo que corresponde a la gestión calculada y al discurso del bien. El mal es escondido, pero prolifera en la misma proporción en que se quiere imponer la pura positividad. El mal deniega los valores occidentales de progreso, racionalidad, moral, política y democracia. Cuestiona el consenso universal fundador de un poder político que al estar desprendido del desafío adelantado por el mal, se vuelve vulnerable a sus acechanzas como fuerza de carácter simbólico. El universo de la modernidad no tiene defensa frente a los elementos arcaicos y a su desafío simbólico, por eso no sabe tratar con otras culturas. En esa relación todo se reduce al discurso de los derechos del hombre, creencia iluminista en la atracción natural del bien, incapaz de entender otro código. Baudrillard sigue aquí la senda de Voltaire para demostrar la relatividad de la idea moderna de derecho, sobre todo en las condiciones del agotamiento de la modernidad⁹³.

Y es que la modernidad no está capacitada para aceptar la alteridad radical. Para suplir esa deficiencia ha debido inventar la diferencia, la simulación intensiva del otro que es hoy uno de los valores con mayor circulación en el mercado cultural. La cuestión es planteada por Baudrillard como una crítica al estructuralismo, que concibe el lenguaje como sistema de diferencias, pero pasa por alto la distinción entre alteridad y diferencia. El estructuralismo reduce el

⁹³ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, op. cit. p.95

sentido a un efecto diferencial y elimina la alteridad radical del lenguaje en la medida en que suprime la oposición entre su ser como lenguaje y el sentido, pero también entre el lenguaje y quien lo habla. Lo irreductible del lenguaje se asimila a la articulación, al sentido; es decir, se neutraliza al lenguaje como otro aparte del sujeto. De este modo se disminuye la importancia del juego del lenguaje inscrito en su materialidad y su capacidad de seducción, para privilegiar el juego de diferencias que es objeto del análisis estructural⁹⁴. Si se lleva más lejos, la diferencia estructural es igualmente empobrecedora y absurda; en la realidad, los supuestos -polos como el día y la noche- son momentos reversibles que se suceden e intercambian en una seducción incesante dentro de un orden simbólico. Entendido de este modo, las formas duales y complejas no dependen de la distinción del yo y del otro sino que se encuentran imbricadas en un mismo orden o ciclo reversible. La diferencia es una utopía que divide los términos para intentar después reunificarlos; ésa es la perspectiva de la cultura moderna, donde todo entra en un sistema de relaciones de fuerza. Por eso se elimina el enfoque de una incomparabilidad radical.

En el despliegue de la sociedad moderna, las formas de alteridad han sido inscritas, con o sin violencia, en el discurso de la diferencia, que supone al mismo tiempo exclusión e inclusión. Lo otro y sus figuras (la infancia, la locura o las sociedades salvajes) han sido reabsorbidos en el concepto de lo universal. La reacción del racismo surge cuando lo otro, el extranjero, comienza a existir

⁹⁴ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal*, op.cit., p.137

como diferente, es decir, como algo peligrosamente próximo que debe mantenerse a distancia. El racismo fetichiza la diferencia, la convierte en una obsesión, porque el universalismo ha querido exorcizar al otro materializando su diferencia, reconociéndolo para después discriminarlo. Frente al racismo no basta una crítica formal científica o política, sino asumir la diferencia como ilusión. Sólo podemos salirnos de la trampa del racismo rompiendo con lo que Baudrillard llama el ecumenismo humanitario de la diferencia, aceptando la alteridad radical. De otro modo, se extiende la actitud despreciativa de una comprensión de la diferencia que sólo ve en el otro los signos del folklore y la miseria. Esa es la forma de incompreensión que asume el discurso moderno del otro: al situarse por encima de la singularidad de las culturas intenta reconciliarlo todo, pero imponiendo al mismo tiempo su ley de la diferencia.

La Ilustración cree en la buena utilización de la diferencia, en la alteridad negociable, porque el Otro radical es insoportable y sólo puede ser aceptado si se le asume en términos humanistas como diferente. Sólo así se le puede eliminar sutilmente, sin dejar de distinguirlo: reconocimiento y discriminación. Baudrillard critica aquí al discurso antropológico y en especial las conclusiones de Todorov a su interpretación de la conquista de América⁹⁵. El problema del otro es un problema de la civilización occidental antes que de las otras civilizaciones y es también Occidente quien manipula la alteridad en favor propio. No obstante, el discurso de la diferencia choca con la ajenidad

⁹⁵ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1992

irreductible de las otras culturas y sus reglas del juego, con su desprecio e indiferencia a la fuerza y los valores de la modernidad. Se establece entonces un fenómeno universal de inversión: todo lo que se creía superado por la marcha del progreso resurge no como vestigio, sino como fuerza de la alteridad radical que estropea la secuencia lineal de las sociedades avanzadas. En la posmodernidad retorna lo que había sido falsamente incorporado revelando el desorden de la propia cultura contemporánea y, más aún, el vacío que resulta de la denegación del Otro por medio de la interacción cibernética. Se conjunta de esa manera la presencia de la alteridad radical con lo que llama Baudrillard, siguiendo a Segalen, "el infierno de lo mismo" en el que la máquina y el hombre se han vuelto isomorfos e indiferentes, abstracciones sin alteridad. El problema de la contigüidad de situaciones radicalmente dispares en la sociedad posmoderna es la denegación del humanismo universalista.

En el fondo, el problema de la diferencia opone los principios de unión e irreconciliación, que mantienen una dinámica dominada por el segundo. La alteridad radical -que no se reduce sólo a la de las culturas- se finca en esa oposición y cuestiona la utopía universal de la comunicación. Entre más se afirma el proceso de homogeneización característico de la modernidad, más se impone el tema de la irreductibilidad. Resurge el tema compartido por los postestructuralistas de la preeminencia de la singularidad y la individualidad. No hay salida a la extrañeza, el Exotismo radical, término que Baudrillard toma nuevamente de Segalen, es la regla del mundo, pero no su ley. La ley es el

principio universal de comprensión, el juego regulado de las diferencias, la racionalidad moral, política y económica. La regla, por el contrario, supone predestinación arbitraria, como es el caso de las lenguas sujetas a reglas arbitrarias, que las hacen extrañas unas con respecto a las otras (en esencia intraducibles) aunque obedecen a la ley de comunicación y de intercambio⁹⁶. La ley se basa en un consenso e implica un concepto; la regla, en cambio no es un concepto sino una forma que ordena el juego. Como se ha expuesto páginas arriba, es parte de la figura de la seducción, es el impulso radical de desunión, de desviación del sentido y alteración de la identidad y los sujetos. La seducción y el exotismo son el exceso del otro, de lo irreductible y, por tanto, lo opuesto a la entropía del sistema de las diferencias negociables.

Siguiendo la hipótesis de la alteridad radical puede cuestionarse la idea de Julia Kristeva sobre la extrañeza a nosotros mismos como la forma del inconsciente⁹⁷. Para Kristeva, el extranjero está en nosotros. Cuando huimos o combatimos al extranjero, luchamos contra nuestro propio inconsciente, de ahí la imposibilidad de integrarnos si no integramos a los extranjeros. El extranjero descubre nuestra alteridad porque es una amenaza al nosotros propio y sólido. Kristeva plantea una ética del psicoanálisis que implica una política solidaria de un ser con los otros. Pero si no hay forma universal del inconsciente, sino alteridad, la única alternativa es la hospitalidad como actitud que corresponde a un mundo de predestinación en que todo viene de fuera. Esa es la actitud de las

⁹⁶ Jean Baudrillard, *La transparencia del mal* Op. Cit. P. 151

⁹⁷ Julia Kristeva, *Extranjeros para nosotros mismos*, Plaza y Janes, Barcelona, 1991

otras culturas e implica una dimensión simbólica y ritual. El otro es el huésped y debe ser exorcizado en su extrañeza, integrado al ciclo, reciclado sin por eso poner en riesgo el código cultural. Las otras culturas, y el ejemplo es Japón, pueden incluir el universo occidental en su regla de juego, pueden tomar distancia y desviar las formas de modernidad, como en el caso de la técnica. Japón desafía a Occidente en su propio terreno porque su sistema de valores se permite el lujo de la técnica sin interiorizarlo. La hospitalidad devora a los otros códigos porque no pretende descifrar lo otro, mantiene la presencia de lo indescifrable, del destino. La modernidad, por el contrario, ha liquidado el afuera; de allí su fragilidad y, en cierto modo, su desdicha.

A partir de esta cínica perspectiva de la sociedad y la cultura contemporáneas, Baudrillard aborda también la problemática que se deriva del fin del comunismo y su significado histórico. En *L'illusion de la fin*⁹⁸ plantea el tema de la "huelga de los acontecimientos", provocada a un tiempo por lo instantáneo de la información y el movimiento inverso de historiar y archivar todo el pasado. Un fin de la historia paradójico, porque es sólo el fin de la razón histórica. Todo pasa como si la historia continuara, cuando que la acumulación de signos de progreso y de cambio alimentan su fin mediante la promoción del olvido y la reconciliación con el pasado. En adelante, sólo se hace una historia del arrepentimiento bajo la forma de una retrospectiva infinita de todo lo precedente: el arte lo refleja al retirarse del futuro para desplazarse al pasado.

⁹⁸ Jean Baudrillard, *L'illusion de la fin*, Galilée, Paris 1992

Se trata de una reapropiación del arte que se quiere irónica, llegando sólo a ser publicitaria. Es la ironía del arrepentimiento y del resentimiento contra la propia cultura que revelan una desilusión extrema. Ocurre en el arte y en la historia un fenómeno de congelamiento del futuro, y, sin embargo, los desechos del pasado, las utopías, los conceptos muertos, las ideas fosilizadas continúan circulando sin sentido, como la idea misma de la historia.

Por imperativo ecológico, dice Baudrillard, todos los desechos deben ser reciclados, como se vuelve patente en el surgimiento de una historia irregular, heteróclita, en la que los residuos de los grandes relatos -incluida la democracia y los derechos del hombre- siguen teniendo una presencia fantasmal, junto con todos los residuos ideológicos de las sociedades anteriores, como la identidad étnica. La posmodernidad, espacio de reciclaje en el que la historia no tiene fin, es la solución al problema de los desechos históricos. Todos los restos de la historia permanecen y resurgen todas las formas anacrónicas. La razón histórica del progreso logró desprenderse del tiempo cíclico sólo para caer en el orden de lo reciclable.

La serie de problemas y desarrollos teóricos que se han presentado aportan una perspectiva general sobre los planteamientos de Baudrillard acerca de la circunstancia social y cultural contemporánea. La inquisición a la que este autor somete a la modernidad y a su estado sucesorio es también el medio para replantear muchas de las cuestiones abiertas por el pensamiento filosófico, antropológico y sociológico impregnado por las concepciones que dan sustento

al proyecto moderno. Pero, al mismo tiempo, permite una crítica incisiva a las posiciones teóricas que de manera apresurada y superficial pretenden constatar el inicio de un nuevo ciclo definido como postmoderno. La comprensión de la sociedad y la cultura actuales que ofrece Baudrillard en sus textos remite a una gran diversidad de aspectos en los que se reflejan los síntomas de una época de dislocaciones y paradojas. De allí el aparente cinismo de un discurso que con sorprendente libertad hila una sucesión de temas a partir de deconstrucciones y vueltas de tuerca a los paradigmas teóricos. Si el objetivo de Baudrillard es provocar al pensamiento filosófico, estético y político lo logra con creces a partir de desplazamientos de ideas y la utilización de conceptos provenientes de diferentes esferas del conocimiento. La suma de todo es una descripción inquietante de la deriva de la sociedad moderna y sus callejones sin salida. Esto implica una gran habilidad para contruir artificios teóricos que se logra mediante el abandono de la idea de una verdad oculta y su sustitución por composiciones en las que prevalece un espíritu estético. Pese a tal actitud y a la derivación de conclusiones que contradicen la razón política moderna, la aproximación de Baudrillard al desconcierto del mundo presente constituye un estímulo, o para usar sus términos, un desafío radical al pensamiento de la actualidad.

Baudrillard llega con sus análisis sobre la sociedad contemporánea a espacios de crítica más directamente vinculados a las formas de vida que otros autores pertenecientes al pensamiento postestructuralista. En este sentido abre una vía

para la conformación de una sociología posmoderna que intenta sintetizar las perspectivas y procedimientos críticos de la corriente surgida de la revuelta intelectual posterior a 1968, utilizando, al mismo tiempo, el aparato teórico de la sociología clásica y procurando reflejar la situación cultural y social, así como la sensibilidad peculiar, de una época caracterizada por el vacío. Estas aproximaciones a la sociedad contemporánea no intentan rehacer el camino de la sociología positivista, sino generar concepciones adecuadas a las nuevas cualidades de la socialidad por medio de travesías o exploraciones de los discursos filosóficos y sociológicos modernos para transformarlos en nuevos elementos de descripción y explicación. En este sentido es una sociología que no se aleja de la filosofía social, sino que quiere probar modos distintos de vincular las ideas ya conocidas y extraer de allí los medios para captar los acontecimientos imprevisibles e inéditos que pertenecen a nuestro tiempo.

La sociología y filosofía social de la postmodernidad toma su impulso de la actitud teórica sostenida por el postestructuralismo y de los desarrollos teóricos que se han ilustrado en estas páginas. Por lo mismo, no resuelve los problemas que se desprenden de las intervenciones de los nuevos "maitres penseurs", no es su propósito, sino más bien avanzar por la vía de la crítica al pensamiento y las instituciones modernas, intentando confirmar la presencia de los rasgos propios de una época sucesoria de la abierta por el movimiento de la Ilustración. La amplitud de horizontes teóricos del postestructuralismo es heredada por la sociología de la posmodernidad, así como la búsqueda de atajos y alternativas al

racionalismo. Se hereda también el gusto por el escándalo en la teoría, el estilo y la recurrencia a la estética como elemento de explicación. En esta línea coinciden, sin por ello asimilarse a una corriente bien identificada, autores como Paul Virilio, Jacques Dreyfus, Gilles Lipotevsky y Michel Maffesoli, cuyos trabajos se suman a los de carácter más sociológico de los críticos franceses, particularmente Lyotard y Baudrillard, pero, también los de Gilles Deleuze y los del extinto Felix Guattari, así como las aportaciones desde la semiótica y el psicoanálisis de Julia Kristeva.

Después del postestructuralismo continúan entonces cultivándose en el medio intelectual francés un conjunto de desarrollos teóricos que en muy diferentes niveles de reflexión retoman la hipótesis de la postmodernidad. Esta corriente dista mucho de dominar la escena de la filosofía y las ciencias sociales y humanas, pero mantiene viva la polémica sobre la legitimidad de los tiempos modernos y del esquema liberal. Su presencia en el debate la demuestra no sólo su éxito en el mercado cultural, sino, sobre todo, al constituirse en punto de referencia para otros autores que intentan también repensar las instituciones de la sociedad moderna sin romper con la herencia ilustrada y liberal, como en el caso de Luc Ferry, Pierre Manent y Alain Renaut, entre otros⁹⁹. El enfoque más abiertamente sociológico dentro del pensamiento postmoderno es el de Michel Maffesoli, quien no se detiene en la descripción de los fenómenos sociales y culturales contemporáneos, sino que también intenta configurar un conjunto de

⁹⁹ cfr, Mark Lilla, ed., *New French Thought. Political Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1994

hipótesis para la renovación de la sociología, lo que implica atender a las cuestiones epistemológicas y ofrecer claves para la comprensión de la socialidad contemporánea. Esta aproximación a la época y sus problemas integra una obra extensa y sugerente que interesa por su búsqueda de explicaciones y alternativas a la crisis de los paradigmas sociológicos. Presentar los planteamientos de este autor y definir su aportación al entendimiento de la socialidad en sus formas actuales es el objeto del siguiente capítulo.

T R E S

TERCER ITINERARIO: LA SOCIOLOGÍA DE MICHEL MAFESSOLI

El pensamiento que comienza por la búsqueda de orígenes y fundamentos y procede a una reconstrucción ordenada de los problemas que se propone abordar llega invariablemente a un punto en el que debe dar cuenta de sus desviaciones. La desviación puede interpretarse como catástrofe venida del exterior o como error interno del proceso de pensamiento. Después de los desarrollos postestructuralistas que han impugnado la existencia de un punto de partida o una perspectiva privilegiados, el problema del comienzo carece de dramatismo y se privilegia, más bien, la errancia y el acontecimiento. Se comienza siempre por alguna parte, sin la promesa de contar con un fundamento verdadero, pero sin evadir la sobredeterminación que ya existe para comenzar; de este modo dar inicio a un pensamiento es responder a una demanda ya presente, sin por ello forzar los resultados.

La violencia como punto de partida

Michel Maffesoli comienza por abordar los problemas de la lógica de la dominación y la violencia. El primer paso¹ marca el carácter de investigación en proceso de toda la serie posterior de aproximaciones a la socialidad contemporánea y sus relaciones con aspectos básicos de la vida comunitaria. Al mismo tiempo, con *Logique de la domination* inicia una reflexión sobre el estatus metodológico de la sociología cuya preocupación central es la dificultad para hacer entrar en los esquemas racionalistas toda la riqueza de lo social y la cultura. De este modo, el movimiento y la fragmentariedad del objeto social se entiende como opuesto a la idea de un sistema cerrado, inmediatamente descifrable en su coherencia formal, pero se deja espacio a la ambición de encontrar la concatenación de elementos de las formas sociales. .

La idea que anima el análisis de la sociedad de control es denunciar la presencia de la negatividad en el hecho social, es decir, siguiendo la perspectiva de la Escuela de Frankfurt, advertir lo que niega la posibilidad de un conocimiento enteramente racional de la totalidad y, paralelamente, atender a la posibilidad de emancipación en la ruptura radical de la continuidad técnica y la racionalidad que la sostiene. Se plantea, entonces, una crítica a la metafísica y al productivismo que no se desliza hacia el desfiladero de lo irracional. De hecho, Marx, el marxismo occidental y el psicoanálisis se encuentran constantemente

¹ Michel Maffesoli, *Logique de la domination*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976

presentes en un amplio diálogo con la filosofía moderna y la sociología cuyos temas son la ideología y los procesos de racionalización.

La ideología encierra para Maffesoli una ambivalencia o duplicidad que impide verla como proceso de abstracción y reducción, equivalencia general y de explotación como quiere Baudrillard, en *Crítica de la economía política del signo*². La superación del esquema de la infra y la superestructura pasa por la consideración de valores de conciencia, cultura y relación social simbólica que se contruyen en la ambivalencia y pueden reconocerse en su ambivalencia. Así, el tratamiento del tema de la ideología debe darse mediante un doble movimiento de crítica y valorización que revele sus mecanismos de abstracción, pero también su papel como lugar de cristalización de energías de revuelta. La producción ideológico-histórica puede leerse bajo ese doble aspecto, lo cual legitima la consideración en el análisis social no sólo de la ideología, sino también de lo imaginario y lo simbólico³. Siguiendo la idea de dimensión simbólica que en Lacan da acceso al orden de la cultura puede entenderse al habla como elemento estructurante de la socialidad y entrar en el espacio donde se juega la vida de un grupo social, su cultura en términos de potencia del deseo, contra el poder o principio de realidad. Tal perspectiva reconoce el acontecimiento y une la descripción al análisis, dando así otro sentido a la lógica y a la relación social que tiene por objeto.

² Jean Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1991, p. 90

³ Michel Maffesoli, *Logique de la domination*, op. cit., p. 106

La reconsideración del concepto de ideología, extendiéndolo para poder integrar el plano de lo simbólico, da pie a un análisis de la lógica de la dominación y de la sociedad de control. Dicha lógica se desliza bajo el modelo productivista propio del capitalismo y del socialismo hasta llegar a constituir la estructura burocrática y su racionalización política. Frente a ellas se hace presente la toma y el intercambio de las hablas que es otra manera de nombrar la subversión y las revueltas parcelarias del presente. Esta es la puerta de entrada al problema del dinamismo de lo colectivo y de la historia moderna como hecho social en el que se entrelazan la dialéctica de la Ilustración con los procesos de intercambio simbólico a través de la mediación social del lenguaje.

El tema de la sociedad de control da paso a una consideración amplia sobre el problema de la violencia, como clave de lo político y proceso profundo mistificado por la forma estatal. El análisis de la relación entre política y violencia sirve también como punto de apoyo para interrogar las condiciones de legitimidad y las condiciones de constitución de la sociedad moderna. Se asume a la violencia como fenómeno ambiguo, a la vez totalitario y fundante que no puede asimilarse al paradigma político del Estado debido a su carácter transhistórico y a su propiedad de infiltrar todos los espacios de la socialidad. Los trabajos dedicados a estos problemas⁴ pueden entenderse como un ejercicio

⁴ Michel Maffesoli, *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979. Michel Maffesoli, *La violence fondatrice*, Editions Champ Urbain, Paris, 1976. Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Meridiens Klincksieck, Paris 1984

de método que conduce a la comprensión de los fenómenos sociales en su pluralidad, relativizando las pretensiones universalistas de la teoría. En función de estas ideas, el reconocimiento de la época presente se hace a través de su discurso plural, y con la ayuda de quienes lo han precedido, de allí la vasta cantidad de referencias a la filosofía, la sociología y el arte modernos, dejando espacio también para las voces de la antigüedad.

La reflexión sobre la violencia incorpora el análisis de lo político, considerado en un sentido amplio y antropológico⁵, que incluye la superación de las divisiones establecidas entre los aspectos de la vida social y de la vida natural. Se observa, entonces, la disolución de las barreras que impuso el productivismo entre el campo social y la naturaleza como un hecho perteneciente al fin de un ciclo histórico. Maffesoli retoma en este punto la idea de la vieja escuela de Frankfurt, según la cual la explotación racionalizada de la naturaleza es paralela a la dominación generalizada de la existencia social. Este control o represión doble es el que se reconoce como vulnerable debido a un efecto de saturación, lo cual implica el cuestionamiento de los grandes esquemas que lo han hecho posible: el progreso, el poder y la idea de revolución.

Bajo la aparente homogeneidad de esos esquemas el análisis de la violencia y el poder se ocupa de revelar la pluralidad de aspectos que permiten comprender su dominio. Así, por ejemplo, la revolución se entiende a la vez como la manifestación de una pulsión arcaica de esperanza o de un irrepresible deseo

⁵ Michel Maffesoli, *La violence totalitaire*, op.cit. p. 15

colectivo y un medio por el cual se expresa la circulación de la élites, el perfeccionamiento de la ideología productivista y la afirmación de una sociedad de control generalizada. Es el politeísmo de los valores lo que permite comprender que la revolución sea tanto una como otra cosa y el predominio de las diferentes vertientes de acuerdo con procesos históricos. Atender a la pluralidad que encierran las formas sociales es una propuesta de método antropológico para abordar los diversos problemas planteados por el orden de lo político y entender las especificidades de la tecnoestructura contemporánea, así como la manera en que de generaliza su dominación en el cuerpo social y el conjunto de la vida cotidiana.

De igual modo, es posible observar que el fantasma totalitario no se aplica sólo a las formas extremas del poder, sino que tiene la tendencia a capilarizarse en el conjunto de la existencia social por la vía del control y el bienestar planificado. Sin embargo, la extensión misma del poder permite advertir su carácter de simulacro, dado que más allá del control y la dominación e incluso de la contestación al poder se encuentra la persistencia de lo social y su pluralismo, verdadero problema del análisis sociológico. La persistencia de lo social ante la dominación es el punto de contacto con los aspectos vinculados a lo colectivo, particularmente la cuestión de la violencia como fundamento social y elemento ritual que impide pensar en términos esquemáticos o de un dualismo maniqueo a una sociedad fincada, más bien, en un pluralismo vital.

La idea del poder como simulacro y de la persistencia de lo social remite al planteamiento similar de Jean Baudrillard sobre la reversibilidad⁶ de la dominación, pero se la hace parte de un enfoque vitalista de lo social en el que no hay un mal, el poder, y un bien, la ausencia de poder, sino un complejo en donde se imbrican estrechamente la destrucción y la vida, el gasto y la expansión, el poder y la potencia. Bajo esta perspectiva, el poder se define como una nebulosa sin principio ni fin; no puede ser explicada en términos de su origen, pero tampoco de manera teleológica. Su presencia es continua en el cuerpo social y se afirma a medida que se debilita la potencia colectiva. Por tanto, no deben asimilarse la potencia y la violencia a la acción del poder.

Maffesoli apoya su concepción del poder en la distinción de Pareto entre "residuos" o constantes de la actividad humana y "derivaciones" o concepciones variables, cuyo entrecruzamiento constituye la trama social. Sobre esta base se intenta mostrar cómo la potencia podría inscribirse en los residuos, en tanto que el poder tomaría un lugar entre las derivaciones. Entre esos polos, el estructural y el dinámico, la violencia tiene, en principio, un papel vinculante. La "violencia social", como simbolización de la potencia es vivida colectiva y ritualmente constituyéndose por ello en fuerza de cohesión. Pero la imposibilidad de simbolización o una simbolización imperfecta significa el retorno de lo reprimido y se manifiesta como una violencia destructiva⁷.

⁶ cfr. Jean Baudrillard, *De la seducción*, op.cit.

⁷ Michel Maffesoli, *La violence totalitaire*, op.cit p. 25

Así, la dinámica social se encuentra estructuralmente vinculada al poder, sea de manera positiva o negativa, lo que plantea el problema de la forma de la dominación resuelto en la modernidad por la presencia del Estado. Con la forma estatal, se afirma en apariencia el triunfo de lo único, aún cuando bajo su dominación se encuentra la sociedad diferenciada y plural.

La afirmación de lo único que lleva hasta el surgimiento del Estado puede entenderse como el paso de la organicidad al individualismo en el cual la solidaridad orgánica propia de las comunidades antiguas, o de otros tipos de civilización diferentes a la Occidental, se rompe para permitir la atomización del individuo y su justificación en términos de derecho, es decir, la hipóstasis del individuo empírico que opone contradictoriamente el hombre a la sociedad. Este proceso es el opuesto al intercambio simbólico al cual sirven de paradigma las sociedades primitivas y cuyo punto nodal es la relación entre los hombres. Ciertamente, esta relación pasa por la mediación de cosas, sean estos bienes, palabras o sexo, pero se trata de una circulación que no se detiene y que no da tiempo a la acumulación, centrándose en una noción de reto. De este modo, tanto en la armonía como en el conflicto, lo que importa por encima de todo es relacionar a los hombres por medio de cosas sin carácter de mercancías.

Es en el marco de la solidaridad orgánica donde se preserva la soberanía o la potencia colectiva. Contrariamente, el igualitarismo utilitario y productivo que pasa por el desarrollo de la propiedad culmina en un individualismo que justificará más tarde lo que se conoce como totalitarismo. La esencia de la

economía burguesa se funda en la separación del hombre y la naturaleza y consecuentemente del hombre respecto del hombre, como lo demostró tempranamente Marx, sin que esto implique que el socialismo haya superado ese mismo carácter, tal y como lo argumentaba anticipadamente Durkheim al analizarlo como la afirmación más radical del principio de propiedad. Ambas formas de desarrollo productivo despliegan un totalitarismo sustentado en la desagregación integral de los individuos que Maffesoli entiende como un proceso de indiferenciación opuesto a la pluralidad de lo colectivo, la cual bajo el mecanismo del retorno de lo reprimido se expresa en las formas perversas de la violencia totalitaria y el racismo⁸.

En los *Essais sur la violence banale et fondatrice* se amplian este conjunto de ideas, bajo la hipótesis de lo que Maffesoli llama la "centralidad subterránea" de la violencia cuyas modulaciones son la del poder instituido que se expresa en los aparatos burocráticos y en el servicio público del Estado⁹; la violencia fundadora y la violencia banal que se refiera a la resistencia de la masa en la vida cotidiana. El punto de partida es el hecho de que la violencia se encuentra siempre presente en todas las relaciones sociales, por lo cual antes que condenarla o negar su existencia es mejor encontrar la manera de integrarla al equilibrio mayor o menor de las distintas sociedades. Tal problema se encuentra planteado ya en la sociología de Max Weber al analizar la violencia no como un hecho anacrónico, residuo de épocas de barbarie, sino como una manifestación

⁸ Michel Maffesoli, *La violence totalitaire*, op.cit. p. 231

⁹ cfr. Michel Maffesoli, *La violence totalitaire*, op.cit., p. 137 ss

mayor del antagonismo existente entre voluntad y necesidad y articulación lógica en la confrontación de los valores (politeísmo o pluralidad de valores).¹⁰ Se da así cuenta del juego de diferencias que no puede reducirse o negarse en el unanimismo aparente de las formas estatales o consensuales opuestas a una realidad empírica fundada en conflictos de todo orden. En suma, reconocer el carácter residual de la violencia permite destacar el plano agonístico de las relaciones sociales y sus modulaciones.

La violencia es una fuerza colectiva estructurante que, sin embargo, puede revertirse destructivamente contra la sociedad, como de hecho acontece al ser monopolizada por una estructura dominante como la del Estado. El monopolio de la violencia tiende a actuar impidiendo las desviaciones y disfunciones por medio de discursos y prácticas especializados. Tal es la forma de operación de la tecnoestructura y su interés político centrado en la regulación social y la organización. De ese modo se homogeneiza a la sociedad haciéndola plenamente legible y sin zonas oscuras, lo que implica suprimir los procesos de simbolización societal, o, por lo menos, su catalogación. Este planteamiento que es deudor, en parte, de la teoría del poder de Michel Foucault integra también la noción de "parte maldita" elaborada por Georges Bataille y se aplica a la violencia como principio dinámico de la sociedad, peligrosamente desviado por el monopolio del poder. La violencia es en esta perspectiva un elemento básico de la actividad social que reclama un cierto grado de acuerdo, como lo expresa

¹⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982. p. 38 ss...

su ritualización y simbolización, así como las diversas reglamentaciones de la lucha, incluidos el juego y el derecho. Sin embargo, la transformación racional del ritual posibilita la monopolización de la violencia y determina una forma de socialización centrada en un poder que en apariencia es neutro, pero que, en realidad, actúa mediante la abstracción de las cualidades sociales para construir una realidad determinada por el principio de control. La violencia abstracta y legalmente monopolizada por una entidad, un aparato o un grupo, se convierte en una amenaza a la pluralidad social y culmina en la obediencia o servidumbre voluntarias. Maffesoli advierte que por medio de la soberracionalización de esa estructura social se desemboca finalmente en el irracionalismo completo y terrorífico de las grandes estructuras de poder bajo las cuales el signo que marca al individuo es la angustia¹¹

La paradoja de la forma social que racionaliza la violencia es su potencialidad irracional, como lo han planteado Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*.¹² Sin un centro de gravedad popular o social, la monopolización de la violencia puede bascular en una irracionalidad creciente, llegando a convertirse en razón de Estado y sistema de terror. Allí comienza un desencadenamiento de la violencia que no puede frenarse y que se difunde por racionalizaciones progresivas. El aumento de la criminalidad y la inseguridad son un efecto derivado de la instrumentalización de la violencia, misma que se

¹¹ Michel Maffesoli, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, op.cit. p 19

¹² Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1969

extiende y llega hasta el paroxismo en las funciones del Estado relativas a la seguridad y la defensa. Aún más, al particularizarse la violencia, es decir, al desprenderla de su substrato ritual, lo que era la lucha de todos contra otros tiende a parcelarse en lucha de cada uno contra los otros; guerrilla fundada en la atomización que diluye a la violencia en agresividad mezquina y cotidiana.

El espectáculo ritual de la violencia permitía que ésta se exteriorizase de algún modo. Su monopolización y transformación racional tiende, por el contrario, a interiorizarla. El mecanismo de esa interiorización se distingue de la coerción pura debido a que el juego de la tecnoestructura demanda adhesión. Así, el poder sólo puede ejercerse si encuentra eco entre los dominados en un contexto de acepcia social donde se generaliza una violencia menor y estéril administrada policialmente por el Estado.

Sin embargo, por debajo de la violencia de aparato existe una dinámica transhistórica que Maffessoli llama la violencia fundadora o disidencia. Su campo es el de la discontinuidad y el desorden, pero su efecto en lo social es constructivo porque se confronta con la individualización. El tema ha sido tratado por Jean Duvignaud al abordar la dialéctica de lo imaginario y lo instituido,¹³ donde la transgresión del orden, incluso bajo la forma de destrucción, permite la sobrevivencia de la comunidad. En términos modernos, este hecho se revela en el llamado a una racionalidad superior por parte de la oposición política al orden establecido, como en el caso de las revoluciones. Los

¹³ Jean Duvignaud, *l'Anomie. Hérésie et subversion*, Anthropos, Paris, 1973, p. 17. Citado en Michel Maffessoli, *Essais sur la violence*, op.cit. p. 25

fundamentos antropológicos de la función positiva de la disidencia remiten a lo dionisiaco como fuerza de renovación social que fecunda la rigidez de la estructuración social codificada y normalizada.¹⁴ De este modo Maffesoli utiliza la antinomia nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco para hablar de la violencia fundadora en términos del exceso que conmemora la violencia original, al tiempo que cumple la función catártica de la expiación. Esta violencia constructiva es la que se expresa en lo festivo y en la efervescencia social a los que no reconoce el progresismo y los sistemas de legitimación de la modernidad.

La violencia fundadora conlleva un rechazo a la fragmentación de lo social por lo que se vincula a las fuerzas colectivas del intercambio simbólico. El impulso adquisitivo propio de las sociedades mercantil-capitalistas no agota en nada una socialidad donde el intercambio toma formas múltiples, incluido el consumo, pero también la actividad comunicacional mediada por la palabra. Esto lleva a recordar que la separación entre los aspectos colectivos y los aspectos privados de la vida del hombre son una invención muy reciente adoptada por la sociedad moderna en oposición a las formas sociales tradicionales que desconocían la igualdad y la libertad como valores y, por tanto, al individuo. De hecho, la huella de lo colectivo no se borra, sino que por un proceso de saturación, después del dominio de un ciclo cuyo eje es la individuación y el trabajo, lo social, lo simbólico y la comunidad orgánica

¹⁴ Michel Maffesoli, *L'ombre de dionysos. Contribution a la sociologie de l'orgie*, Meridiens/Anthropos, Paris, 1982, p. 126 ss

comienzan a resurgir en el seno de diversas situaciones y representaciones. Así, cuando se agota el proceso de destrucción simbólica de la Ilustración, retorna la violencia fundadora, sustento de una renovación de la socialidad.

Otra modulación de la violencia es la que toma la forma de la banalidad y se sitúa como la violencia fundadora fuera de lo político. La violencia banal es la que se encuentra en el ámbito de lo cotidiano, o más específicamente en la resistencia pasiva al poder como aceptación de la vida. En oposición a la gran temática de la emancipación inaugurada por la Revolución francesa se encuentra la potencia afirmativa de la masa indeterminada que no se inscribe en el sentido de la historia. Esta es la potencia de la aceptación que no se encuentra fincada en la promesa de un futuro, sino en el aspecto trágico del presente, donde se encarna todo deseo. Aceptar puede ser la ocasión de una resistencia insospechada frente a la identificación impuesta y el deber ser, misma que se funda en una existencia social heterogénea y contradictoria. La resistencia difusa de la masa encuentra en el mecanismo de la duplicidad de actitudes ante lo instituido el medio de revertir las constricciones del poder y la moral dominante. Tal ambigüedad llega a trabar los proyectos de la sociedad racionalizada y es parte del misterio de la "mayoría silenciosa"¹⁵. Se resiste, de manera inconsciente y a partir de la existencia de una solidaridad orgánica formada de confluencia de fuerzas antagónicas que permite relativizar el poder. Frente al totalitarismo unificador, la socialidad mantiene su carácter

¹⁵ Michel Maffesoli, *Essais sur la violence*, op.cit. p 140

fundamentalmente religioso, entendido esto último en el sentido de capacidad de cohesión. Así, la masa puede articular por medio de la solidaridad de base una actitud refractaria al control, o bien como lo descubrió la ultraizquierda del movimiento obrero, desarrollar una espontaneidad disidente y creativa.

Sociología del exceso

Vinculado a las cuestiones relativas a la violencia fundadora y banal, el tema del exceso permite reconocer otro de los componentes esenciales de la socialidad oculto por la racionalización moderna. Maffesoli concentra los diversos elementos de una teoría de la cohesión social en torno a la extrapolación de lo orgiástico como factor invariante de la socialidad. La misma extrapolación abre el espacio a una reflexión sobre el agotamiento del impulso modernista y el cambio hacia una cultura del hedonismo y la convivencialidad.

Este ensayo de teoría social y antropológica introduce de manera abrupta aspectos que parecen alejados de los problemas pertenecientes a las sociedades de alto desarrollo tecnológico, para mostrar lo infundado de las pretensiones progresistas respecto a la composición de la vida social. Se trata de una suspensión o un corte en la visión diurna de la sociedad para dar paso a una visión nocturna que alcanza los objetos sumergidos por el discurso ilustrado. Para ello se lleva a cabo un estudio sobre las múltiples dimensiones de lo dionisiaco otorgándole el carácter de una centralidad subterránea cuyos efectos afloran a lo largo de la historia e informan la vida cotidiana. Es un estudio que

bien puede calificarse de erudito sobre las diversas figuras del exceso en las sociedades antiguas y primitivas, articulado en función de los problemas actuales de la cohesión social. La opción por lo dionisiaco es también la elección de la pluralidad y el cuestionamiento del individualismo y su premisa de coherencia subjetiva. En el movimiento orgiástico el individuo tiende a borrarse detrás de lo confusional, entra en correspondencia con los elementos de la totalidad comunitaria y natural. Esa pérdida contradice a la moral del deber ser y remite a un "inmoralismo ético" que consolida el vínculo simbólico de toda sociedad¹⁶.

L'ombre de Dionysos es una obra escrita con audacia y representa un giro en el pensamiento de Michel Maffesoli que confirma su interés por hacer coincidir lo antiguo con lo contemporáneo, demostrando la existencia de vasos comunicantes entre ambos y de paradojas en la aparente homogeneidad del mundo moderno. Esta aproximación se define como una lectura transversal de la sociedad para describir el trayecto antropológico y contribuir a esclarecer la situación presente. La interrogación difusa sobre el papel de lo dionisiaco hace posible al mismo tiempo un análisis prospectivo que se juega entre los polos míticos de la laboriosidad prometéica y el desorden emblemático por Dionisos. Para expresar las diferentes dimensiones del problema del exceso se utiliza la noción de orgiasmo, un neologismo que designa, ante todo, una manera de plantear la cuestión de la socialidad o de la alteridad. Frente a la hegemonía del

¹⁶ Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, op. cit. p.12

principio de individuación y sus formas sociales, puede interrogarse a la pervivencia del "estar juntos" como solidaridad orgánica o gregariedad para destacar el desgaste de esa hegemonía. La literatura anticipa, de hecho, la decadencia de los valores dominantes como lo destacan Froust, Musil o Joyce, pero es la filosofía de Nietzsche la que de manera más aguda pone en evidencia la fatiga del mundo moderno. Para la sociología, sin embargo, puede ser mucho más esclarecedor el cambio de actitudes de amplios sectores de la sociedad con respecto al trabajo, al cuerpo, al espacio o a las funciones imaginarias. Tales indicios, además de los distintos desarrollos teóricos coincidentes, son el punto de apoyo para una hipótesis sobre el fin del individualismo y el retorno o reinención de lo colectivo.

La cuestión no es de carácter filosófico, sino que se remite a la manera en como la época se plantea los problemas de la relación con el trabajo, los bienes, las representaciones y las agregaciones múltiples como la familia o la ciudad. En el momento en que lo colectivo comienza a anteceder a la preocupación por el individuo, los grandes valores de actividad, energía y economía de sí se relativizan. Ser amo de sí como del Universo deja de hacer sentido frente a otras cualidades como la pasividad o la pérdida en lo otro. En oposición al yo activo y al sujeto-actor que determina una historia en curso, tal y como se ha pretendido durante los siglos XVIII y XIX, el yo tiende a diluirse, deja de estar fijo en una función y de obedecer sin reproche la determinación de ser de un modo u otro. Las fronteras entre el yo y los otros dejan de estar perfectamente precisadas y la

transgresión misma pierde interés, dado que la oposición permanece dentro del mismo espacio de aquello a lo que se intenta oponerse. Estos grandes trazos requieren de matices, pero el análisis de la cultura, la no participación política y las nuevas formas de agregación, entre otros aspectos, pueden ofrecer indicios de la pérdida del individualismo y de lo social en la indefinición societal de la época presente.

El cambio de los esquemas individualistas a otros con un contenido más colectivo no implica un proceso de uniformización. En un conjunto orgánico donde la comunidad es primordial se elabora un intenso juego de diferencias, centrado en la reversibilidad de papeles. Esto conduce al reconocimiento de la existencia social como teatralidad, formada por un conjunto de escenarios, todos igualmente importantes, desde el punto de vista del análisis sociológico. En dicha teatralidad el simbolismo está lejos de ser un simple artificio, sino más bien es el elemento que permite articular todo lo que trasciende las conciencias individuales, tal y como lo plantea Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*¹⁷. Importa destacar que el plano simbólico coincide con la preeminencia del grupo, puesto que los símbolos emergen del grupo y permiten la continuidad de la vida social. Por tanto, Maffesoli insiste en que la socialidad no se constituye únicamente a partir de la conciencia o de la razón, sino también de acuerdo con los aspectos afectivos y simbólicos que permiten la

¹⁷ Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1978, p. 331

comunidad de los miembros del grupo y del grupo con su medio ambiente¹⁸. Es en esta perspectiva simbolista que puede apreciarse el argumento desarrollado en torno a la noción de lo orgiástico.

La efervescencia dionisiaca exagera el sentimiento de situación analizado por el existencialismo alemán como el estar "echado en el mundo" y permite una comunidad más intensa entre los miembros del grupo. Dicha correspondencia profunda rebasa los momentos paroxísticos e irriga a la totalidad de la existencia trivial, dando pie a una organicidad sin fin trascendente, dado que se agota en el acto mismo a partir del cual se asegura la pervivencia social. Por esta vía se plantea una visión ética sobre las expresiones del deseo de vivir de manera colectiva que reconoce el equilibrio y la relativización recíproca de los diferentes valores de un conjunto social. Frente a la moral cuya lógica es la del deber ser, la ética se manifiesta como sentido colectivo de la dinámica social y fuerza de convicción que se vive sin racionalización. La ética se encuentra más cercana a las prácticas cotidianas que los proyectos políticos y económicos y las ideologías, por eso puede captar la dimensión del gasto, de la pérdida y la acentuación del instante. El vínculo ético permite la expresión de lo imaginario y de la teatralidad que rememora las cualidades del "estar juntos". En este sentido, se relaciona con la estética, entendida en su sentido más amplio como lo que designa la sensación y la sensualidad. En el espacio ético se reúnen las diversas figuras de la solidaridad orgánica, es decir la pluralidad de expresiones

¹⁸ Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, op.cit. p.16

arquetípicas y cualidades de la vida cotidiana que siguen siendo fundamentalmente paganas, con respecto a la moral y su pretensión de unicidad.

Si lo colectivo con sus dimensiones simbólicas y éticas perviven a lo largo de la historia, el cambio civilizacional que comienza a prefigurarse puede implicar una nueva modulación de lo dionisiaco. Esta idea excluye connotaciones "reaccionarias" frente a la transformación técnica heredada de la modernidad, sino más bien intenta describir el modo en que puede articularse esa innovación instrumental y la reconfiguración del cuerpo social. De este modo, se adopta una perspectiva diferente a la del pensamiento crítico de la Escuela de Frankfurt respecto a la situación generada por el capitalismo avanzado y su matriz tecnológica. En lugar de indicios de decadencia y advertencias sobre el incremento del irracionalismo, se intenta pasar por encima del modelo ilustrado que descarta los análisis donde intervienen las nociones de mito, así como lo imaginario y lo colectivo, calificándolas de contrarias a la razón. Ante las dudas que plantea la cientificidad del concepto de clase con el que operaba el marxismo, incluido el occidental, puede ensayarse otra manera de apreciar los factores llamados irracionales y dejar de lado el análisis lineal para volver a pensar en el retorno de lo mismo. El agotamiento de los conceptos centrados en el individuo y las formas sociales que de él se derivan abre un espacio donde el retorno del mito y de lo simbólico no son expresiones patológicas, sino que traducen otra manera de ser de concebirse y de sentir de los grupos sociales.

Lógicamente, esta hipótesis conduce a una aproximación de tipo afirmativo que sucede a la sociología crítica¹⁹. Este conjunto de ideas coinciden de algún modo con las de Mircea Eliade respecto a la función del comportamiento mítico y el exceso dentro de la creación cultural, así como sobre la pervivencia de lo mitológico en la modernidad²⁰.

Sociología del presente

La reflexión sobre la duplicidad de la violencia, fundadora y totalitaria, la integración de lo colectivo y del exceso, así como la interrogación sobre el lugar del intercambio simbólico en la modernidad son pasos que permiten una nueva aproximación sociológica al espacio de la cotidianidad. Michel Maffesoli intenta una problematización distinta de la socialidad partiendo de las cualidades de la vida en su dimensión presente, como contraste ante las consideraciones teleológicas y ruptura con los esquemas de la alienación y la liberación²¹.

La vida cotidiana es persistente en su pluralidad un tanto caótica y aleatoria, lo que la distingue de la vida política y sus constantes alteraciones, siempre justificadas por argumentos supuestamente racionales. El plano de la cotidianidad aún cuando obedece a modulaciones específicas mantiene rasgos invariantes, particularmente su carácter trágico, inasimilable por las

¹⁹ Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, op. cit. p. 26

²⁰ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Editorial Labor, Bogotá, 1994, p. 170 ss

²¹ Michel Maffesoli, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979, p. 13

racionalizaciones de la existencia que culminan con la tecnoestructura contemporánea. La diferencia entre la realidad conformada por la dinámica de control sobre la naturaleza y sobre la sociedad y la dinámica cotidiana implica formas de estudio de acuerdo con su naturaleza. La primera puede entenderse de manera analítica, en tanto que la segunda precisa de procedimientos analógicos dada su conformación a partir de elementos simbólicos. Esto no quiere decir que el análisis económico o político carezca de capacidad explicativa, pero sí es una prevención con respecto a la imposibilidad de extenderlos al ámbito de las situaciones cotidianas. El aquí y el ahora de la cotidianidad es refractario a los esquemas de causalidad y finalismo porque en ellos juega un papel esencial la apariencia en todas sus formas. Es una realidad que porta máscaras y que, por tanto, requiere de un método adecuado para seguir los meándros y los entrelazamientos de la imagen social.

El carácter trágico del presente vivido de manera colectiva se confirma en el rito y sus diversas manifestaciones que expresan la existencia de la fatalidad. Ese comportamiento ritual no coincide con las justificaciones y valores que supuestamente orientan a la socialidad, por eso las grandes teorías de la alienación, la explotación y la dominación no pueden aprehender la astucia del juego social, pese a que éste se encuentra a la base de toda la construcción denominada sociedad. En términos analógicos, el proceso de la vida cotidiana está constituido por una sólida cenestesia, es decir, por un equilibrio del cuerpo y del movimiento sociales que se establece a partir de la actividad de sus

partes y su potencia conjunta. En este sentido, la cotidianidad integra el deseo de vivir el presente, la aceptación del destino, el instinto de lo colectivo y la dimensión imaginaria, nociones que pueden entenderse como arquetipos o tipos ideales de los actos y situaciones de la vida de todos los días. Esas formas se articulan por medio del juego de la diferencia, opuesto al igualitarismo, y se concretan en expresiones como el cinismo, el doble juego o la teatralización²².

El estudio de lo cotidiano, la conquista del presente, tiene como sentido teórico mostrar detrás de la pretendida alienación, que obligaría a un salto histórico para reconstituir al sujeto, el permanente proceso de reapropiación de la vida en el aquí y el ahora, a partir del cual se forma la trama social. De este modo, puede apreciarse cómo la temática de la liberación inaugurada por el movimiento ilustrado se agota y da paso a un nuevo programa. A partir del primado de la alienación que surge de una ontología del pecado original, y sin que esto signifique legitimar sin más al orden establecido, puede abrirse la interrogación sobre la ambigüedad de los fenómenos sociales y restaurar el paganismo plural frente al monoteísmo reductor. No se trata de restituir la importancia de las minúsculas actitudes de lo cotidiano para el análisis social por sí mismas, sino de observar como se revela en ellas lo ritual y la relativización correspondiente de la política. La atención a la cotidianidad es en el fondo un reconocimiento de que al lado de los aspectos político-ideológicos

²² Michel Maffesoli, *La conquête du présent*, op. cit., p.125 ss

está el espacio de la cohesión social, esta es la tesis esencial que Maffesoli intenta desarrollar por medio de una sociología del presente.

Toda la racionalidad política está en función de una lógica de desplazamiento de la alteridad, hecha para establecer una adecuación entre lo real y lo racional. Pero su hegemonía epocal no extingue a la globalidad abierta de la socialidad y su juego de diferencias. En esta afirmación puede reencontrarse el tema de la ruptura del sistema propia el postestructuralismo, pero ahora integrada a lo que se denomina una sociología comprehensiva que intenta reconocer la indeterminación presente en la globalidad abierta de lo social. El tema del tiempo es uno de los principales elementos de argumentación en esta línea de análisis porque determina el conjunto de la práctica cotidiana. Por oposición al tiempo lineal lineal y progresivo, el tiempo vivido social e individualmente es el de la repetición, de la circularidad. Así, en relación con el tiempo puede comprenderse como la alienación ha sido resistida por las colectividades. Del mismo modo, la idea de la emancipación, perteneciente a una perspectiva linearista de la historia, contrasta con el retorno cíclico de lo mismo. En el tiempo de la repetición lo que priva es la astucia para enfrentar las diversas formas del dominio y la calamidad, se carece de un concepto de dirección, de sentido, y se vive conforme a ritmos bien marcados que no precisan de una coherencia. En ese relativismo se revela la "astucia" de la masa, como lo indica Baudrillard en sus tesis sobre la muerte de lo social²³. No hay lugar para una

²³ cfr. Jean Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Cahiers d'Utopie, Paris, 1978

Creación o un Fin y, por tanto, no puede haber un perfeccionamiento del tipo de la revolución o la reforma para un mundo cuya precariedad y permanencia es aceptada por el ciclo de la vida cotidiana. La actitud espontáneamente reaccionaria de la masa social es una de las consecuencias de esa aceptación que relativiza la novedad. De hecho, plantea Maffesoli, la novedad permanente como tema de la modernidad no cabe en el esquema cíclico porque es una manera de pensar en términos profanos el mito del paraíso. Sin embargo, es posible afirmar, siguiendo estas ideas, que lo nuevo pasa a ser parte de la cotidianidad cuando coincide con su principio de estabilidad mediante la reiteración, como en el caso de la innovación técnica.

La continuidad de la vida cotidiana permite relativizar también la imposición de los poderes factuales y plantea el papel central de la potencia y la soberanía de la socialidad. De esto se desprende al mismo tiempo la necesidad de la diferencia y de la aceptación de lo trágico como opuesto al drama, incrito este último en el orden del poder. El sentimiento de destino incorpora lo trágico en la vida cotidiana como horizonte del sin-sentido del tiempo y negación del linealismo propio del drama y de la política. Así, el peso del destino está presente en la organización de la existencia. Obnubilado por la muerte en sus diversas manifestaciones, lo vivido de manera cotidiana se concentra en un presente caótico que debe ser experimentado con intensidad y más allá de las proyecciones de futuro mejor. La socialidad se confronta al instante vivido en toda su concreción, un instante que es preciso consumir rápidamente y con

exceso debido a su precariedad. Sobre esa base puede entenderse el paganismo de la vida cotidiana, su politeísmo ajeno al fantasma de la unidad. Lo cotidiano se encuentra más del lado de las historias, que de la Historia política, sus trayectorias se pierden en la circularidad y son antinómicas respecto a la concepción del tiempo propia de la tradición ilustrada. Por eso el esquema de lo cotidiano concuerda con el del mito y la repetición trágica del rito y el tiempo circular. De allí también el conflicto entre lo cotidiano y la racionalización del poder que, como el cristianismo, procura desembarazarse de la dimensión mítica. La repetición trágica del mito y su realización en el rito no permite el desplazamiento en el vacío de la Historia dramática y lineal. Esta se mantiene abstracta y general, mientras que las historias del ámbito cotidiano se forman por los actos concretos de la vida corriente.

En síntesis, lo cotidiano es la acentuación del presente que cristaliza en el movimiento de lo vivido. Su paralelismo con el pensamiento mítico es un tema para una sociología que no desee detenerse en los esquemas descarnados de las explicaciones politicistas. El enfoque de la repetición cíclica del tiempo cotidiano permite ver lo que la visión lineal y monodimensional deja sin considerar. En este sentido, la concepción del tiempo cotidiano es una metáfora del orden de la diferencia y sus posibilidades de integración de la sociedad.

La socialidad postmoderna

Cada época tiene sus propias ideas obsesivas que se repiten adoptando diversas formas en toda expresión social como la literatura o la política. Existen también ideas obsesivas que recorren transversalmente a las civilizaciones y entre ellas destaca la vida moral que es en el fondo lo que fundamenta o permite el estar juntos (Zusammen-sein). Maffesoli formula la presencia de estas obsesiones de acuerdo con dos vertientes históricas. La primera se expresa como preocupación moral en sentido estricto, es decir, la moral adopta la forma de una categoría dominante, privilegiando por ello la iniciativa, la productividad y el puritanismo, en una palabra, la lógica del deber ser. La segunda vertiente pone el acento, por el contrario, en el aspecto sensible, la comunicación, la emoción colectiva, lo que implica un relativismo dependiente de los grupos que se estructuran en torno a esos puntos de contacto. Es más una ética que se forma desde abajo²⁴ y que revela la pluralidad de intereses y mundos de vida. La dicotomía moral-ética es pertinente para entender nuestra época que puede ubicarse en el ocaso de una moral universal y el surgimiento de un relativismo moral y de formas de vida diferenciadas. Es un tiempo en el que lo que estaba marginado en periodos de productividad se difracta en múltiples "marginaciones centrales"²⁵ definiendo una ética de la estética. En este sentido, lo que se llama

²⁴ Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, op.cit., p. 18. ss

²⁵ Michel Maffesoli "La socialidad en la posmodernidad" en *Pergola*, marzo 1989, Bilbao, p. 100-104

post-moderno es simplemente una forma de distinguir la unión que existe entre la ética y la estética.

El término "postmoderno" no tiene para Maffesoli un estatuto conceptual definido, es más bien una noción²⁶ que designa a un conjunto de categorías y sensibilidades alternativas a las que prevalecieron en la modernidad. Consistiría por lo tanto en una toma de perspectiva que permite entender la saturación de una episteme y el precario movimiento que media entre el final de un mundo y el nacimiento de otro. El postmodernismo subraya la intervención de la estética en los distintos agregados que componen la sociedad, de allí que Umberto Eco lo compare con el manierismo²⁷. Maffesoli afirma que el arte ya no puede reducirse a las grandes obras que generalmente se califican como culturales, sino que debe también extenderse la noción de arte a la misma vida cotidiana. Esto es consecuencia de una forma peculiar de manifestación de la cultura, pero también porque las situaciones y prácticas cotidianas se constituyen en el humus sobre el que se erigen la cultura y la civilización. Estos elementos ya no pueden considerarse como superfluos o carentes de importancia para la vida social, debido a que expresan emociones colectivas y constituyen así una centralidad subterránea.²⁸

A partir del momento en que el fundamento divino pierde substancia, como lo han analizado muchos de los autores postestructuralistas, y desde que el

²⁶ cfr. Luis Gómez, entrevista a Michel Maffesoli, incluida al final del presente trabajo

²⁷ cfr. Umberto Eco, *Apostillas al Hombre de la Rosa*, Barcelona, 1985

²⁸ cfr. P. Sansot, *Les formes sensuelles de la vie social*, Paris 1986

progreso deja de considerarse como un imperativo categórico, se devuelve la existencia social a su ser. La divinidad deja de ser una entidad tipificada y unificada para disolverse en el conjunto colectivo que Durkheim llamó el "divino social". Cuando el mundo vuelve a sí mismo es entonces cuando se acentúa el lazo social, lo que reúne a los hombres. De esta manera puede interpretarse la expresión de Nietzsche "la voluntad de poder en tanto que arte" como el retorno del mundo a la fuerza intrínseca que lo constituye, una vez que ha sido dejado a sí mismo por la ausencia de una entidad trascendente. Desde la óptica moral, solo Dios es el Gran Artista o sus sucedáneos: Estado, Historia, Progreso. Esto es lo que fundamenta la noción de poder que obnubilado el pensamiento en los tiempos modernos y por extensión a la sociología. La pérdida de fundamento de lo divino deja el camino libre para una creación libre y plural que no se detiene en el ámbito artístico, sino que se difracta en las distintas situaciones sociales, modos de vida y experiencias cotidianas. Esta corriente creativa es expresión de un vitalismo poderoso y permite explicar de un modo distinto el politeísmo de valores.

A partir de este hecho puede entenderse la vinculación entre estética y ética. La experiencia común suscita un valor y es un sector de creación. El que ésta sea macroscópica o minúscula, el que se apegue a los modos de vida, a la producción, al entorno o a la comunicación no supone ningún cambio. La fuerza colectiva crea una obra de arte que es la misma vida social en su conjunto y en sus diversas manifestaciones. Por lo tanto, es a partir del arte generalizado como

la estética se vincula a la facultad de experimentar en común. Así, la intensidad estética no reside tanto en el objeto artístico en cuanto tal, sino más bien en el proceso que permite admirar ese objeto. El presupuesto que funda esta hipótesis es el del vitalismo como cualidad de la vida social. Tal fuerza colectiva puede adoptar diversas formas, pero la versión que elige Maffesoli tiene por eje la superación de los esquemas conceptuales modernos que separan estrictamente la naturaleza y la cultura. En tal separación se apoya la epistemología vinculada al proyecto social de dominio productivista, mismo que es relativizado bajo las condiciones de la posmodernidad. De este modo toma actualidad la fórmula del Marx de 1844: culturalización de la naturaleza, naturalización de la cultura, como lo revela el movimiento de ecologización del mundo esbozado por las prácticas y concepciones que incorporan el principio de la calidad de vida. El proceso de ecologización es vitalista en el sentido de una articulación de los polos naturaleza y sociedad, en donde el primer polo ya no es un objeto a explotar sino una especie de compañero o socio que debe respetarse.²⁹ El vitalismo se encuentra también en el seno de las distintas situaciones propias de la reproducción social como el trabajo y el ocio, así como en la dinámica de los distintos agregados sociales, desde la familia, hasta las instituciones.³⁰ En estos campos su expresión escapa al orden mecánico e introduce una lógica distinta en las relaciones sociales que descansa en un "ethos" considerado secundario por la modernidad. El desarrollo de una solidaridad orgánica, de la dimensión

²⁹ Michel Maffesoli, "La socialidad en la posmodernidad" op.cit. p.102

³⁰ cfr. Michel Maffesoli, *La conquête du présent*, op.cit

simbólico-comunicativa y de la "no lógica" que incorpora el nivel afectivo conforman una socialidad no finalista ni instrumental. Dicha socialidad postmoderna opone al futurismo propio de las formas productivistas un presentismo que da fundamento al estar juntos.

La temática de la socialidad postmoderna recuerda que el mundo social "taken for granted" (A. Schutz)³¹ puede entenderse como el resultado de una interacción permanente y de una constante reversibilidad entre los distintos elementos del entorno social. Por eso resulta inadecuado interpretarla a partir de las determinaciones económico-políticas o como resultado racional-funcional o contractual de la asociación de individuos autónomos. Puede decirse entonces que a diferencia de otros analistas de la postmodernidad como Gilles Lipovetsky³² atentos al proceso de individualización, Maffesoli observa a la nueva condición social como una tendencia a la reintegración orgánica de las colectividades. Desde esta perspectiva, el hombre dueño y actor de su historia o de la historia social es desplazado por el hombre que es "actuado", el hombre que se pierde en una multitud articulada. Se trata de tomar en serio la falta de interés respecto de los distintos activismos productivos y políticos que marcaron la modernidad, hecho que en el mundo del sentido común puede traducirse como desinterés por todo lo que escapa al control directo de los individuos. De allí también la atracción por otras formas de agregación, en particular de

³¹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Amorrotu, Buenos Aires, 19

³² Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1993, p. 7

carácter estético, como las propiciadas por la imagen. Todo este conjunto de efectos puede reunirse en la metáfora dionisiaca y la exacerbación de la solidaridad orgánica que incorpora.

Ética de la estética

Las nuevas formas de socialidad que surgen al tiempo en que se diluyen los esquemas progresistas participan de una reintegración de la estética en la configuración del lazo social. Por eso el desarrollo de una sociología de la posmodernidad obliga a pensar en el significado de la extensión del arte a los diversos espacios de la vida social. La vinculación de la estética y los mundos de vida puede considerarse como una sinergia propia de la postmodernidad y un hecho que altera el modo prometeico de reproducción. Maffesoli trata con especial interés estos aspectos en obras como *Au creux des apparences* y *La contemplation du monde* donde amplía las ideas sobre el vitalismo contemporáneo, las nuevas formas de agregación y sensibilidad, el mundo imaginal y la naturalización de la cultura. Todo esto se lleva a cabo como un intento de descripción de una nueva manera de ser basado en los procesos que afloran en la época presente y que son síntomas de cambios en las actitudes sociales y en los modos de integración cultural. La naturalización de la cultura es quizá una de las transformaciones de mayor trascendencia tanto en lo referente a la reversión del proyecto moderno, como por sus implicaciones

epistemológicas. A esta se agrega también la estética de la existencia que permite integrar el uso de los placeres, expresiones ambas que Maffesoli retoma de Foucault, y la experiencia común de carácter estético como factor de socialización y de una ética del momento.

Naturalización de la cultura

La sociedad contemporánea y la presencia de la naturaleza

Para Maffesoli, es posible hablar de una ecologización del mundo social si se toma en cuenta el hecho de que con la afirmación del discurso ecologista la naturaleza ya no es considerada como un objeto, sino que se inscribe en un proceso de cooperación. Este nuevo sentido de la relación hombre-naturaleza no puede ser extraño al debate social. La ecologización del mundo social reposa en un nuevo inmanentismo que sucede a al trascendentalismo moderno del progreso. El pensamiento inmanentista resurge regularmente después de que los diversos trascendentalismos religiosos, políticos y morales se saturan, lo que parece ser hoy la tendencia cultural más fuerte.³³

La presencia de la naturaleza como tema de la filosofía se inscribe en una línea clave del pensamiento occidental. Puede hacerse alusión de manera precisa a la filosofía de la naturaleza que se desarrolla en Alemania entre el siglo XVIII y XIX, culminando en el romanticismo. Es en esa tradición que se

³³ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences. Pour un éthique de l'esthétique*, Plon, Paris, 1990, p. 192 ss

forja la expresión *Erdlebenerlebnis* que une pertinentemente las palabras tierra, vida y experiencia. Experiencia de la vida de la tierra, misma que resume la sensibilidad que está en juego en la ecología romántica y que se continúa hasta nuestros días: una mezcla de comunión con los otros y con la naturaleza. Una vivencia natural que engendra una innegable vivencia social. Actualmente, comenta Maffesoli, parecería que las ideas de los *Naturphilosophen* se han capilarizado en el conjunto del cuerpo social, orientando una manera de vivir que en numerosos dominios rebasa la clásica dicotomía naturaleza-cultura.

La capilarización de esa sensibilidad impregna incluso a la ciencia en general y al pensamiento social. Así, en lo que concierne a las ciencias sociales: las historias de vida, el método biográfico, el interaccionismo y la sociología comprensiva son perspectivas coincidentes. En este sentido, una reflexión sobre la naturaleza es sumamente oportuna para el análisis de la cultura contemporánea y particularmente sobre la sinergia entre cultura y naturaleza. Dicha reflexión debe considerar necesariamente el paradigma estético, para lo cual es posible retomar la idea de Schelling sobre que la belleza es el punto de coincidencia de lo real y lo ideal³⁴. Se trata de un enfoque que parte no de la estética como especialización de la historia del arte o de la filosofía, sino de una perspectiva capaz de captar un ambiente cultural en formación. El aspecto matricial de la perspectiva naturalista

³⁴ cfr. F.W.J Schelling , *Textes esthétiques*, Klincksieck, 1983, Paris.

puede apreciarse en su justo valor tomando en cuenta la renovación del inmanentismo y la multiplicidad de prácticas empíricas que lo revelan. El vitalismo sociológico (de Simmel a la sociología de lo cotidiano contemporánea), así como las nuevas alianzas entre la ciencia y la reflexión bio-socio-antropológica (Prigogine, Reeves, Morin) coincidirían como actitudes intelectuales con ese renacimiento.

Tal apreciación contrasta necesariamente con la amplitud de la ideología correspondiente a la filosofía de las Luces. Para ella la naturaleza no existe sino por su vocación de ser dominada. La sociedad construida con ese espíritu es el resultado de la acción más o menos racional de individuos asociados contractualmente. Una palabra puede resumir esa episteme: dominio. Dominio de la naturaleza, dominio de sí mismo, de la sociedad. En contrapunto, es necesario recordar que existe un otro punto de vista epistemológico. De manera heurística, Maffesoli propone hablar de lo dado social. Esa perspectiva se encuentra también en la perspectiva de A. Schutz cuando plantea de lo que es "dado como concedido" (taken for granted)³⁵. Es evidente que tal "dado" tiene como fondo una actitud intelectual específica. Puede pensarse al respecto, plantea Maffesoli, en Schleiermacher quien hablaba de la "intuición admirada del universo". Este teórico atribuía a la teología la función de contemplar intuitivamente el universo,

³⁵ A. Schutz, *Le Chercheur et le quotidien*, Meridiens Klincksieck, 1987. Para un buen análisis de la naturaleza como categoría ver P. Sloterdijk, *Crítica de la Razón Cínica*, Taurus, Madrid, 1989.

principalmente en dos sentidos que interesan a la perspectiva socio-estética. Por una parte, funda strictu sensu la religión en su acepción estricta (religare); religar a los hombres al cosmos y religar a los hombres entre ellos. Por la otra, no permite olvidar que el hombre es parte del universo. Estas referencias son instructivas porque muestran la relación existente entre el naturalismo y la religión, o, por lo menos, la religiosidad.

La referencia al problema de lo "dado" y su vinculación con la intuición del universo, se relaciona también con lo que se Maffesoli denomina la "ecologización del mundo social" porque revela que la constitución, la ocupación, lo vivido del espacio social son incomprensibles sin la dimensión natural. Esta perspectiva armoniza, por supuesto, con el paradigma estético. De hecho, en la sociedad contemporánea, aún si no es aún claramente percibido, aparecen indicios que señalan la saturación de la monovalencia histórica y del reconocimiento cada vez mayor de la naturaleza. Esto puede traducirse, según Maffesoli en términos de coordenadas geométricas: el cuerpo propio y el cuerpo social no se conciben ya únicamente en función de la horizontalidad de la abscisa, sino según la verticalidad de la ordenada. En la práctica, la naturaleza es reivindicada como ese axis mundi en torno del cual tiene que ordenarse la vida social. A falta de reivindicación precisa, puede decirse que se trata de esas evidencias no percibidas que recorren el pensamiento teórico como la reflexión de lo porvenir. Es

suficiente con reparar en las múltiples variaciones en torno a la temática de lo natural para advertir este cambio.

Puede postularse que incluso en sus formas más esclerotizadas y mercantiles, sin olvidar, por supuesto, sus manifestaciones más auténticas, tal relación, de una manera u otra expresa una innegable tendencia vitalista. Esta es la clave que permite comprender la multiplicación y, sobre todo, la extraordinaria proliferación del naturalismo contemporáneo. De hecho, esta sería una modulación específica de la religiosidad ambiente que Maffesoli reconoce como rasgo de este fin de siglo. Puede distinguirse el eco del dinamismo romántico de la filosofía de la naturaleza del siglo XIX y su propuesta (Schelling) de la inspiración propia de las artes plásticas como denominador común de todas las actitudes vitalistas.

La naturaleza en esta perspectiva del mundo no es un objeto inerte, que se puede utilizar a placer; es una potencia intrínseca que se hace presente en los hechos de cultura y que condiciona la vida de la sociedad. De manera particular esta presencia de la naturaleza se reconoce en la poesía, al resumir paroxístmicamente el mundo entero. La filosofía de la naturaleza en el siglo XIX había presentado la importancia del enfoque estético. Después de ella, el vitalismo filosófico y sociológico lo ha desarrollado y el acento puesto contemporáneamente sobre la estética lo confirma. La reconciliación entre la naturaleza y el arte es ciertamente la aspiración romántica para llegar a la armonía social. Por, supuesto, debe entenderse al arte en su

sentido más amplio: el que preside a la urbanización y a la urbanidad, el que es la fuente de los modos de vida, el que debe tomarse en cuenta en la organización del trabajo y que finalmente debe decidir sobre la forma de los productos que nos rodean y de los que nos servimos.

En esta perspectiva puede tomarse a la poesía en su acepción de acto de creación. Se relaciona a la naturaleza y al acto poético propiciando una continua reversibilidad, substrato de toda vida en sociedad. La poesía en tanto que vinculada a la naturaleza es la metáfora y el ejemplo acabado de todo "opus". Es la obra por excelencia. La expresión poética es la anamnesis de la unión del hombre y la naturaleza. El verbo poético participa, a su manera, en la producción del mundo.

Tal correspondencia, en el sentido fuerte que Maffesoli le da a ese término, nos introduce a la segunda característica de la pregnancia de la naturaleza: el gusto de lo natural. Se asiste actualmente a la producción de un discurso específico que integra la evidencia de la naturalidad de las cosas. Este forma parte de la opinión corriente, es una suerte de doxa que se encuentra en numerosos actos de la vida cotidiana, sin que se tenga una conciencia fija sobre su contenido ideológico. Se trata más bien de un ambiente que orienta, sin que uno lo perciba, las grandes y las pequeñas tendencias de la vida social. Es difícil prever cuales serán los resultados de tal evolución, pero es instructivo notar que después del reinado absoluto de una ideología progresista fundada esencialmente sobre los valores

modernos, se asiste a la resurgencia innegable de valores que podrían parecer un tanto arcaicos.

Ciertamente, parecería que habrá de contar en la postmodernidad con esos valores. Dichos valores son paradigmáticos y mantienen a la sociedad en un conjunto global, haciendo patente que las influencias naturales no son prescindibles y que hay pasarelas más sólidas de lo que se cree entre el crecimiento natural y el crecimiento individual y social.

Maffesoli defiende la idea de que es necesario desarrollar suficientemente la temática de la naturaleza, una vez que se ha mostrado que se trata de un paradigma perdido que es preciso reencontrar (Morin).³⁶ Resulta importante, entonces, actualizar esa pista, y mostrar que es esencial para la comprensión de las sociedades postmodernas. En el marco de ese análisis, se trata de indicar que la naturaleza sirve de referencia a todo desarrollo cualitativo que intente insistir sobre el aspecto ético de los sentimientos, de las emociones y de las experiencias colectivas. De allí se infiere que deben entonces considerarse aspectos que no pueden dejarse a las capacidades de los procedimientos de reflexión puramente racionalistas. Retomando el balance frecuentemente postergado entre cultura y civilización, es posible imaginar que el estilo de la civilización, del cual el clasicismo es la expresión artística, reposa esencialmente sobre la mecanización y la racionalización de las relaciones humanas. Por el contrario, la cultura que

³⁶ Cfr. Edgar Morin, *El método. Las ideas*, Cátedra, Madrid, 1992

siempre se renueva, se apoya fundamentalmente sobre todas las dimensiones naturales, imaginativas, orgánicas. Esto se traduce por una acentuación de lo barroco. Ese barroquismo es ciertamente el denominador común del mundo concebido como "dado", de una vida social que se establece, de diversas maneras , sobre la correspondencia natural, y finalmente de un mundo social donde la cultura se naturaliza a fin de culturizar a la naturaleza. Ambición constante, dice Maffesoli , que renace siempre de la coincidentia oppositorum³⁷.

El carácter natural de la cultura se observa sobre todo en el hecho de que las civilizaciones son mortales. El declive ineluctable, es signo de su carácter orgánico. La cultura obedece al ciclo corriente de la vegetación: nacimiento, florecimiento, desaparición. Es posible tomar este pensamiento como metáfora y medio para subrayar que todo lo que es cultura porta la máscara de la muerte. No se trata, aclara Maffesoli, de hacer gala de nihilismo, sino de reconocer lo trágico de toda estructuración de lo mundano³⁸. Este el punto de llegada del reconocimiento de lo natural: en tanto que el progresismo apolíneo es, según una conocida dicotomía, dramático, es decir, encuentra una solución a todo y funciona sobre una síntesis siempre posible, el naturalismo dionisiaco está atravesado por lo trágico, es decir, que lejos de enfocarse al futuro, se vive y vive en el presente.

³⁷ Cfr. E. Morin, *Un paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris, 1974, p. 129ss.

³⁸ Cfr. Adorno, *Prismes, critique de la culture et société*. Fayot, Paris 1986.

La ecologización del mundo y de los espíritus tiene un sesgo lejano al estoicismo. Lo trágico naturalista se abre a lo próximo, a las solidaridades cercanas. La relación con la naturaleza en tanto que alteridad absoluta, el gran Otro, permite la relación con los otros que están en la proximidad. Es posible recordar que en el origen el "cosmos" es el buen orden reinante en un Estado, esto es, en la ciudad-Estado de la que se es miembro activo. La relación del mundo social y del mundo de vida que era la norma de la sociedad griega y el fundamento de su concepción trágica es lo que le permite desinteresarse de lo lejano y de lo anecdótico, de la política y la moral, por ejemplo, para apoyarse fuertemente en las relaciones concretas y en las solidaridades afectivas, centralmente en el localismo y la ética. Hoy existe también una nueva forma de consenso que amerita tener en cuenta.

Este efecto de consenso es de lo que se trata en la relación con la naturaleza. El sentimiento de participación, de simpatía que se comparte con los otros frente a sus manifestaciones sirve de cimiento al estar juntos. Puede parecer paradójico que establecer tal relación entre la naturaleza y el ethos que hace sociedad, debido a que estamos habituados a considerar a la naturaleza como la reminiscencia de la barbarie. Parecería, sin embargo, que por la vía del esteticismo podría haber una función ética de la naturaleza. Tema que de manera recurrente se hace sentir a partir de numerosos índices, a través de lo que Maffesoli llama un cortocircuito teórico: la ética de la estética.

De hecho, esta paradoja ya había sido revelada. El propio Durkheim en las *Reglas del Método Sociológico* hacía énfasis en esa "fuerza que domina" al individuo y a partir de la cual se constituye el conjunto social. Por supuesto, como buen positivista, establece una jerarquía en el ordenamiento de esa fuerza: así las representaciones científicas reenvían a una forma "sensible y simbólica", pero es interesante que subraye su cualidad esencial, a saber que es una "fuerza natural", y que es el sustrato de toda estructuración social. Tal fuerza natural se encuentra en el fundamento mismo de la figura emblemática de Dionisos. Así, la metáfora dionisiaca no tiene, como se le cree comunmente, una significación hedonística. Por el contrario, puede ser un buen medio para comprender esa ecologización del mundo social que aparece paralelamente a la formación de una socialidad postmoderna.

Tomando en cuenta tal proceso del espíritu pueden comprenderse las diversas manifestaciones de la naturalidad social perceptibles en nuestros días. De manera alusiva pueden indicarse tres formas representativas: el desarrollo festivo, el devenir tribal de la sociedad y la tendencia más comprensiva que explicativa del desarrollo teórico.

El comportamiento festivo tiende a contaminar todas las manifestaciones de la vida social. La fiestas en sentido estricto, pero también el consumo, el deporte, e incluso la política que parece cada vez más un juego de circo. Puede subrayarse la decadencia del sentido de la fiesta, su mercantilización,

o la pérdida de su aura sagrada. Sin embargo, marca profundamente la época y, más precisamente, la vida cotidiana.

Otra pista de investigación es el devenir tribal de la sociedad. Este tema lo desarrolla Maffesoli en el libro *Le Temps des Tribus*, pero es importante advertir el carácter "natural" de ese proceso. Durkheim lo señaló en *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*: el clan se distingue, se organiza, se constituye en tanto que tal gracias a un dios totémico o un signo emblemático. El dios del clan no puede ser otra cosa que el clan mismo. Ese símbolo es una expresión material que pasa por los espacios sensibles de lo vegetal o lo animal, lo cual se traduce en el principio esencial o la fuerza natural³⁹. Así el clan, su organización social, su solidaridad, en una palabra, la ética que lo constituye se relaciona con los elementos naturales que lo rodean. La socialidad y la naturalidad se sustentan mutuamente. Retomando la imagen del bucle propuesta por Edgar Morin, podemos decir que hay entre ambos un perpetuo vaivén de acciones y retroacciones. Aquí también sería necesario mostrar que se asiste en la actualidad a una multiplicación de signos "naturales" que sirven de reconocimiento a las pequeñas tribus postmodernas. El proceso totémico puede tomar vías diversas, pero permanece constante. En particular, acentúa la dimensión local, enraizada, del cemento (ethos) común.

³⁹ E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Felix Alcan, Paris, 1937, p.158

Otro punto importante sobre la naturalización de la cultura como proceso es lo que retomando la perspectiva weberiana puede llamarse el desarrollo (démarche) intelectual. El triunfalismo de diversos criticismos o funcionalismos tiende a perder velocidad. A la paranoia del progreso tiende a suceder lo que los filósofos italianos llaman el pensamiento débil. Maffesoli propone un pensamiento de acompañamiento, más afirmativo que judicativo o normativo. Así, se hace hincapié en un racionalismo abierto, en un desarrollo que sabe dar sus razones a lo que se presenta como definitivo⁴⁰. Este pensamiento "suavizado" plantea comprender los elementos de lo social, es así, forzando los términos, una forma ecológica de pensamiento. Se hace espacio a la analogía, a la imagen, a la intuición, elabora una conocimiento interior hecho de connivencia subjetiva, a fin de captar la lógica interna de un objeto, de una situación o de una experiencia dada. En este punto coincide con la perspectiva formista de Michel Maffesoli.

El pensamiento débil pone más el acento en el relacionismo que sobre instancias cerradas y seguras de sus identidades. Por tanto, este procedimiento está en congruencia con el desarrollo estético que sin determinar lo que está bien o mal, lo que es verdadero o falso, ordena todas

⁴⁰Cfr. M. Maffesoli, *La connaissance ordinaire*, Paris, Méridies Klincksieck, Paris, 1985; Tacussel, *L'attraction sociale*, Meridien Klincksieck, Paris 1984 y G. Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Gedisa, México, 1985

las cosas en un conjunto coherente. Es en ese sentido que puede hablarse de un paradigma estético en lo que concierne al desarrollo intelectual. Se trata de una actitud de espíritu adecuada a la heterogeneización de lo que puede observarse en nuestros días, a la ruptura o debilitamiento de los valores, de los modos de vida, a los sincretismos ideológicos, y, al mismo tiempo, permite ser congruente con la naturalización a la que se ha hecho referencia. Para volver a traer al campo de reflexión a la tradición romántica puede decirse que de algún modo, estas nociones son próximas a la idea de reconocimiento de la belleza del mundo condicionado por la disolución del yo. El propósito perseguido por Maffesoli de encontrar las claves de la estetización de la sociedad encuentra un apoyo, en la actitud que busca la prevalencia del aura, del ambiente y de la empatía, característica subterránea de las relaciones sociales contemporáneas.

La naturalidad social que la modernidad había sabido, o creído, evacuar retorna y de diversas maneras este movimiento es captado por las actitudes y los discursos sociales. En síntesis, lejos de ser lo que se critica en términos de una abdicación del espíritu, la atención a la naturalidad nos permite explorar de una manera más completa el universo simbólico de la socialidad concebido como la matriz de todas nuestras relaciones.

Socialidad y espacio

La conjunción de lo natural y lo social como uno de los signos distintivos de la posmodernidad se puede ilustrar haciendo referencia a las nociones de espacio, territorio, urbanidad, localismo, que juegan un rol cada vez más importante en el debate contemporáneo.

La temática del espacio ocupa un lugar destacado en la composición del espíritu de la época. Espacio y socialidad tienen una sinergia particularmente importante en el mundo de nuestros días ya que es a través de esa sinergia como se expresa contemporáneamente el hecho de experimentar y sentir en común. Tal relación remite a la estética como paradigma que permite captar al mundo como experiencia compartida. Esto se traduce en un sentido de pertenencia y de constitución del mundo que es necesario comprender en su carácter esencialmente simbólico. El concepto de interaccionismo simbólico orientado a analizar la construcción social de la realidad, hace referencia a este problema.

El espacio es una suerte de medio entre las entidades que la tradición occidental separó artificialmente: naturaleza y cultura. Frente a esto Maffesoli plantea el término "reliance" tanto en el sentido de aquello que me vincula con los otros, como en su significación inglesa que remite a la confianza en los otros o que puede compartir con los otros frente a lo que nos es exterior. Así, el espacio en tanto que medio sería la condición de posibilidad de la existencia social y de la existencia natural. En términos epistemológicos, esto significa que el yo no toma conciencia de sí mismo

sino en tanto que relación. En esta perspectiva, la experiencia fundante del yo es el hábito de ver lo que me rodea y los otros que comparten ese medio ambiente, paralelamente al hecho de que soy visto por la alteridad física y social. Doble movimiento constitutivo en el que se destaca el principio estético. La relación primaria que es causa y efecto de tal orden es la de la relación interpersonal, pero, igualmente la de la relación con el medio ambiente físico.⁴¹

El cambio de episteme que se opera en las sociedades contemporáneas se apoya en tal relevancia del medio espacial. Ya no es más el desarrollismo lo que prima en el imaginario colectivo, sino, por el contrario, el mundo fenomenal y sus componentes sensibles y concretos. Esta referencia al lugar característica del inmanentismo posmoderno puede considerarse el nuevo vector del estar juntos social, como la dinámica histórica lo fue de la modernidad. De algún modo, se asiste en la actualidad a la contracción del tiempo en espacio. El tiempo deviene espacio. La acentuación del presente en la triada temporal es un presentismo que no se revela sólo en los aspectos hedonistas que son parte de la cultura posmoderna, sino, también, en la explosión de la imagen. El imaginario invade la vida cotidiana mediante la televisión y la publicidad, también el orden político, e incluso el orden de la producción. El contenido es relativizado por el continente dada la prevalencia de la forma en un mundo imaginal.

⁴¹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op.cit., p.211

Es entonces el presente y la imagen los que delimitan a la naturaleza para hacerse espacio. Son también ellos los que limitan el tiempo para establecer la permanencia de la vida colectiva. Lo que es preciso retener de este argumento de Maffesoli es que cada uno es parte de un espacio común, participa de los mismos valores y es el consumidor de objetos o de relaciones simbólicas idénticas para todos. Existe un contexto interlocutivo común asentado en un espacio que es un conjunto complejo constituido a la vez por la materialidad de las cosas y por la inmaterialidad de las imágenes de diversos órdenes. Esto es lo que hace a ese conjunto un orden simbólico.⁴²

En referencia a este punto resulta útil hacer notar la presencia del término discurso en la vida social. Discurso político, discurso publicitario, discurso religioso y recordar su etimología: correr por diversos lados. El espacio no es sólo una magnitud geoméricamente medible, es de manera simbólica el conjunto de elementos que hacen comunicación. Naturalmente, esa comunicación es principalmente no verbal. El espacio social es comunmente entendido en términos de física, pero, tal vez sería más apropiado entenderlo como una mecánica de fluidos. Lo que circula: información, rumores, imágenes, palabras, afectos, participan de manera importante en la formación de esa unidad física que puede llamarse ciudad, barrio, etcétera.

⁴² Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op.cit. p. 214

Existe un constante vaivén entre el espacio definido por los afectos y el espacio físico social. Por tanto, entender la ciudad y su devenir comunicacional, requiere de no hacer abstracción de la nebulosa no racional: es decir, los flujos afectivos, las manifestaciones estéticas, los movimientos éticos y todo ese orden de lo sensible que es también parte de la cultura. Al subrayar el aspecto no racional del espacio y recordar su dimensión fluida, la circulación de la palabra, por ejemplo, tiene por objeto insistir sobre la perspectiva ecológica que culturaliza a la naturaleza, aceptando que la cultura se naturaliza. Se trata de llamar la atención sobre que esta cosa física que es el espacio no puede existir sino a partir del discurso multiforme que la dice y la ve. Es la mirada, y lo dicho por los otros lo que constituye al sujeto y delimita su territorio de reconocimiento. Hay en esa reversibilidad la conjunción de una estática y una dinámica formante que Maffesoli siguiendo a Gilbert Durand llama el "trayecto antropológico".

Si todo esto puede parecer paradójico, conviene insistir sobre la dimensión de la comunicación intersubjetiva, por ejemplo, en las grandes ciudades donde la arquitectónica cultural es tan importante como su arquitectura física. Todas las cosas que hacen del espacio vivido no el refugio del individualismo inmovil, sino la base de la socialidad adquieren un carácter simbólico. En efecto, si la modernidad puede caracterizarse por de residencia y de papel social, la posmodernidad cuenta con una socialidad

más confusa, heterogénea y movable. El sincretismo ideológico y la movilidad profesional delimitan un nuevo espíritu de la época. En función de esto puede considerarse la multiplicación de lo que Maffesoli llama "las tribus postmodernas".

Las grandes megalópolis contemporáneas expresan, para lo mejor o para lo peor, la agitación constante de nuestro tiempo. Los valores que en ellas se desarrollan contaminan, televisión interpuesta, al conjunto del planeta. Así, la megalópolis como una sucesión de espacios de conjunción, es decir, como lugar global y permanente, se transforma en el polo de referencia, y en el laboratorio del observador social que permite entender las nuevas estructuraciones en curso. Uno de los aspectos notables de la vida urbana contemporánea es la efervecencia, noción poco desarrollada de Durkheim, que muestra un aspecto esencial y fundador en toda la estructuración social⁴³. También Simmel habla acerca de la ciudad en términos de "civilización suprapersonal" y demuestra como en la ciudad moderna los monumentos, los establecimientos de enseñanza, la técnica dirigida o las instituciones "visibles" del Estado son la "marca concreta" del espíritu impersonal.

Tal desarrollo se acelera en la ciudad posmoderna, en lo que podría llamarse desindividualización. Pero, puede decirse, al mismo tiempo, que el

⁴³ Cfr. Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit. También G. Debord, *Commentaires sur la Société du spectacle*, Gerard Lebovici, 1988, p 17-18, Paris, 1988

aspecto englobante correlativo a la dilusión del individuo en el conjunto no debilita el espíritu de grupo, sino que otorga otro sentido a la comunitariedad. Una sociedad no puede durar si carece de un fuerte sentimiento de ella misma. Hay momentos en donde ese sentimiento se elabora haciendo la Historia, mirando hacia el futuro, haciendo proyectos. En otros momentos es el espacio el que asegura ese papel. El espacio vivido en común, el espacio donde circulan los afectos, las emociones, los símbolos. Este tipo de espacio permite la identificación. Se participa con todos en la totalidad ambiente, se coexiste en un conjunto donde todo hace cuerpo. De ese modo se induce una forma de solidaridad específica: no es más en el desarrollo histórico en donde se funda el ethos posmoderno, sino en la naturaleza reapropiada, en el espacio compartido, en la participación colectiva en el mundo de los objetos.

La concepción postmoderna del objeto

Si el espacio es una cristalización del tiempo, afirma Maffesoli, ¿por qué no visualizar el objeto como el espacio concentrado? El espacio, ha sido el objeto de todas las preocupaciones: expresión del hogar por oposición a una visión histórica, tenía toda la pesadez de lo estático y también el aspecto retrógrado. Ciertamente el "suelo", el territorio, fueron convocados por el fascismo y diversos nacionalismos para las causas más destructivas. Ocurre algo similar con el objeto. El tema de la reificación desarrollado por la

filosofía retomaba a su manera la desconfianza, por completo moral, frente a esa cosa inerte que es el objeto.

En la cauda de la reflexión filosófica de los años sesenta se criticó duramente al consumo, y, por supuesto, a la sociedad de los objetos que era su expresión acabada. No hace falta, plantea Mafessoli, regresar a esa discusión, la orientación crítica de tal pensamiento estaba en perfecta congruencia con el espíritu de los tiempos modernos: sólo lo que es activo, orientado a fines y dinámico puede ser valorizado. El resto no tiene otra vocación que la de ser sometido y explotado a placer, así el objeto, lo que está allí, sin cualidades propias, sino la de ser útil, utilizable y desechable una vez que ha servido.

Farecería que en contraste con la actitud anterior y en correlación con el renacimiento de la naturaleza como el "todo" en el que vivimos, pudiera aparecer otra concepción del objeto. En efecto, se reconoce cada vez más a la naturaleza una dinámica propia, una fuerza interna. Se trata de un movimiento de gran importancia y vastas consecuencias sociales, resumidas en lo que se ha llamado la ecologización del mundo o también ahora, en este nivel argumentativo, el retorno al objeto.

El objeto ha sido concebido históricamente de diversos modos. Si para el pensamiento moderno el sujeto es el absoluto, para el pensamiento antiguo lo absoluto es el objeto. Los antiguos entendían a la naturaleza como un mundo animado, ese era el orden del cosmos. Cada cosa tenía su lugar, cada

cosa entraba en correspondencia estrecha con el conjunto de otros elementos, siendo el sujeto uno más entre ellos. Toda la mitología reposa sobre esa idea. Es el conjunto lo que está vivo y no una sólo de las partes, así sea la espiritual. Werner Jaeger plantea esta cuestión a propósito del "mundo como obra de arte", derivado de un verdadero "instinto estético"⁴⁴. Este aspecto interesa de manera fundamental porque, como puede inferirse, la intuición de la organicidad de las cosas es causa y efecto de una visión social estética: el mundo comprendido e imaginado a partir y a través de emociones colectivas, de sentimientos e imágenes compartidos. No es sino mucho más tarde que la separación tuvo lugar, entre el espíritu y el cuerpo, la razón y la imaginación, la naturaleza y la cultura y lo subjetivo y lo objetivo.

Los objetos en tanto que concentrados del mundo tienen como función vincularnos a la ajenidad de la naturaleza. Por ese hecho favorecen la reversibilidad entre el mundo de la naturaleza y el mundo social. Muestran también su unidad. En la cultura griega, la persona completa era la que lograba unir los dos mundos: el hombre bello y bueno. W. Jaeger define a la personalidad griega como conciente de ella misma, sin perderse en las sensaciones subjetivas, sino "transformándose ella misma en una realidad objetiva"⁴⁵.

⁴⁴ Werner Jaeger, *Paideia*, Editorial del Instituto del Libro, La Habana, 1971, p 150 ss

⁴⁵ W. Jaeger, *Paideia* op cit.

Maffesoli encuentra este mensaje también en el análisis de Ernst Bloch quien plantea la presencia del yo como parte de la obra en que participa. Para Bloch el objeto que yo soy, al reconocerlo como tal, está más presente en el mundo. Soy más yo mismo al aceptarme en simbiosis como elemento del todo natural. Se trata de una interpretación que aún cuando no corresponde por completo a la dialéctica de Bloch mantiene en él la nostalgia de la inmediatez. Esta versión de lo objetal nos introduce de lleno en una participación en el mundo natural, cercana a la del romanticismo, el barroco y el vitalismo. Existe una especie de paganismo en tal participación, pero parecería que de múltiples maneras sea justamente eso lo que resurge en el mundo de la posmodernidad: un mundo reencantado. El objeto de consumo corriente, el objeto turístico, el objeto sexual, el objeto intelectual o el objeto religioso transforman a la sociedad de masas. Es preciso analizar este fenómeno en toda su extensión, observar que no responde a la simple crítica del racionalismo clásico y proponer un estudio en congruencia con el espíritu de la época.

El objeto en sus diversas modulaciones: doméstico, público, arquitectónico etc., se transforma en el totem en torno del cual se organiza la vida social. En este sentido, el objeto adquiere el aspecto creativo del barroco que es eflorescencia pura. En la diseminación del objeto hay algo de canceroso; de una manera irrepresible se difracta al infinito (Baudrillard). Es una fuerza natural que no se controla. Como el barroco, tal presencia

objetal es la invasión de la materia por la potencia del espíritu. Existe un vitalismo puro en esos amontonamientos de objetos que se ofrecen a la contemplación y al consumo, en esos grandes templos que son los mercados contemporáneos. El término templo es utilizado por Maffesoli de manera intencional. Existían los templos de la naturaleza, donde se expresaban y se honraban las fuerzas de lo luminoso; había también los templos de la cultura, los de la religión, las artes y el saber; es posible que los templos del objeto aseguren la conjunción de los dos. En ellos se expresa la barbarie, a la vez que suscitan las transacciones de todo orden, todas las cosas que están a la base de lo que se llama comúnmente cultura.

Es así como puede hablarse de creación a propósito de los objetos. No del acto creativo que los hace nacer, sino de los objetos en tanto creadores de comunidad. Encontramos aquí el "emblematismo" de Durkheim: los objetos emblemas crean en torno de ellos la renovación. Poseen una fuerza intrínseca que hace del vicio virtud, puesto que lo que es cosa (res), y, por construcción, reificante no induce menos el crecimiento social. La estática, productora de dinamismo es la fuerza de creación natural de lo objetal. W. Benjamin veía la pérdida del "aura" de las obras de arte en su reproductibilidad técnica. Es un subrayamiento pertinente, pero quizá ya no es actual. Parece, en efecto, que otro ciclo se delinea en el cual el objeto anodino secreta su "aura" específica. Quien dice aura, dice carga emocional,

dice fuerza coagulante, todo lo que participa en la dimensión estética de la existencia.

¿Es paradójico afirmar que el funcionamiento de los objetos no es más reificante, sino que elabora un nuevo orden simbólico? Es precisamente esto lo que culturaliza la naturaleza. Se atempera la brutalidad de la cosa en sí. ¿Es posible hablar aún de "sistema de objetos", como lo hacía Baudrillard, con el aspecto constrictivo que ello implicaba?⁴⁶ Los objetos forman actualmente más bien una constelación, con el aspecto lúdico que esto implica. Las configuraciones urbanas son, de alguna manera, la escena en que se ofrece el dios objeto. Acentuando ese fenómeno algunos hacen surgir de esas constelaciones de objetos un "más allá" del valor de uso y, podría agregarse, un más allá del valor de cambio y, por tanto, un más allá de la reificación ligada a esos dos valores. Es esta trascendencia la que puede hacer un "efecto de sentido solidificado". Debe precisarse que tal efecto de sentido no concierne a tal o cual objeto, sino al conjunto.⁴⁷

Es en ese sentido que la transformación del mundo en objeto (lo objetal), es creación continua. Creación que no se expresa más en mayúsculas: las grandes obras de la cultura, sino las que se viven cotidianamente. Algunos artistas, inactuales en su tiempo y proféticos de lo porvenir, acentuaron el principio de realidad que es el objeto. Así Maffesoli retoma a Van Gogh, para quien el objeto es ante todo símbolo, fuerza, salud. Al pintar objetos

⁴⁶ cfr. Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, México, 1992

⁴⁷ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op.cit. p.237

neutros se enraiza en la solidez de lo que está, de lo existente e irrecusable. Lo que el artista cristaliza o expresa de una manera paroxística puede, dado los momentos y los lugares, diluirse en el conjunto social. Esto explica el que la estética no concierna sólo a un pequeño grupo de individuos: productores o conocedores, sino que, por el contrario, es la designación del ambiente general de una época. Puede decirse que la estética del pequeño número fue la característica de la modernidad, en tanto que la posmodernidad podría reposar en una estética ampliada. Es en esta segunda perspectiva donde se sitúa la importancia del objeto cotidiano.

La publicidad ocupa un lugar especial en el desarrollo de lo objetal. Este medio tiende a ocupar el lugar que tenía el mito en el mundo tradicional: está hecha de múltiples elementos, seriedad, ironía, juegos de palabras. Pero tiene, sobre todo, un carácter emblemático, permite a las tribus urbanas moverse en un peculiar orden simbólico. Puede parecer paradójico que se hable de símbolo donde la finalidad comercial tiende a dominar, sin embargo, por una especie de astucia de la imaginación es pese o más allá de tal finalidad que el objeto se impone como un vector estético.

Cuando se observa con detenimiento a la Historia pueden descubrirse momentos de inversión en los cuales una ideología, un sentimiento, un acontecimiento, un estilo etcétera, sirve a algo completamente contrario a lo que habían servido hasta entonces. Sea por revuelta o heterotélia (efecto perverso) escapa al control de su programación previa. A título de hipótesis

puede afirmarse que en la fase actual algo parecido ocurre con el objeto. Se revela contra su finalidad programada y adquiere funciones opuestas a las que constituían su punto de partida. Es en función de esta doble reorientación que puede hablarse de un orden simbólico objetual. Como lo subraya su etimología, el símbolo conjunta lo que había estado separado. Se trata aquí de una perspectiva holista o vitalista a la que Maffesoli confiere gran importancia en la actualidad. Al consumo sucede la consumación. En una ronda sin fin, debido a la obsolescencia rápida, los objetos reencuentran su función estética. Se inicia de ese modo la revuelta y la revolución del objeto. Esto es lo que escapa a los análisis basados en la reificación o en otras categorizaciones morales. Esto es correlativo también al retorno de imagen y la apariencia en la vida social. El consenso (cum-sensualis) no se expresa solamente a través de los grandes ideales, en una perspectiva puramente racionalista. Al contrario, encarna, o en otros términos, la sociedad recuerda su corporeidad social en relación con los objetos.

Lo objetual, en términos de Michel Maffesoli es una funcionalidad que permite la comunión, una funcionalidad que permite la tactilidad social. Esto es lo que percibió G. Simmel al analizar el puente en tanto objeto. El puente "se transforma en un valor estético, no sólo porque establece en los hechos, y para el cumplimiento de sus fines prácticos, una unión entre dos términos disociados, sino, también, en la medida en que la hace

inmediatamente sensible"⁴⁸. Extrapolando esta idea, puede decirse que en ella se resume la estética posmoderna en general, para la cual el objeto trivial o el objeto de arte vale a la vez por el mismo y por la relación que establece o favorece. Estética, entonces, que se interesa menos en las categorías tradicionales de "bello", sublime, "feo" etc. que en el ambiente secretado por el mundo "objetivo" en sus diversas manifestaciones.

La estética posmoderna sublima este "objetivo", lo hace espiritual, hace surgir la dinámica interna que lo anima. Puede decirse que es por ello que el objeto posmoderno a través de su funcionalidad asegura la cohesión, la unión el mundo que hace del cuerpo social lo que es. El cuerpo social es algo tangible y existente que se afirma en el mundo de las cosas. Aparece aquí una cuestión central para la sociología de este fin de siglo: comprender que el objeto no es más lo que era en su momento "moderno"o, aún más, que el objeto ha vuelto a ser lo que era en su momento más tradicional. Es una tragedia lo que se delinea ante nosotros: en numerosos campos, el objeto, la técnica, la imagen amalgaman el valor, la funcionalidad, la finalidad y el plano simbólico. La complejidad que esto induce es difícil de aprehender, pero no puede negarse que las hipótesis que de allí se derivan son de una importancia central para la analizar cultura.

Teoría de la apariencia

⁴⁸ G. Simmel, *La tragedia de la cultura*, op. cit p 161

En torno a las ideas sobre la objetualidad y los nuevos ensayos de interpretación de lo social, Maffesoli plantea una teoría de las apariencias que replantea algunos temas del pensamiento crítico. En esta perspectiva, la apariencia, la superficialidad, la "profundidad de la superficie"⁴⁹ se encuentran a la orden del día en la cultura y la sociedad posmodernas. El problema para quien intenta reconocer el significado de esos rasgos es si tal planteamiento puede adquirir un status teórico. Puede parecer paradójico afirmar que lo dado, el mundo visible es un punto de partida analítico. También lo es el que la imagen es omnipresente en lo social contemporáneo. No obstante, son raros los análisis que obtienen todas las consecuencias lógicas de tales constataciones. En la teorización, indica Maffesolim, sigue siendo sumamente poderoso el fantasma de la autenticidad, dado que se encuentra profundamente enraizada la preocupación intelectual de buscar la verdad más allá de lo visible.

Walter Benjamin, atento a la división y al mosaico de las formas de existencia, hacía referencia al problema de la presentación "que proviene laboriosamente de la cosa misma", a la necesidad de la contemplación que permite captar la multiplicidad de sentidos de un mismo objeto, sus ritmos diversos, en una palabra, toda su concreción⁵⁰. Tal metodología comprensiva es, un antecedente de la actitud teórica que quiere captar el fondo continuo de la actividad social, sus aspectos irruptivos y sus diversas

⁴⁹ Michel Maffesoli, *Au Creux des apparences*, op cit p. 103

⁵⁰ cfr. W. Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985.

intermitencias. La presentación favorece el conocimiento, es decir capta el origen de lo que es observado. Se trata de una postura intelectual que confronta al observador con una cultura emergente inestable y compleja, propicia para la reproducción y el surgimiento de mitos. Una multiplicidad de imaginarios, difícilmente explicables por el procedimiento puramente racionalista.

Es en esos momentos de cambio cultural cuando asume una mayor importancia la apariencia de las cosas. Sea en el orden de lo político, en el de lo religioso o en la simple organización social, existe una vinculación inmediata a lo que las cosas son por sí mismas que antecede a las racionalizaciones a posteriori. De allí la importancia que reviste lo cotidiano. Es la prevalencia de un tal existente empírico, en su complejidad, lo que conduce a relativizar el poder de la razón y a advertir la eficacia de la imagen. Puede retomarse la idea de Adorno, concerniente a la mimésis, sobre abigarramiento imaginal que nos conduce a "abandonar la ilusión de una captación inmediata del espíritu". Fenómeno, agrega Adorno, que regresa intermitentemente en la historia de la humanidad⁵¹. Este fenómeno integra en el acto de conocimiento a la metáfora, la alegoría y la analogía, procedimientos que no van más allá de las imágenes sociales, pero que se apoyan sobre ellas para delinear los contornos del estar reunidos (Zusammen Sein). En esta perspectiva, las diversas modulaciones de la apariencia

⁵¹ T. W. Adorno, *Teoría estética*, Taurus Madrid 1971, p77.

(moda, espectáculo político, teatralidad, publicidad, televisión) forman un conjunto significativo, un conjunto que en tanto tal expresa la sociedad dada. Es allí, como señala Maffesoli que es precisa una reflexión sobre la forma.

Dicha reflexión no puede estar limitada al dominio del arte, sino que debe saberse integrar al conjunto de la vida social. Se trata, en la perspectiva postmoderna de una cuestión epistemológica de primera importancia. Antecedentes de esta preocupación se encuentra en la Formgeschichte en historia o la teología y en la Formalsoziologie en ciencias humanas.⁵² En cada uno de esos casos, la forma es una matriz que preside el nacimiento, el desarrollo y la muerte de los diversos elementos que caracterizan la sociedad. Es en virtud de esa doble función de limitación y de vitalidad que Maffesoli propone el neologismo "formismo". La forma entendida en su capacidad formante.⁵³ Existe una estricta conexión entre el contenido y el continente, entre la forma exterior y la fuerza interior. El reino mundano es una constante interrelación, interdependencia, complejidad. En ese sentido, el formismo muestra que el juego de la apariencia es a la vez parte integrante de un ejemplo dado y medio para comprender ese conjunto.

⁵² Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op.cit., p.104

⁵³ Michel Maffesoli, *El conocimiento ordinario*. Compendio de Sociología, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 79

Por la vía del formismo en tanto categoría de conocimiento, la fenomenología comprensiva, o lo que se llama "presentación", da cuenta de la estructura orgánica que es propia de las culturas nacientes. Al mostrar que el exterior, la superficie, tiene una función innegable, al mostrar que todo lo que limita ese exterior condiciona el desarrollo vital, el formismo permite aprehender el aspecto aleatorio, y, al mismo tiempo, la coherencia profunda de la existencia social.

Existen momentos en que la coherencia social se establece a partir de un elemento determinante y esencial, económico, político, mediante racionalización; es el caso de la fase moderna. Frente a esto puede emitirse la hipótesis de que en otros momentos, la coherencia nace de la organicidad de elementos dispares, de valores diversos: lo que produce la unicidad de la posthistoria. En esos casos, la superficie del cuerpo social tiene tanta importancia como la maquinaria interna y, puede constatarse que condiciona el funcionamiento de esa maquinaria. A ese respecto, la "sociología de la superficie" (sociologie de la peau) del cuerpo social registra la autopoiesis del cuerpo social, que siempre gasta su energía en su propia creación. Puede decirse entonces, que la exacerbación de la apariencia, en el sentido que Georges Bataille da a ese término, como gasto en sentido estricto produce un incremento de sentido.

En estos términos, la teatralidad social cotidiana puede tratarse como una simple frivolidad, pero también como un vector de conocimiento, como una

palanca metodológica de importancia para la comprensión de la estructura orgánica. Haría falta entonces describir los estilos, reconocer los ritos, captar las maneras de hacer y las maneras de decir que caracterizan a las relaciones sociales. Es necesario precisar que esta aproximación se inscribe en el juego de interacciones que se establece entre la imagen del yo y las imágenes del medio ambiente natural y social. Imágenes que no dejan de jugar sus papeles en situaciones y experiencias de orden diverso constitutivas de la sociedad. Las maneras de ser no dependen solamente de causas exteriores y constrictivas, sino también de su dinámica interna, de una suerte de potencia inmanente que, bajo cualquier denominación que se le defina, traduce el vitalismo y la permanencia de los conjuntos sociales. Tal potencia tiene su origen en la presencia colectiva del mundo de las imágenes. El mundo imaginal es según Maffesoli el conjunto matricial que trasciende y ordena las imágenes y las experiencias mundanas. Ese mundo imaginal asegura igualmente los fundamentos de la inteligencia figurativa gracias a la cual comprendemos esas mismas imágenes mundanas. Para aplicar esa noción a nuestra época, podemos preguntarnos si no existe un ambiente general que sirva de revelador a las imágenes particulares que constituyen la vida de todos los días. Tal ambiente general sería de alguna suerte causa y efecto de esas imágenes. Una forma formante.

A partir de tal hipótesis puede comprenderse lo que Maffesoli llama "el reencantamiento del mundo" que se opera en nuestro universo tecnicista.

Esto puede explicarse por el hecho de que en su aspecto repetitivo, sus costumbres, sus rituales, la vida cotidiana se organiza en torno a imágenes a compartir, sean estas imágenes macroscópicas, o las que hacen la intimidad de las personas en sus micro-grupos. El mundo imaginal sería de alguna manera la condición de posibilidad de las imágenes sociales : lo que hace que se califique de una tal manera un conjunto de líneas como algo reconocible. Sin entrar en la dimensión filosófica de tal problema, puede señalarse que se trata de un reconocimiento social que funda la sociedad. Existe una inteligencia imaginativa societal que no puede ser tratada a la ligera. Tal inteligencia de las formas es muy diversa y puede aplicarse a los grandes mitos fundadores, a las grandes obras de la cultura, pero también a los objetos cotidianos que hacen la cultura local. A ese respecto, cabe insistir sobre lo que puede llamarse la existencia cotidiana como forma de arte.

En efecto, más allá de la simple expresión lingüística, hay, en la banalidad vivida, participación común en el Lebenswelt, en el mundo de vida, o mundo de las emociones colectivas que es preciso comprender como el sentimiento no conciente de una comunidad de destino. Tal emoción necesita de un modo de conocimiento específico que se vincula con la contemplación. Si se ha hablado antes, en referencia a Adorno, de "presentación", es posible ir un poco más lejos y hablar de "visión" (Anschauung) para expresar lo que está en las cosas mismas. El pensamiento

dialéctico, tal y como se impuso en el siglo XIX, al saturarse, plantea la necesidad de adelantar categorías más precisas sobre ese problema. Por ese hecho, la lógica comprensiva de la sociología que propone Mafesoli tendría como apoyo una "fenomenología de las pequeñas imágenes" y estudios sobre las sensaciones o sentimientos que estas suscitan. Pareciera, entonces, que mediante un movimiento pendular cuando la teoría puramente racionalista se desacredita por su propia pretensión, asistimos al resurgimiento de esa fenomenología. Lo que es cierto es la presencia de la imagen y su potencia intrínseca como factor de modulación de la visión con la que contamos.

El formismo de Maffesoli propone que lo social en su abigarramiento es un mundo a explorar, pero requiere una aproximación que retome el concepto de mundo imaginal. Con este término se da cuenta del conjunto de imágenes y símbolos que componen la vida social. En la posmodernidad el reencantamiento del mundo aparece cuando las imágenes después de ser desplazadas por la ciencia y la técnica retornan con fuerza y se difunden en el conjunto del cuerpo social, con la ayuda del desarrollo tecnológico. La técnica no es más iconoclasta, es más bien iconofila. Con este proceso el cuerpo social retoma su lógica: la de la corporeidad. No se trata de una entidad abstracta. La corporeidad no es una nueva hipóstasis que vendría a reemplazar los conceptos de espíritu o razón. De hecho, el propio cuerpo, más que conformar un objeto teórico, requiere de una perspectiva

transversal. Puede decirse en los términos casi de física natural y social empleados por Maffesoli que el cuerpo engendra comunicación por el hecho de ocupar el espacio. La corporeidad es el ambiente general en los cuales los cuerpos se sitúan unos en relación a los otros. Los diferentes tipos de cuerpos sociales o metafóricos, naturales o místicos se encuentran en el horizonte de la comunicación que sirve de fondo a la exacerbación de la apariencia.⁵⁴

El empleo de la metáfora de la física social tiene por objeto designar la corporeidad y su dimensión de comunicación. Se trata de hacer comprender que la estética en tanto sentimiento común, es un elemento de la physis, de la fuerza espontánea que irriga la vida de las sociedades. En esta perspectiva, la vida como obra de arte no es sino la expresión visible de un "flujo vital" producto del contacto entre los objetos materiales (el mundo natural) y los objetos inmateriales (el mundo de las representaciones). La forma y sus diversas incorporaciones no es sino el fruto de la interactividad, de la interdependencia de los elementos materiales e inmateriales. La forma es la mediación entre el yo y el mundo natural y social.

A su vez, la imagen es expresión de vitalismo y se enraiza en un substrato natural. Por este hecho es "ecológica" por construcción. Es decir, establece correspondencias sociales y naturales y favorece las interacciones. En este sentido, en su propio desorden, la imagen sirve de polo de agregación de las

⁵⁴ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op.cit. p.110

diversas "tribus" que hormiguean en las megalópolis contemporáneas. La imagen se entiende como vector de comunicación. En oposición a la razón económica, productiva y calculante, la imagen se inscribe en un contexto. A diferencia de la razón estructuralmente única, la imagen se difracta al infinito, en tantas parcelas de imágenes como grupos sociales. La imagen es el emblema de lo que se vive aquí y ahora, lo que, de algún modo, permite la corporeidad. La imagen tiene una dimensión ecológica porque, como la apariencia, sabe epifanizar la materia y corporeizar el espíritu.

El paso hacia el formismo

El trayecto antropológico que va de la apariencia a la forma y viceversa es un enfoque que pretende estar en congruencia con la sociedad compleja. El politeísmo de valores propio de esas sociedades engendra diferencias y tensiones que requieren de elementos de explicación específicos. Siguiendo la línea de razonamiento del formismo es posible contar con una comprensión a partir de los grandes marcos de análisis, reconociendo al mismo tiempo las situaciones específicas que se desarrollan dentro de esos marcos.⁵⁵ El formismo sirve de revelador de esas situaciones, sin asignarles una finalidad o un deber ser. En una palabra, el formismo logra lo que Maffesoli llama el paso de una lógica de la identidad a una lógica de la identificación. Por ese hecho, el acento se pone sobre una serie de

⁵⁵ Michel Maffesoli, *El conocimiento ordinario*, op.cit., p. 79

momentos provisorios, secuencias que valen por ellas mismas, que se viven en ellas mismas por medio de una dinámica interna. En oposición a una perspectiva evolucionista se subraya el crecimiento intrínseco, más que un desarrollo extrínseco.

La tradición occidental, comenta Maffesoli, es fundamentalmente sustantiva: importa más el contenido que el continente. Por ejemplo, el contenido teórico puede acomodarse a cualquier continente. En contraste, la lógica contextual hace surgir el trayecto antropológico que vincula los dos polos en cuestión, su implicación estructural. Tal lógica tiene lugar en lo que puede llamarse el ambiente de una época, que integra en su constitución todos los elementos de la realidad social. La atención a lo fragmentario, a los rituales son indicios en ese sentido. Es preciso hacer notar que, curiosamente, esta integración de lo minúsculo lleva a privilegiar al conjunto, a la estructura global.

La forma se vincula con el mecanismo de auto-crecimiento de la vida, con su autopoiesis en todas sus dimensiones. La propuesta Maffesoli es intentar entender la sociedad contemporánea a partir del vitalismo estético polimorfo que la compone. Las formas son más generales y más permanentes que su contenido. Esto trae a colación las reflexiones estéticas de principios de siglo, cuando numerosos autores manifestaron su interés por lo exterior. Al respecto, lo que se llama el esteticismo del espíritu vienés no deja de ser instructivo. Al oponerse al puritanismo proyectivo del arte

burgués, pintores como Klimt, Schiele, Kokoschka y muchos otros se concentraron en poner en forma una corporeidad triunfante que tiende a desenmascarar lo que ellos llamaban las "torpezas morales", las pusilanimidades existenciales que se habían impuesto progresivamente durante el siglo XIX⁵⁶. Puede encontrarse una tendencia similar en novelistas como Musil, Joyce, Proust, quienes se preocupan por la narración de una historia, con la tensión dramática que ello implica, por la elaboración de formas estéticas descritas por ellas mismas. A través de digresiones, de vueltas hacia atrás, de descripciones de secuencias, aparecen una sucesión de mundos, de un dinamismo estático que se ofrecen a la contemplación. Lo que el escritor tipifica y exagera en la ficción novelística, lo que presenta también con la sensibilidad que posee, puede, según plantea Maffesoli, servir de modelo a la observación social. De hecho, la creación literaria anticipa los valores que progresivamente se difunden en el conjunto de la sociedad, para constituirse en objetos de creación dentro de lo cotidiano.

Las obras literarias que revelan la complejidad y el dinamismo del mundo contemporáneo permiten advertir que estamos menos confrontados con una historia global que con una serie de pequeñas historias, cada una cincelada por ella misma y que crean un ambiente específico, la *El Hombre sin atributos*, la de *En busca del tiempo perdido*, o la del *Ulises*. Son estas

⁵⁶ cfr. M. Johnston, *L'esprit viennois, une histoire intellectuelle et sociale, 1848-1938*, PUF, Paris 1985

historias y su concatenación las que hacen sentido. Esto lo resume adecuadamente Adorno cuando nota que a propósito de algunas de esas novelas "la reflexión emerge a través de la pura inmanencia de la forma"⁵⁷. Puede así imaginarse que cada fragmento es significativo en sí mismo y contiene el mundo entero. Esta es la lección esencial de la forma y lo que hace de la frívola apariencia un elemento para comprender al conjunto social.

La forma, con sus diversas modulaciones, y ya sea por aglomeración o por sedimentación, determina en un momento dado el ambiente de una época. Al insistir sobre tal expresión, se trata de subrayar que es también el hecho de sensaciones, de sentimientos y emociones colectivas. Todo esto constituye la carga imaginaria, o lo que Castoriadis llamaba la "impregnación simbólica". El formismo toma en cuenta la miriada de imágenes que atraviesan el cuerpo social para mostrar como su conjunto específica la época. El sentido, en esta perspectiva, no tiene un carácter teleológico ni incorpora un drama, se vive en el presente, tiene un lado trágico y surge de la apariencia. Sin embargo, es preciso hacer notar que el número de figuras emblemáticas no es absolutamente extensible. Existe una pseudomorfosis mediante la cual las viejas formas sirven frecuentemente de nichos a otras nuevas. Así, por ejemplo, en el pasaje de una cultura a otra se observa que el cambio de nombre de una divinidad no afecta la función que asume.

⁵⁷ T.W. Adorno, *Notes sur la littérature*, op.cit. p 41

Alrededor de algunos polos bien definidos se ordenan las experiencias, las situaciones, las acciones y las representaciones características de un conjunto dado.

La forma toma en cuenta las partes y el todo de lo social. Describe la lógica interna de un conjunto particular desde la multiplicidad de las apariencias. El problema en este punto es comprender cómo se realiza la articulación de las diversas apariencias, cómo, para retomar la expresión weberiana, se elabora la constelación, ¿qué es lo que hace que se ordene el juego de formas? Estos problemas están en la base de la "cuestión de la estética". Se precisa, entonces, del estudio de las articulaciones, de los vínculos y las relaciones. Puede retomarse ese propósito para estudiar las cuestiones referentes a la forma. En el momento en el que se reconoce la importancia de la forma, sin distinción y jerarquía, conviene tomar en cuenta las fuerzas que las hacen mantenerse cohesionadas. De hecho, el rechazo de la jerarquía no significa la ausencia de un orden específico. El orden puede ser más sutil porque los elementos de la relación son más tenues.⁵⁶

El estudio de los vínculos de las formas remite a lo que es la función esencial de la estética: su función ética, por la cual el conjunto social se corporiza. El juego de las formas, causa y efecto de emociones comunes, produce sociedad, hace entrar en un vasto proceso de comunicación, en un

⁵⁶ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op.cit. p.119

universo simbólico del que pueden reconocerse sus aspectos centrales. Estos pueden variar de acuerdo con la sensibilidad teórica, en función de un interés de conocimiento, pero son momentos necesarios para captar la articulación de las formas, la acción y retroacción que ellas ejercen unas sobre las otras.

Maffesoli considera la estética social a partir de cuatro pivotes esenciales: la prevalencia de lo sensible, la importancia del medio ambiente o del espacio, la búsqueda de estilo y la valorización del sentimiento tribal.⁹⁹ Es importante tomar en cuenta que de acuerdo con estas hipótesis, la valorización de la apariencia, es, por una parte, describir las formas en juego y, por la otra, apreciar las articulaciones (dinámicas). Es este conjunto al que se designa como formismo, mismo que puede caracterizar la cultura en un momento dado. Por tanto, la articulación de diversas formas sociales y la acentuación de una u otra permiten reconocer la estilización en un momento dado de la civilización. Al respecto puede hablarse de ambiente, de espíritu objetivo o de *Zeitgeist*. Cada una de estas nociones da cuenta del doble movimiento compuesto por la articulación de las diversas formas sociales y la preeminencia de alguno de los elementos formales.

El hecho de compartir cierto número de valores como fundamento de la cultura y sus cambios puede ilustrarse de diferentes maneras, pero lo que

⁹⁹ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op.cit. p.120

resulta determinante es que existe una condición de posibilidad para toda experiencia se esta banal, científica, literaria o artística que les otorga un fundamento. La forma es entonces una especie de "universal concreto" que da cuenta a la vez de lo universal y lo particular. Lo universal es aquí el ambiente general que rodea a la masa y lo particular o concreto la manera en la que los grupos se adaptan a ese ambiente general, la manera en como se apropia un valor general o un conjunto de valores.

Los periodos de fundación cultural experimentan particularmente este vaivén entre lo general y lo particular, ya que son épocas donde la reacción contra los valores usuales elabora nuevas maneras de ser colectivas. Maneras de ser a la vez generales en cuanto a la intención y particulares en cuanto a la inscripción local, en cuanto a la efectuación. Este momento cultural requiere de la forma para darse a ver y para dar a ver. Para confortar también el aspecto comunitario. Basta con referirse a esos momentos, reconocibles en la historia, y convencerse afirma Maffesoli de que son portadores de imágenes y son sostenidos por las imágenes. Así, en los dos siglos anteriores puede hacerse notar este aspecto en la Revolución francesa, la de 1848 en Europa o la Revolución rusa de 1917. En cada uno de estos casos, en función de una imagen central constrictiva, el "mundo imaginal", se observa la constitución de multiplicidad de imágenes en congruencia o en oposición a la matriz, pero siempre determinadas por ella.

Es alrededor de esas imágenes fundantes que se agregan las diversas comunidades.

Así, la forma ambiente y las formas subsecuentes delimitan un vasto campo magnético donde por apariencias interpuestas se expresa el vasto juego de atracción-repulsión que hace la sociedad. Esta, de acuerdo a tal hipótesis no es sólo explicable por la simple razón, simplemente porque el parámetro "imaginal" ocupa un lugar preponderante. Esto no quiere decir que se asista al triunfo del irracionalismo. Puede, en todo caso, tomarse en préstamo la noción de hiperracionalismo de Charles Fourier para dar cuenta de un universo donde, al lado de los elementos clásicos de la organización social, se encuentra una dimensión afectiva. Es decir, una dimensión que integra la admiración, la participación colectiva a partir de figuras emblemáticas. Al insistir en la idea de forma se abre una camino para comprender esta realidad afectiva y su lógica en un sentido fuerte. Se registra por medio de la atención a las formas la presencia de una nebulosa existencial vivaz y efervescente, pero, también, más allá de las fronteras conceptuales comunmente admitidas, se observa delinearse representaciones colectivas que expresan las grandes tendencias de esa nebulosa. En un mismo movimiento, el formismo capta estas dos perspectivas y las integra en un proceso de conocimiento prospectivo.

Bajo la perspectiva estética, el formismo hace notar que cada cultura posee un impulso artístico interno que no puede ser analizado con criterios

que le serían exteriores. Habría así una autonomía o mejor aún, una autopoiesis dentro del barroco, el clásico, el neoclásico, tanto como en el románico o el gótico. Puede extrapolarse este reconocimiento a la atmósfera que caracteriza a nuestras sociedades ya que existe una estetización de lo cotidiano que tiene su lógica propia. El gran bazar del kitsch turístico, la explosión vestimentaria de las calles, hablan de una cierta presencia de lo estético que es preciso analizar. Por supuesto, en este análisis sería inadecuado partir de a priori artísticos, porque tendríamos que interpretar bajo la premisa de la regresión y no en la perspectiva de una pluralización, una difracción al infinito de una sensibilidad estética fuerte en sensaciones y emociones compartidas. Precisamente debe subrayarse, de acuerdo con Maffesoli, la participación común de las imágenes que engendran el sentimiento de pertenencia a un grupo dado.⁶⁰

La imagen y la barroquización del mundo

La ruptura de la unidad elaborada por el Renacimiento produjo la efervescencia creativa característica de la edad barroca. Puede postularse que es la ruptura (éclatement) de los valores sociales, el relativismo ideológico y la diversificación de los modos de vida los que engendran una barroquización de la existencia a la que estamos nuevamente confrontados.

⁶⁰ Michel Maffesoli, *La contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Grasset, Paris, 1993, p.35

En efecto, el lento esfuerzo de la modernidad fue sobre todo el de la unificación. Los grandes sistemas ideológicos del siglo XIX son los que le proporcionan una justificación racional. A partir de tal perspectiva, la Historia es lineal, la sociedad es racional, el concepto es la realidad. Estas son las palabras claves que han regido progresivamente las formas de ser y pensar después de más de dos siglos. Pero allí todo se complica. A la explicación, al aplanamiento de los pliegues, para usar la terminología de Deleuze⁶¹, sucede la complicación: esos mismo pliegues tomados en conjunto hacen sistema, hecho que puede engendrar angustia, incompreensión o crispación dogmática.

Sin embargo, no se trata de algo nuevo. Al respecto Maffesoli propone recordar lo que los neoplatónicos llamaban la multiplicidad de lo Uno. Esto es lo que Gilles Deleuze, comentando a Leibniz, llamará "los pliegues en el alma" o el Uno comprendido como serie. Este comentario se aplica al barroco, al que proporciona, de alguna manera, su fundamento filosófico. La complicación o para usar la terminología de Luhmann⁶², la complejidad, es por tanto pensable. Ciertamente no puede analizarse a partir de una clásica instrumentación teórica sobre la base de la simple causalidad, el linearismo u otras formas de determinismo. Para dar cuenta de la complejidad de lo Uno múltiple Maffesoli propone en *La connaissance*

⁶¹ Gilles Deleuze, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona, 1989, p.25

⁶² Niklas Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*, Paidós, Barcelona, 1990, p.84

ordinaire reemplazar el concepto de unidad por la noción de unicidad. Este término permite dar cuenta de lo que puede definirse como coherencia abierta y captar mediante la analogía, la metáfora y la correspondencia la lógica interna de una estructura dinámica.

Cada una de estas categorías pone en juego la fuerza de lo imaginal (imágenes, imaginario, imaginación, apariencia) que están a la base de la complejidad del barroco. Así a las diversas certezas de la delimitación sucede la aventura intelectual de lo fluido, lo flotante, del ambiente. No se trata de un axioma, sino de una hipótesis: en tanto que la vida social pone el acento en la apariencia, más que lamentarlo puede ensayarse ver lo que tiene de significativo la imprecisión de la apariencia.

Se trata menos del barroco como conjunto artístico bien delimitado que del barroco como tipo de sensibilidad. La intención de Maffesoli al incorporar este tema es utilizar al barroco como palanca metodológica para comprender nuestro tiempo. Al respecto sigue la idea de E. d'Ors quien veía en el barroco un género común con series variadas de acontecimientos históricos, más o menos alejados cronológicamente. Maffesoli se pregunta entonces si podría plantearse el nacimiento de un barroco posmoderno, cuyos contornos teóricos no están aún definidos, pero cuyas múltiples manifestaciones no escapan al observador atento. Esto es lo que induce a captar en estado naciente una nueva manera del estar reunidos fundada menos en la causalidad lineal o sobre una mecánica exterior (política o

económica) que en una atracción orgánica a partir de imágenes compartidas.⁶³

En pocas palabras, los emblemas cotidianos más allá de su abigarramiento, tienen un sentido preciso y "hacen sociedad", crean una sensibilidad barroca que es posible comprender con la ayuda de una metáfora tomada en préstamo a G. Durand, la de la "cuenca semántica". La barroquización de la existencia en la posmodernidad es una manera de nombrar los múltiples procesos que confluyen en la formación de un nuevo espíritu de la época. Por supuesto, conviene ser prudente con el empleo de un término tan polisémico como el del barroco, pero al hablar de lo que designa como un tipo de sensibilidad se pone el acento en el aspecto cognitivo que comporta y en su dinamismo vital. Es un término que permite pensar, de una manera no judicativa o normativa, los acontecimientos contemporáneos. Es a ese precio que puede accederse a una ciencia de la cultura aún en proceso. Ciertamente, el empleo descuidado del término barroco puede conducir a una suerte de escatología estética. Puede convertirse en una noción vacía que inhiba la reflexión. Pero si se toman algunas precauciones, en particular las referencias precisas a las obras de la cultura tradicional consideradas como tales, el barroco puede tener una función operativa innegable. Puede permitir dar cuenta, según la bella fórmula de Gilles Deleuze, de "todos los pliegues venidos de Oriente, los

⁶³ Michel Maffesoli, *Au creux des apparences*, op. cit p.155

pliegues griegos, romanos, góticos, clásicos...⁶⁴. Esta referencia a la complejidad desde un punto de vista sociológico parece pertinente para describir la cultura multiforme y estructuralmente heterogénea constitutiva de nuestras sociedades.

Así, entonces, la metáfora de los pliegues, de la complejidad o complicación, nos conduce a un primer conjunto sugerido por el barroco: el del tiempo que se inmoviliza, del tiempo que toma raíz, de un tiempo que se enreda en sí mismo. Para captar la importancia de esta primera pista de reflexión, puede retomarse la categorización propuesta por Maffesoli siguiendo a las investigaciones estéticas sobre el barroco (H. Wölflin). Según esta categorización, lo clásico reposa sobre la distinción; el dibujo es claro y continuo, las líneas son firmes y estables, la lectura es fácil. La pintura de Durero sería un modelo del género. En contraste, el barroco reposa sobre una impresión de transformación interna permanente. No es algo que esté orientado, finalizado, sino es más bien un movimiento en espirales. En este caso el acento se pone en los conjuntos, es la superficie lo que prevalece. Existe una interdependencia de la sombra y de la luz, lo que da ese aspecto huidizo, vaporoso que privilegia el ambiente. Rembrandt caracteriza ese estilo. En síntesis, la distinción de lo clásico se opone a la indistinción del barroco. Así, Wölflin opone lo clásico lineal a lo barroco pictórico.

⁶⁴ G. Deleuze, *El Pliegue. Leibniz y el barroco*, op.cit p.11-12.

Al visualizar esa dicotomía como tipo ideal, es decir, como instrumento de análisis construido intelectualmente, y, por tanto, susceptible de tener múltiples excepciones empíricas, se encuentran las características que ella muestra a lo largo del análisis. La primera evidencia que se impone es la búsqueda de una impresión de conjunto, lo que tiene como consecuencia el prevalecimiento del ambiente. Como marca Wölflin sobre el barroco: "menos percepción concreta y más atmósfera... elementos menos definidos: la luz y la sombra se convierten en los verdaderos medios de expresión" de allí "el interés creciente que se manifiesta por el ambiente en sentido moderno del término"⁶⁵ Estamos en esta descripción en el corazón del barroco, o por lo menos en el punto de partida de la dinámica. El privilegiamiento del ambiente, primer estadio del tiempo inmovil.

La ilusión es también importante como vector esencial del ambiente. Numerosos son los términos que traducen esa fuerza de ilusión en el barroco: artificio, apariencia, superficialidad. Al respecto importa observar que ningún dominio de la vida social escapa al juego de la apariencia. En el artificio y lo fantástico propios del barroco hay un inmanentismo evidente donde la virtud esencial es detener el curso del tiempo. Sea este el tiempo del calendario religioso, del reloj de la producción, o de la estrategia política. Al reconocer la apariencia por lo que es no se busca ningún

⁶⁵ H. Wölflin, *Renaissance et baroque*, Saint Pierre de Salene G. Montfort, 1985, p. 103-104.

trasmundo cualquiera que este sea. Lo que se da a ver es aceptado para bien o para mal.

Resulta interesante observar como tal perspectiva resulta útil al plantearnos los problemas actuales. Una fenomenología de la vida cotidiana ilustra la pertinente actualidad del barroco. Así, según Maffesoli, el Japón y su mundo objetal pueden ser considerados como el paroxismo del inmanentismo terreno. De otra manera lo es también Estados Unidos. Baudrillard lo plantea correctamente cuando dice que es la "única sociedad primitiva actual". Más allá del aspecto paradójico de tal fórmula, se subraya en ella la complejidad, la mixtura, la superficialidad de esa sociedad primitiva⁶⁶. Están allí todos los elementos de la sociedad barroca. Se sabe además que esa superficialidad no deja de extenderse. Nada escapa a la contaminación americana. En todos los dominios y en todos los lugares, el parecer domina sobre el ser. Política, modos de vida, música, vestuario, ideología, sin olvidar la religión y sus televangelistas, todo es pasible de una puesta en imagen, todo se pliega a las constricciones de la imagen. Sin querer analizar, por el momento, la importancia de tal mundo imaginal, puede sin embargo hacerse notar que constituye una nueva manera ver la relación espacio-tiempo.

Para proseguir con esta tipificación de lo barroco, puede decirse que una consecuencia del prevailecimiento del ambiente y de la apariencia es la

⁶⁶ J. Baudrillard, *América*, Anagrama, Barcelona, 1987.

afirmación de lo que puede llamarse el presentismo. El acento que se pone sobre lo momentáneo es una alternativa al linearismo de la modernidad. Se da por sentado que todo se convierte en evento y que nada es excepcional, sino, al contrario, se inscribe en la banalidad. Una fórmula de Deleuze puede contribuir a esclarecer este punto cuando dice que el objeto manierista no es más esencialista, sino que se "transforma en evento"⁶⁷. Se ve bien, en efecto, la pertinencia de este aspecto para los diversos objetos del arte barroco. Al trasponerlo a nuestros días puede verse que corresponde también al mundo objetal que nos rodea. Cada objeto a través de su propia banalidad se rodea de un aura que hace evento. El mundo de los objetos no tiene nada más de inquietante, de alienante, como podría ser el caso en una perspectiva teleológica, en la espera de cualquier tipo de parusia. Por el contrario, el objeto se convierte en nuevo totem. El objeto es factor de agregación debido a que concentra el tiempo. Se transforma en una condensación de tiempo y espacio, de allí su función de acontecimiento.

Este proceso es particularmente evidente en lo que concierne a la proliferación de objetos de comunicación. Son un verdadero objeto de culto. La televisión, el videotexto, la microinformática etc., todos acortan el tiempo, aniquilan el futuro y son promotores de un instante eterno. Puede decirse que espacializan a ultranza. La búsqueda del otro no está más en

⁶⁷ G. Deleuze, *El Pliegue* op cit.

función de un futuro lejano, la búsqueda de una relación perfecta con los otros no es más para mañana, sino, al contrario, es potencialmente vivida aquí y, sobre todo, ahora. De diversas maneras, todos los objetos se contaminan de esta lógica comunicacional. Esto recuerda la presencia del objeto barroco. Lo arquitectural y la estatuaria tenían como función hacer vivir en un pequeño paraíso sin esperar más. El objeto posmoderno no tiene otra ambición.

Ambiente, apariencia, momento o evento (en particular en su modulación objetal, en tanto que objeto cohesionador) he allí las primeras características de nuestra forma barroca. Puede observarse como esto conduce progresivamente a la inmovilización del tiempo lineal y finalizado. Encontramos una expresión clara del tiempo que se espacializa en la manera en como el barroco concibe a la ciudad. El urbanismo barroco se remite a la sensación (ambiente), procede por seducción (apariencia), maneja los efectos (eventos). Así las plazas son lugares reservados. Ciertamente la plaza en la ciudad barroca es un punto en un desarrollo indefinido y aleatorio. El modelo, por supuesto, es la piazza Navona en Roma, que se descubre súbitamente donde desembocan las pequeñas calles por las que se accede. El barroco combina secreto y teatralidad. Pone más el acento en la situación, en el momento, que en la linealidad de la historia. Una vez más la unidad (o la uniformidad) mecánica deja el lugar a la unicidad de lo orgánico.

La espacialización no es sinónimo de inmovilidad. Es preferible hablar de enraizamiento dinámico que es el indicio de un vitalismo innegable, según Maffesoli. A título de ejemplo puede hacerse referencia a la arquitectura posmodernista.⁶⁸ Esta arquitectura puede ayudarnos a comprender que en la diada espacio-tiempo, la temporalidad se orienta de diversas maneras. Puede dirigirse hacia el futuro o, al contrario, la tensión procede hacia lo alto o hacia lo bajo. Este último caso caracteriza al barroco. En síntesis, a una ideología de desarrollo, sucede otra que pone el acento sobre el despliegue, es decir, sobre el crecimiento incompleto. Esta reorientación de la temporalidad es capital para comprender lo que está en juego en nuestras sociedades.

Es allí, donde se encuentra la verdadera cesura entre la modernidad y la posmodernidad. El hecho de insistir en el ejemplo de la ciudad no es accidental, puesto que en ese ámbito aparece a la vez la noción de espacio y la de crecimiento. Lo que importa es apoyarse en el tipo ideal barroco para subrayar la idea del azar feliz, de la belleza involuntaria. En el barroco, la "bella totalidad" es evidente como efecto de conjunto, en la posmodernidad la ciudad como "laberinto ordenable" (Deleuze) es una complejidad en la que nada tiene una finalidad exterior. La comparación con la naturaleza es pertinente en más de un sentido, en particular porque pone el acento sobre la virtud propia de una razón interna que indica bien el discurso ecológico.

⁶⁸ cfr. Charles Jencks, *What is Post-Modernism?*, Academy Editions, Londres, 1986, p.40 ss

Esa misma razón la habían señalado los surrealistas cuando hablaban de "azar objetivo".

Maffesoli plantea como sumamente esclarecedora esta ley de los conjuntos donde todo se corresponde. Puede aplicarse a la socialidad los mismos temas y criterios que se aplica a los dibujos de barrocos: una manera de componer pictural, masiva, opuesta al linearismo del Renacimiento. Lo que corresponde al estilo en la época barroca se aplica a la emoción y al movimiento característicos de la nuestra. En una suerte de holismo ecológico, operan agrupamientos con diferentes raíces. En las junglas de piedra que son las metrópolis se establece una organicidad aleatoria que no compagina con la lógica tradicional de los observadores sociales.

El esquema de la saturación de los conjuntos culturales indica que cuando la vida social está impregnada de instinto, de afecto y de irracionalidad, la "liberación estética" toma una forma racionalista. Al contrario, cuando una forma social está demasiado imbuída de entendimiento, cálculo, de visión mecánica, entonces la necesidad estética toma la forma de lo irracional. Aún cuando es un tanto simplista hablar en términos de causalidad, es ciertamente la fatiga de una vida demasiado mecánica la que engendra las múltiples manifestaciones de una "otra razón". En efecto, el término irracional parece no convenir, puesto que no da cuenta de la lógica específica de las nuevas maneras de ser. Aquí

también el tipo ideal barroco es instructivo . En tanto que gran agitador de formas, se opone a la economía estricta del racionalismo, elaborada en los siglos XVIII y XIX. Pone en juego la pasión, el sentimiento que habían sido "superados". La concepción linearista del tiempo había evacuado el orden de lo imaginario, mismo que afirma con fuerza su presencia en el tipo barroco. Se trata aquí de toda la temática de la claridad de lo oscuro. El juego de sombras y luces específico del barroco, esa "claridad relativa" que hace su belleza y que se reencuentra en la vida social. De allí la multiplicidad de calificativos: fluido, nebuloso, claro-oscuro, etc., que sirven para designar numerosas prácticas y representaciones contemporáneas.

El barroco con su condensación del tiempo en el espacio y su enraizamiento en el tiempo, provoca el deslizamiento progresivo de una economía mecánica hacia una ecología orgánica. Una y otra tienen su dinámica propia. Sobre la primera se conocen bien los contornos, pero sobre la segunda, como reconoce Maffesoli aún falta mucho trabajo por hacer. La vasta temática de la ecología implica pensar en todas sus consecuencias. Maffesoli entiende la ecología de una manera trascendental que se enfoca a lo viviente en su globalidad, es decir en el juego de sus correspondencias. Se reencuentra aquí la sensibilidad barroca que reposa, como se sabe, sobre el apriori de lo complejo. Lo viviente orgánico está estructuralmente compuesto. G. Deleuze nota que "en lo viviente mismo, los

medios interiores que contiene son aún otros viveros"⁶⁹. La ubicuidad de lo viviente es causa y efecto del politeísmo de valores que renace en la posmodernidad. Esto muestra bien los corto-circuitos naturaleza-cultura y su inducción de una nueva relación espacio-tiempo, una nueva manera del estar reunidos, es decir, que puede haber un crecimiento que no deba nada a la linealidad político-económica, un crecimiento vivido por el mismo, un crecimiento que sin reportarse a una finalidad se traduce en una innegable vitalidad.

Ese vitalismo remite, por supuesto, a la oposición apolíneo-dionisiaco que, comenta Maffesoli, tiene sus orígenes en la diferencia entre aticismo y asianismo analizado por Quintiliano. Cabe recordar que Dionisos es un dios con orígenes orientales y, por otra parte, que el barroco debe mucho a la tradición del extremo Oriente. El tema del exotismo y del oriente se entrecruza también en esta recuperación de lo barroco, el vitalismo y la ecología en su sentido amplio. En el fondo Maffesoli hace referencia a la idea de que donde hay desorden hay vida para decir que la orientalización y las diversas manifestaciones dionisiacas que marcan la vida cotidiana posmoderna son expresión de un cambio de sensibilidad y un cambio cultural.

De allí la referencia a la lógica ecológica que permite hacer surgir el aspecto pertinente y prospectivo de la diada naturaleza-vitalismo. En efecto,

⁶⁹ G. Deleuze, op cit. p. 14

si lo barroco escapa, por el desorden, al estricto encuadramiento de la razón a priori y mecánica, remite igualmente al vitalismo que es la razón interna y orgánica de la naturaleza.

La reconsideración postmoderna de lo político

Sinergia social y saturación del mundo institucional

En la reflexión sobre el mundo contemporáneo, un punto de partida posible es intentar enumerar los enigmas que él plantea, más que descubrir su verdad. En este trabajo resulta útil, afirma Maffesoli, seguir el camino de los muchos que no dudan en analizar la sociedad desde un punto de vista estético, la perspectiva que pone el acento en las emociones comunes.

Tal perspectiva permite dar cuenta de una vida empírica que no está orientada hacia o por la búsqueda de la verdad en lo que tiene de intemporal, de único, de universal, sino que, al contrario, toma forma en un pluralismo cultural, en una multiplicidad de verdades parciales y sucesivas. Conviene integrar en el orden del pensamiento al relativismo, en los dos sentidos que se le pueden dar a ese término: el que tempera el dogmatismo, del tipo que éste sea, y el que pone en relación, quizá incluso conflictiva, a las verdades parciales.

Demasiada luz oscurece. Este aforismo pascaliano que rescata Maffesoli puede ser útil para aceptar el claroscuro inducido por el ambiente cultural y las contradicciones que le son inherentes. Este ambiente cultural y emocional es

particularmente perceptible en la implosión en cadena de los estados y los grandes imperios ideológicos. Unos y otros encuentran vías de dejar lugar a confederaciones capaces de cohesionar a las comunidades de manera más flexible. Aparece un nuevo sentimiento de pertenencia diferenciado con respecto a la noción moderna de contrato social y sus connotaciones racionalistas.

El propio individuo no es más una entidad estable, provisto de una identidad intangible y capaz de hacer su propia historia, antes de asociarse a otros individuos autónomos para hacer la Historia del mundo. Empujado por una pulsión gregaria, él es también el protagonista de un ambiente afectual que le hace participar en esos pequeños conjuntos que pueden llamarse tribus¹.

Muchos son los indicios que nacional o internacionalmente expresan ese sentimiento de pertenencia comunitaria o tribal. Regiones, villas, departamentos, hacen frente al centralismo jacobino y afirman su imaginario en torno a diferentes figuras. La reivindicación étnica, la especificidad cultural e incluso el fanatismo religioso coinciden en esa afirmación. Este hecho plantea problemas al pensamiento sociológico porque resulta muy difícil entenderlo con los conceptos de institución, estructura y de relaciones entre ellos, conceptos que fueron elaborados por tres siglos de modernidad homogeneizante. Quizá haría falta incluso pensar fuera de la Historia, ya que lo que tiende a

¹ Michel Maffesoli, *Le Temps des tribus, le declin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Grasset, Paris, 1988.

predominar es el orden de las pequeñas historias locales, de los eventos y de lo que acontece de manera más o menos efervescente en estado puro.²

Ante ese hecho, es preciso aceptar que el rey está desnudo: la política se ha agotado como tal. La disociación entre la inteligencia y la política, cara a Valéry, ha llegado a un punto de no retorno. Es esta disociación la que es necesario pensar inteligentemente. Si en el siglo XIX como eco al "Dios ha muerto" de Nietzsche respondía la forma sustitutiva de la "política como forma profana de la religión" (Marx), en nuestros días la participación del deceso concierne al Ersatz divino. La espera parusiaca del paraíso celeste o la acción concertada en vista de un mejor futuro mediante la revolución o la reforma ha quedado atrás.

Es el presente, un tanto pagano, el que se expresa hoy en una religiosidad ambiente. Este inmanentismo es el vector de la cohesión social (reliance) y nutre todas las formas menores de lo sagrado que aparecen en todas las sociedades. Para retomar una temática clásica, es la *Einfühlung*, la empatía y la fusión, la que se opone a la abstracción de un orden mecánico. Cabe recordar que el derecho se erige a partir de la costumbre, lo instituido no es nada sin el instituyente, el poder debe todo a la potencia que le sirve de apoyo.

Es este proceso el que se describe en *La transfiguration du politique*, en principio haciendo una genealogía de lo político, y mostrando la fuerza "imáginial" que lo soporta y es su doble de algún modo, es decir, un recurso al que se puede tomar en cuenta cuando lo instituido tiende a rigidizarse. Cuando

² Michel Maffesoli, *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, Paris, 1992, p.17

la abstracción racional tiende a triunfar y la sociedad se transforma en la propiedad de unos cuantos, asistimos a la implosión de lo político. De ahí se desprende una suerte de búsqueda de libertades intersticiales, e incluso una *secessio plebis* de consecuencias incalculables.

Es a partir de ese presupuesto que puede analizarse la emergencia de una cultura del sentimiento, donde predomina el ambiente, la vivacidad de las emociones comunes, y la necesaria superfluidad a partir de la cual parece estructurarse la socialidad postmoderna. Es esta cultura la que comprender la transfiguración de lo político que se delinea ante nuestros ojos. Cuando se da el caso de la saturación de una sociedad dada, las transformaciones se aceleran decisivamente. La episteme burguesa, es decir, el conjunto de representaciones y de modos de organización sociales, se derrumban por bloques enteros. Esto implica el surgimiento de un nuevo ritmo social, desenfrenado, bárbaro, donde el *staccato*, a imagen de la música dominante, no tiene mucho que ver con la armonía sinfónica que había prevalecido hasta ahora. La metáfora musical es aquí de lo más útil para captar un tiempo de contrastes que engendra síntomas de un conjunto fractal, parte del espíritu de la época.

A falta de la unidad rígida, cerrada e identificante, que es la de la institución, del Estado nación o del imperio ideológico, tal ritmo es revelador de una unicidad flexible que cohesiona en una armonía conflictual las tribus más diversas, las etnias diferentes o las confederaciones, en una constelación en la que cada una encuentra su lugar. A la imagen del barroco que produce una sinergia de elementos diferentes, incluso opuestos entre ellos, nos confrontamos

con una estructuración societal donde se ajustan, bien o mal y a posteriori, todos los elementos heterogéneos. De allí la necesidad de hacer una nueva genealogía del nosotros comunitario que está en la base de tal organicidad. Para ello es posible seguir el trazo del estar juntos antropológico, la comunidad religiosa, el origen del cuerpo político, el todo que conduce a la identificación estética que parece ser la marca de la postmodernidad. La estética en tanto que *aesthesis*, es decir, vivencia emocional común, parece ser, en efecto, la forma alternativa, o la realización acabada de la transfiguración de lo político.

Puede señalarse que cualquiera que sea el carácter de lo que se encuentra en surgimiento, la lógica societal que se instaura está ahora lo suficientemente constituida para que sea posible hablar de ella. Pueden definirse sus contornos y constatare sus grandes características. Es preciso indicar que dado el aspecto nebuloso de la constelación postmoderna, la actitud del observador social, como señala Maffesoli, debe ser de las más modestas: no puede sino proponerse un conjunto de hipótesis, que se esperan pertinentes y prospectivas. Uno es más pensado por su época que lo que uno es capaz de pensarla. Hay por tanto, subjetividad en la apreciación que puede hacerse, pero es posible fundarla en un vasto cuerpo teórico: sociología, filosofía, historia de las religiones. La reflexión, dado su carácter subjetivo se aproxima a lo que Schütz llama una "tipicalidad" que aun cuando no exprese la totalidad de la época, logra indicar una tendencia importante. De esa manera, puede esperarse participar en la elaboración de lo que Maffesoli llama un "empirismo especulativo", que tiene

como ambición elaborar una razón sensible, sabiendo tomar en cuenta los elementos más diversos del mundo social.

Maffesoli adopta una vez más la óptica formista mediante la cual propone diversas formas, es decir, marcos de análisis que tienen como propósito epifanizar lo que es y lo que adviene, sin pretender la imposición de un deber ser, cualquiera que éste sea.

El sustrato religioso de la política

La política es una forma en lo que tiene de englobante y de necesario. Esto es, como lo ha señalado Simmel, una configuración que preexiste a las existencias individuales, o, para ser más precisos, que le sirve de condición de posibilidad. La política es una instancia que en su acepción más fuerte determina la vida social: la limita y le permite existir³. Es tal vez este rasgo el que hace comprensible la permanencia de lo que La Boétie llamaba justamente la servidumbre voluntaria. No deja de ser sorprendente esa pulsión peculiar que empuja a someterse, a rendirse al otro.

En lo inmediato puede reconocerse que la constricción es la marca esencial de la política. La constricción, evidentemente, no es siempre física, sino, en la mayoría de los casos moral y simbólica. Durkheim veía un problema sociológico esencial en la investigación a través de las diferentes formas de constricción exterior y de las diferentes suertes de autoridad moral que le corresponden⁴

³ G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 1981.

⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Felix Alcan, Paris, 1937, p.22

Este es un problema esencial ya que para él la "presión social" es uno de los caracteres mayores de los fenómenos sociológicos. Existe, por tanto, una fuerza en muchos aspectos inmaterial, incluso podría decirse -para utilizar el vocabulario de Maffesoli- imaginal: funda la política, le sirve de asidero y de legitimación a todo lo largo de las historias humanas. A partir de Max Weber han aparecido numerosos análisis sobre el tema de la "dominación legítima", ya sea esta carismática, tradicional o racional. Se trata de una buena tipología que podría completarse y que tiene la ventaja de poner el acento en la dimensión subjetiva de la política.

En torno a la fuerza imaginal de la política carece de sentido hablar de la sociedad contra el Estado, ni aun plantear la existencia de la sociedad sin el Estado. Basta decir que dicha fuerza imaginal está presente en toda la vida social y se expresa de manera diferencial. Puede aceptar el "deseo dominante" de un individuo, de una casta o de una clase, puede también diluirse en el cuerpo o los pequeños cuerpos sociales y, por lo mismo, desprenderse de todos los procedimientos de delegación y representación política característicos de la modernidad. Las diferentes formas de la fuerza imaginal de la política a lo largo de la historia ameritan atención, y si se saben seguir permiten llegar al final de su recorrido laberíntico

El punto de partida de ese laberinto -constricción, hostilidad, animosidad- puede resumirse en la expresión violencia fundante. Toda agregación social, como lo ha analizado Maffesoli, comienza con ella. Lo otredad es negación y, por tanto, violencia. Allí comienza la política. Puede retomarse aquí la

definición de Julien Freund cuando dice que la política es la "instancia por excelencia del despliegue de la gestión y de la resolución de los conflictos"⁵. Lo que es cierto es que Polemos es el dominante en el destino de la naturaleza humana y que pocos dominios están exentos de su influencia. Aún más, el conflicto es, la mayoría de las veces, todo menos que racional y está casi siempre dominado por las fuerzas afectivas. Este es un hecho poco atendido por la mayor parte de los observadores sociales. Obligadamente, en lo que concierne a la lucha cotidiana que es toda la vida social, la pasión juega un papel poco despreciable. Puede decirse, de acuerdo con el análisis de Michel Maffesoli que la pasión común es como el manto freático que sustenta toda la vida social, y que le permite ser lo que ella es. Los hombres políticos más avesados son los que conciente, o de una manera instintiva, saben sacar partido de tal estado de cosas. De tal manera, la gestión de las pasiones es, ciertamente, el arte supremo de toda buena política. Pero, para poder, si no aceptar, al menos reconocer este hecho, es preciso carecer de ilusiones sobre la construcción de la sociedad, y relativizar la opción simplemente racional que ha prevalecido durante toda la modernidad.

El término construcción incorpora un aspecto simbólico presente en las civilizaciones no occidentales. En ellas se mantenía una concepción aleatoria de la vida humana y, por eso, relativizaban la importancia de la acción en el curso de la Historia. Esta sensibilidad, indica Maffesoli, se conserva en el pensamiento político de Maquiavelo. Para él la Historia es un río cuyo curso no puede

⁵ J. Freund, *Sociologie du conflit*, PUF, Paris, 1983, p. 11

modificarse. Cuando más es posible aprovechar los periodos de calma para buscar su encausamiento de manera que cuando sus aguas fluyan sea menos violento y menos temible. Insistir en el impacto relativo de la acción humana en la construcción social permite reconocer las relaciones entre el sentimiento colectivo y el simbolismo general. La comunidad es parte de un vasto conjunto del cual ella no es sino un elemento. En efecto, en el sentido más simple del término, lo propio de la pasión común es experimentar con los otros, experimentarse con los otros, lo cual se acomoda difícilmente con el racionalismo occidental. No obstante, esta experiencia común se integra bien con el aspecto global, holístico de la naturaleza compartida. Ecología contra economía.

Puede también recordarse el origen "ecológico" del poder, señalado por los historiadores y antropólogos. Así como el orden social es parte del orden cósmico, y no se entiende sino como tal, así la cosmogonía sirvió de base teórica a la realeza. La tradición egipcia, por ejemplo, es clara en este aspecto. Al mismo tiempo, ese origen ecológico del poder permite relativizarlo y resguardarse de sus efectos. Esa correspondencia con el cosmos exigía al jefe responder por el orden del todo, de las sequías y otros fenómenos naturales. Parecería que ese pensamiento mágico sobrevive a través de las eras y que incluso, contemporáneamente, se imputa a los gobiernos hechos sobre los que no tienen ninguna capacidad de intervenir. Los trabajos de Lévi Strauss aportan ejemplos en este sentido⁶. En todo caso, lo que es preciso retener es la dimensión

⁶ Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris, 1990, p.433 ss.

comunitaria de la estructuración social. El poseedor del poder cristaliza la energía interna de la comunidad, moviliza la fuerza imaginal que la constituye y asegura su buen equilibrio. Se trata de una actitud que encuentra su apogeo en el poder carismático y que se expresa incluso en la racionalidad y la funcionalidad de la burocracia.

Sobre este aspecto pueden encontrarse expresiones muy diferentes, pero el hecho de que el jefe se encuentre al servicio de la sociedad es una característica que amerita ser analizada. Es sabido que el concepto romano de ministerio da a la iglesia católica la base misma de su estructura jerárquica. También puede tomarse en consideración el origen de la idea de servicio público, cuya importancia es bien conocida a partir del siglo XIX. Sin embargo, lo que se ha analizado menos es que tal concepción se encuentra tanto en el derecho tomista más riguroso, como en las diversas tradiciones anarquistas, por ejemplo, la tradición libertaria o "espiritual" derivada de Joaquín de Fiore. De los utopistas medievales, como Tomás Moro, a Marx es larga la lista de autores influenciados por el joaquinismo.

En esta perspectiva, salida del derecho romano, la autoridad es un servicio. Tanto en Tomás de Aquino como en Joaquín de Fiore se encuentra presente, aunque con acentos diferentes, la idea de que se está en el derecho de hacer uso de la "libertad cristiana" de sublevarse si la autoridad no asume ese papel ⁷. De tal concepción se deriva el hecho de que en el origen del poder político está la necesidad de asegurar una protección, de permitir el buen funcionamiento y el

⁷ Cfr. H. Lubac, *La postérité spirituelle de Joachin de Fiore*, Aubier, Paris, 1987.

regular crecimiento social. La sumisión no es sino el correlato de la protección. La función esencial del jefe es asegurar el equilibrio y de lograrlo garantiza la pasividad de la masa que, según el tipo de régimen, se estimula o se teme. A la base de esa pasividad, se encuentra el hecho de que se cede a otros el cuidado de asegurar la tranquilidad del conjunto. Por supuesto, esta delegación toma formas muy diferentes, de la democracia activa a la tiranía totalitaria, pasando por la aceptación tácita que es la abstención. La naturaleza del hecho es, sin embargo, idéntica: el que responde por los otros tiende a demandar o a imponer la servidumbre.

Para retomar la expresión de de La Boétie, es preciso tomar en cuenta que se trata de una "servidumbre voluntaria". Es decir, que la constricción moral o la protección impuestas por el jefe, la pasión común utilizada, todo es causa y efecto de la fuerza imaginal necesaria a toda vida en sociedad. En términos más clásicos: no hay política sin religión. Religión en su sentido más estricto: lo que religa a las personas que comparten un conjunto de presupuestos comunes. Puede expresarse esta cuestión de diversas maneras, así lo "divino social" en Durkheim, o aún "la política como forma profana de la religión" en Marx. Lo que resulta cierto es que toda la vida social reposa sobre una necesidad fatal, la de liberarse de uno mismo y someterse a los otros. Por supuesto esa liberación requiere de una legitimación del gran otro que asume figuras múltiples: Estado, Partido, Progreso, Ciencia, Moral, Servicio, etc., una larga lista de sustitutos o modulaciones de la idea de Dios.

Una expresión de Talleyrand, gran conocedor de la cosa política y a quien Maffesoli presta particular atención resulta esclarecedora: "no existe imperio que no se funde en lo maravilloso". Ciertamente, lo sagrado ocupa un lugar no despreciable en la estructura política. Fustel de Coulanges lo indica bien cuando plantea que el imperio romano no habría podido dominar y perdurar si no hubiera suscitado el sentimiento religioso de pertenencia colectiva a un imperium mundi. Ser un ciudadano romano era, desde ese punto de vista, el signo de pertenencia a la comunidad humana y civilizada. Uno de los elementos de la construcción simbólica de la realidad era justamente la multiplicación de los altares elevados a la gloria de los emperadores, que eran naturalmente adorados como divinidades. Esto no se derivaba de su individualidad, sino por el hecho de que personificaban la grandeza romana.

Maffesoli aporta otros dos ejemplos históricos: la conquista española y la edificación del imperio soviético. Los españoles lograron triunfar sobre una civilización bien estructurada porque lograron suscitar el temor religioso, sustituyendo las imágenes adoradas localmente por otras. La conquista fue, con mucho, la conquista de las almas. La edificación de la cruz sobre el Templo Mayor de Tenochtitlán fue más efectiva que la misma fuerza. También, en sus principios, el marxismo impuso su imperio sobre los espíritus haciendo la crítica teológica del cielo. No hizo sino sustituir un fanatismo por otro. Al hacerlo así, logró movilizar alrededor de una mística, de santos y mártires, a las

masas modernas. Sin embargo, al olvidar la efervescencia religiosa que había sabido suscitar dejó abierta la puerta para su rápida disolución⁸.

En cada caso, debe retenerse la necesidad de una organización en torno a una imagen común. Es en función de su fuerza de impregnación que será evaluada la perduración o no de un conjunto social. Este es, en efecto, el segundo polo del aspecto religioso de la política. Un jefe no puede suscitar la adhesión alrededor de una idea, una imagen o una emoción, sino porque el pueblo ha decidido mantener su unidad (reliance). Se trata, por supuesto, de una necesidad que no es forzosamente conciente, que se experimenta la mayoría de las veces de manera confusa, pero que no por ello es menos eficaz.

Aún cuando estos aspectos han sido poco estudiados, se encuentra la mejor teorización sobre esta reliance, en el positivismo de Durkheim quien en *Las formas elementales de la vida religiosa*, ofrece numerosos ejemplos de lo que en sus términos, "hemos dejado por debajo de nosotros mismos". Esto es particularmente evidente en las fiestas primitivas o en las dionisiacas de la antigüedad griega, pero se aplica igualmente a otros periodos históricos, como la Revolución Francesa o la San Bartolomé. Al respecto basta indicar el principio religioso. Se trata de la sorprendente pulsión que impulsa a buscar, a conjuntarse y rendirse al otro. De ahí, de acuerdo con Durkheim, la noción de efervescencia. Efervescencia que es característica de las épocas revolucionarias creativas. Extrapolando su propósito, puede decirse que justamente allí se

⁸ Cfr. George Le Bon, *Psychologie des foules*, Paris, 1975; Cruzinsky, *La guerre des images*, de Christophe Colombe a *Blade Runner*, Fayard, Paris, 1990.

encuentra el paso de lo otro a lo Otro. Allí también se establece su reversibilidad: a la vez la pérdida en el otro y la creación de lo Otro. Movimiento que es, en el fondo, el de la creación de la sociedad.

El deseo de efervescencia, particularmente perceptible en los periodos de cambio de valores, es lo que hace que una idea, una sociedad, una imagen se transforme en algo sagrado y objeto de un verdadero culto. Esto es lo que Durkheim llama la "aptitud de la sociedad para erigirse en dios o crear sus dioses". En momentos como las revoluciones, revueltas, fiestas, conmemoraciones, insurrecciones, el entusiasmo es tal que la pasión compartida no se deja contener por nada. En la exaltación general el hombre se hace otro, lo que permite entrar en un periodo en el que se institucionalizan las interacciones sociales⁹.

En un momento en el que la política parece perder todo sentido, dice Maffesoli, es importante recordar su principio para apreciar mejor sus modulaciones contemporáneas. Principio religioso que reposa en una constricción aceptada a partir del compartimiento de una idea o una pasión comunes, ésta, proyectada en un jefe carismático, o reconocida en él. Principio religioso que permite comprender la *sortie de soi* que es característica de toda vida en sociedad. Si es cierto que todo comienza en mística y termina en política. puede también acordarse la reversibilidad de esa fórmula. Al menos puede reconocerse que existe un constante vaivén entre esos términos o lo que

⁹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit p. 301-309; J. Prades, *Persistence et métamorphose du sacré*, Aubier, Paris, 1987.

designan. Vaivén que delimita el conjunto de la vida social que, de acuerdo a los momentos, acentuará la socialidad, con la connotación emocional que le corresponde, o la sociedad con sus consecuencias más racionales. Al olvidar uno u otro de esos polos, se pone en riesgo la comprensión de la unicidad, una y diversa a la vez, del hecho social en su globalidad.

La subordinación política de lo diverso

La política en su aspecto religioso asegura por una parte, por medio del liderazgo, la vinculación con el medio ambiente natural y, por la otra, garantiza, mediante el sentimiento colectivo y la emoción compartida, la cohesión necesaria a toda vida social. Pero tanto en uno como en otro caso esa política-religiosa es estructuralmente plural. Max Weber ha mostrado como el politeísmo de los valores, a la imagen del panteón griego, traduce la antinomia estructural del orden mundano. Para el tema que nos ocupa, puede recordarse que de una manera más o menos conciente, el politeísmo es una forma de limitar el poder. A la omnipotencia de un dios único, la multiplicidad de dioses introduce la idea de relatividad, de limitación mutua. En tanto que los dioses se hacen la guerra, los hombres están tranquilos.

El análisis de Deleuze sobre Leibniz y su idea de unidad armónica reposa también sobre la noción de multiplicidad. "cada mónada presenta sus acordes". El término "acordes" remite a la "relación de un estado con sus diferenciales"¹⁰. Aplicado al barroco, esta metáfora musical es perfectamente adecuada, pero es

¹⁰ G. Deleuze, El pliegue, Leibniz y el barroco, Barcelona 1990

paradigmática de una perspectiva que será menos atenta a lo unisono que a la polifonía vocal y por tanto existencial. Es igualmente esta puesta en perspectiva la que se encuentra en numerosas estructuraciones políticas en el curso de la historia. Se trata de la compartimentación del poder, el pluralismo armónico vivido por los diversos "estados" medievales era una manera de mantener la pluralidad de dioses y su complementariedad. Puede encontrarse un equilibrio idéntico en la descripción que hace Maquiavelo de Florencia en el apogeo de su grandeza. La virtud, que es ese cemento por medio del cual una sociedad se establece y se conforma no puede existir sin la armonía de los contrarios. No igualdad ni negación de diferencias, sino, más bien, "acorde" de cualidades diversas que, por la lucha, la negación o el compromiso llegan a la composición de las unas con las otras. El fresco maquiavélico de la historia de Florencia es esclarecedor porque muestra como la ciudad sabía asegurar su composición. Podría proponerse una ley sociológica sobre la armonía conflictual y su relación con la vitalidad de un conjunto dado. Cada vez que una organización social a sabido poner el acento en la diversidad, logra ser fecunda y productiva.

Por construcción, los fenómenos religiosos y políticos comportan siempre una buena dosis de elementos diversos y sobre todo heterogéneos. Es preciso tener en mente el politeísmo de valores sobre el que se erige, a contrario, el orden político marcado por la modernidad. El imaginario del politeísmo se invierte en el imaginario del totalitarismo. El fantasma de lo único triunfa sobre todas las otras fantasías. Rigidez y pobreza del monoteísmo opuesto al destino como destino trágico, imprevisible y potencialmente plural. A la tragedia sucede un

drama histórico, con etapas programadas y convenidas, drama organizado y dirigido por la clerecía política. Tragedia-drama. Se trata de una oposición en la que destaca el hecho del carácter esencialmente pagano de la tragedia, la cual de desplaza en numerosas direcciones, piensa el mundo y la existencia en términos de ciclos, todos imperfectos por construcción. De allí las innumerables versiones, o lecciones de los mitos paganos. A partir de una trama central de diseña en arabescos una multiplicidad de digresiones. De allí las antinomias de valores que son lo propio de la visión trágica de la existencia. Nada está seguro a priori, nada se sabe de una vez por todas, sino que se ajusta golpe por golpe. Lo trágico es, entonces, aleatorio y se presta mal a la previsión o a la predicción.

El drama, por el contrario, es perfectamente lineal. Expresa bien lo que puede llamarse el fantasma de la unicidad, del monoteísmo. Para Maffesoli, esta oposición tragedia-drama se encuentra ya en *La ciudad de dios*, de San Agustín. Frente a las épocas circulares del paganismo, los circuitos de tiempo que se repiten, Agustín opone el tiempo unilateral, donde nada se repite, tiempo que está fijado en su centro por la cruz de Cristo. A la repetición, y desesperación trágica que les inherente, Agustín opone la vía recta de la novitas cristiana. Todos los elementos del drama se reúnen: a la opinión desamparada y su desarrollo incoherente sucede la sana razón.

Es allí donde toma raíz la teleología de la historia, allí también se da fundamento al aspecto profano de la salud, sea esta revolucionaria o reformista. En esa perspectiva, el paraíso celeste es el fin de un camino claramente trazado y racionalmente previsible. En tanto que el aspecto circular de la mentalidad

politeísta admite el retorno o la involución, el linearismo cristiano es esencialmente evolutivo, su ley es el progreso. Ciertamente la parusia puede tomar formas diferentes, su esencia y su naturaleza son, sin embargo, una. Esta evolución necesaria e ineluctable hace naturalmente que los protagonistas de las visiones del mundo totalizantes sean empujados a transformarse en totalitarias. Debe de insistirse en ese origen religioso del totalitarismo. En todas sus formas, la protección demanda sumisión y el Gran Dios, sea del monoteísmo o de la providencia estatal, o bien de la economía liberal, es un Moloch que demanda la abdicación de la persona, cuerpo y espíritu. Esta abdicación puede llevar a la constricción física y a la privación de la libertad, puede ser también una "constricción moral" (Durkheim) con efectos incidiosos porque son anodinos y cotidianos. De allí la impresión de reuniones de autómatas en los diversos momentos de la grisura diaria. Reuniones en donde los individuos, animales políticos, han perdido su cualidad de personas. Cualidad que pueden reencontrar en los momentos de efervescencia que son los excesos deportivos, musicales o de ocio no programado. Se trata de orgías que escapan justamente a la empresa de lo político.

Domesticación de las costumbres, normalización de la existencia. Numerosos son los historiadores o antropólogos, como Michel Foucault o Norbert Elias, que han puesto el acento sobre la acepcia galopante de la vida social¹¹. Podría verse en este punto la marca y esencia, o el resumen de la modernidad. La

¹¹ Cfr. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1983 y Norbert Elias, *La civilisation des moeurs*, Calmann Levy, Paris, 1973.

racionalización analizada por Max Weber es la que desciende a los detalles de la vida cotidiana. Por tal proceso, la racionalidad, inherente a lo mundano, se transforma en racionalismo. Este racionalismo triunfante hace de la ciencia la teología del mundo moderno. Durkheim, hablando en términos elogiosos de la fundación del positivismo, no deja de subrayar que de esa manera la "sociología positiva" y las ciencias sociales en general se integran en el círculo de las ciencias naturales. De esa manera, la "vieja aspiración de la humanidad", la "unidad del saber" llega a su realización. Lo interesante en este comentario de Durkheim es la confirmación de que el hombre y las sociedades se transforman en objetos de la ciencia y pueden ser manejados como tales¹². Se trata de un análisis que da cuenta de la estrecha conexión que, durante toda la modernidad, va a establecerse entre la dirección de los hombres y la ciencia positiva. La dominación requiere de saber para legitimarse y, por supuesto, para ganar eficacia. Esta relación saber-dominación será considerada como eminentemente moral. Es, en efecto, la virtud la que está a la base de la domesticación de las pasiones sociales y el favorecimiento del trabajo. Todas estas cosas tienen su apogeo en el siglo XIX, cuyo estudio es clave para comprender la modernidad.

Para regresar al fundamento religioso del poder, debe remarcarse que es la interpretación de la vida cristiana a lo largo de los siglos XVIII y XIX, la que permite la reversibilidad entre la lógica y la moral. Este segundo término se comprende aquí en su sentido más simple: organización y gestión de las costumbres que hacen la sociedad. Todas las ideologías después del siglo XVIII

¹² E. Durkheim, *Le socialisme*, Alcan, Paris 1976, p. 148-149.

reposan sobre esa reversibilidad. En síntesis, es el "deber ser" evangélico el que va a condicionar el "tu debes" político, esto con el apoyo del sabio que elabora las leyes racionales de la coerción correlativa. La lógica jansenista y la protestante son lógicas de vigilancia. Los educadores-sabios corrigen, rectifican, "pedagogizan" los errores para el bien de una ciudad racional y, por tanto, divinamente conducida.

Todas esas actitudes reposan esencialmente a la vez sobre el deseo de perfección, y el de unidad. De una manera más o menos conciente, se trata de controlar la confusión y el desorden, de reabsorber la anarquía de la vida, de reemplazar el politeísmo de los valores por el monoteísmo del utilitarismo. De allí la imposición de una cierta lógica dialéctica que pretende sobrepasar toda la "no lógica" que inunda la vida social. Por supuesto, en esa perspectiva, no puede considerarse como lógico lo que no responde a la exhortación de lo útil y proyectivo.

Es bien sabido además, como lo marca la *Realpolitik* que todas las buenas intenciones terminan invariablemente en el infierno de la constricción. De la Inquisición en la Edad Media, a lo diversos "campos" que han marcado a los últimos decenios, se muestra el resultado de las intenciones pedagógicas. Algunos incluso han demostrado que la gestión de los campos nazis se fundaba en el vértigo de una razón paranóicamente organizativa. Se trataba de un intento de corregir los errores, las desviaciones, de superar las contradicciones, en breve, de realizar la sociedad perfecta, aun al precio de algunos sacrificios humanos. Precio que era necesario pagar para reparar las taras del pecado

original, y restaurar la humanidad en la plenitud de su condición. El paroxismo es instructivo: al querer reducir la diversidad, al exacerbar el fantasma de lo único, se olvida que la vida no se deja enclaustrar, sino que reposa esencialmente sobre el pluralismo.

Para expresar ese hecho Maffesoli propone la noción de "contradictorial"¹³. Noción que reintroduce desde un punto de vista lógico, la contradicción no superada, y no superable, en el seno de la cuestión social. Opuestamente a lo político que es la forma de lo unitario, el pensamiento contradictorial parte de que no todo puede ser incorporado a un solo esquema, que el desorden tiene su lugar, y que un exceso de regulación es potencialmente mortífero. El problema de fondo de la política como control es la desactivación de la tensión vital que hace que una comunidad dada se sienta responsable de ella misma y asegure así su propia "conservación de sí". Allí se encuentra la paradoja: como el aprendiz de brujo, al autonomizarse de la base que le sirve de soporte, al negar su diversidad, al no ver lo contradictorial en acto en la vida cotidiana, al querer ser el sustituto de dios que crea siempre de nuevo lo que nombra, la política conduce a un efecto inverso, la destrucción del estar reunidos, de la cohesión social, a la que se suponía garantizar. Heterotelia o efecto perverso. La política logra esa destrucción al dar nacimiento a la tecnoestructura o a la burocracia, para las cuales sólo existe la administración de las cosas.

¹³ Esta noción la toma de G. Durand. Cfr. Michel Maffesoli, *La connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*, Paris, 1985.

Abstracción y tribalización de la vida pública

La política se convierte en un asunto de especialistas, por lo cual la vida pública se transforma en una entidad abstracta, asunto de otros, cuestión aparte de la que no es preciso ocuparse. Las estructuraciones sociales dan, cada una a su manera, nacimiento a clases de especialistas, que subrepticamente, o por la fuerza, toman a su cargo la dirección y fuerzan a la mayoría a retirarse a la vida privada. Se trata de un proceso peligroso porque amplía de manera inquietante la distancia que de todas maneras existe entre la vida y la política, pero que con el surgimiento de los especialistas se transforma en una verdadera cesura.

La historia contemporánea aporta ejemplos claros, como en el caso de los llamados "países del Este". El mecanismo del poder es ilustrativo. Lucha de clanes apoyados en la masa mediante ideales o utopías patéticas y después, una vez en el poder, política real: el técnico y el experto suceden siempre al revolucionario. El triunfo del experto reposa sobre la negación de la pasión, del sentimiento colectivo que está siempre en el origen de las revueltas y revoluciones o simplemente en los cambios de importancia en la vida política. Esta extraña perversión de la política que se niega en tanto tal se explica de algún modo con la idea de Durkheim quien en su libro *Le Socialisme*, afirmaba que la política es la ciencia de la producción. Para él la política se reduce a la de los intereses económicos. Se encuentra aquí en viejo camino que había recorrido lo religioso para, por medio de una racionalización extrema, transfigurarse en política. Esta última a su turno se transfigura para asegurar su perennidad en administración productiva.

Esto se hace en nombre del principio de realidad. Existen momentos en que la producción es la realidad, hasta que la ley de la saturación da otra realidad a lo negado. Ciertamente, la modernidad privilegia el deseo de regularidad en la vida social. Regularidad que engendra a su turno la regularización administrativa. El origen racionalista de tal proceso se resume en la actitud hegeliana que lo justifica: sólo lo racional es real. Es a partir de tal presupuesto que van a justificarse todas las aberraciones posibles e imaginables. Maffesoli afirma que la libertad y la democracia evidentemente no triunfaron en los campos de concentración, más bien, es la lógica de estos últimos la que ha contaminado al conjunto del cuerpo social. El sistema policial se ha infiltrado en una forma sutil a todos los dominios de la existencia: sexualidad, ocio, consumo, todo sometido a la regularidad, con las mejores intenciones del mundo.

Buenas intenciones de los revolucionarios, de los reformistas, de los conservadores, todos reunidos al final en el mismo proyecto administrativo que desarrollan las estructuras estatales. En este movimiento el propio Estado se abstrae. Para Maffesoli el término Estado no puede comprenderse aún en el sentido clásico del Estado-nación como surgió a partir del siglo XVIII. Idealmente, al menos, éste se asumía como una "cosa pública" y suscitaba el entusiasmo y la movilización de los sentimientos colectivos, como un verdadero asunto de todos. De allí su aura mítica. Pero este bien colectivo se transforma en el asunto de unos cuantos, como lo expresa bien la visión kafkiana de la administración y la manipulación de los más por los menos. El estalinismo sirve de comprobación para lo anticipado por el escritor praguense.

Bajo esta visión desencantada, todas las revoluciones y movimientos se sujetan a la ley de la circulación de las élites y la afirmación del poder. Los contestatarios son, quizá, los peores conservadores: reconocen y quieren conservar la esencia del poder. El conservatismo es además el principal componente de la capa administrativa porque su interés es asegurar la privatización de la sociedad o, en otras palabras, la propiedad de esa sociedad. Es la actitud tribal la que tiende a dominar. Pueden elaborarse formas de legitimación o racionalización, pero queda, en primer lugar, el hecho de guardar para sí, para los próximos o el grupo ampliado, el monopolio del poder y su ejercicio. Las líneas generales de lo que Maffesoli llama la tribalización estructural se desarrollan en su libro *Le temps des tribus*, donde se muestra como en todos los dominios prevalece el dominio de lo tribal y particularmente en el mundo institucional. Dicho funcionamiento tribal no concierne sólo a las situaciones importantes de la vida pública, sino que entraza profundamente en todos los momentos de la vida cotidiana.

Asimismo, aunque la idea choca con el mito democrático, puede decirse que la laicización progresiva de la sociedad favorece su "privatización", es decir, su apropiación por algunos, sean estas familias, grupos u otras tribus político administrativas. La mafia como forma de organización social considerada por Maffesoli el paradigma de tal apropiación. La genealogía de lo político administrativo hace surgir su proveniencia sectaria. De la forma secta combina sus grandes características y, sobre todo, sus prácticas: cooptación, gusto por el

secreto, clientelismo, constricción física o moral, sumisión, reproducción endogámica y pretensión de poseer la verdad.

En los dos últimos siglos el jacobinismo ha sido el modelo dominante para todos los revolucionarios o reformistas sociales. Su buena voluntad no puede ser puesta en duda. Pero, al jugar el papel de educadores, al saber a priori lo que es bueno para todos, han propiciado que la masa poco a poco se desentienda de la vida política. De allí la conclusión de Maffesoli sobre la pérdida de sentido de la palabra democracia para la mayoría y su transformación, por antífrasis, en el poder de unos cuantos.

Disfunción y deconstrucción de las instituciones

Otro de los problemas que competen a la reconsideración postmoderna de la política es el de la implosión del poder. La hipótesis planteada por Maffesoli es que tal proceso deriva de un exceso de orden. Tras la estructura política, las diferencias culturales que se había creído nivelar, las diversas anomias y contradicciones que se había creído dialéctica o autoritariamente superar resurgen con fuerza en ocasión de un pretexto cualquiera, o con motivo de una reivindicación anodina. El orden da paso, entonces, a una situación dominada por el pluralismo de las expresiones sociales.

La entropía del poder puede explicarse a partir de la noción de lo contradictorio que expresa en lógica la perduración y el dinamismo del desorden introducido por el "tercero". El tercero debe entenderse de una manera metafórica: lo que introduce dudas en las certezas, desestabiliza las quietudes

aparentes y los valores sociales que se creían establecidos de una buena vez por todas. Este tercero puede ser el de la revuelta, de la insatisfacción por largo tiempo contenida y que se afirma súbitamente; puede ser también la fuerza de un sentimiento colectivo, étnico, tribal o corporativo, o, incluso, las emociones de diversos tipos (deportivo, musical, sexual), que marcan el paso de la vida cotidiana. Todo esto constituye una "carga imaginaria" que cuestiona la preeminencia de la simple gestión económico-administrativa de las cosas y al propio principio de realidad.

La concentración de poderes en una estructura única conduce a su contrario, la impotencia. Maffesoli trae a colación la idea de Pareto sobre la dialéctica que existe entre la fuerza centrípeta que conduce a la concentración y la fuerza centrífuga que, en contraparte, contraría los efectos de esa concentración. En efecto, la concentración de poder del Estado no puede ser sino racional y legislativa: funda en la razón lo que debe ser. Al mismo tiempo tiende a descuidar el plano no racional que es parte de toda colectividad. Esto ocurre hasta que los sentimientos, en principio aislados o dispersos, llegan a conjugar su presencia y constituirse en la fuerza centrífuga alternativa. Al poder centralizado se opone lo que puede llamarse la potencia difusa. La dialéctica: fuerza centrífuga/centrípeta o poder/potencia, acentúa el impacto de lo imaginario (representación, imaginario, simbólico) que el racionalismo tiende a minimizar.

Pueden extrapolarse estas ideas para mostrar que un poder central está en posibilidades de ganar los conflictos sociales. Pero, preso en la dinámica

centrípeta que es la suya, no evalúa los renacimientos corporativos, locales, municipales que reposan sobre sentimientos compartidos y que podrían optar por un orden menos definido que les favoreciera como potencia local.

Todas las grandes estructuras centralizadas tienden a pagar los costos de su deconstrucción. Esto es particularmente importante para el Estado-nación de tipo jacobino, o los imperios monopolistas a los que ha servido de modelo, por ejemplo, la extinta Unión Soviética. Las entidades que reposan sobre una abstracción se descomponen a la larga con más o menos costos y los elementos que las integraban retoman un nuevo vigor. Es así como Maffesoli explica el resurgimiento del nacionalismo, o de la etnicidad en los países del Este europeo. En esta línea de ideas se plantea que, tal vez, la nueva presencia del racismo tenga el mismo origen. La base de tales evoluciones es la pluralización de valores y a la fragmentación social implícita en ella.

Lo que puede retenerse de todo esto es que la gran marcha del progreso hacia la unidad, o la unificación no es un proceso ineluctable. La interpretación postmoderna pone el acento en los efectos que tienen un carácter "politeísta", aún cuando se advierte la posibilidad de darles la connotación de regresivos. Se trata de un repliegue del espíritu de los tiempos sobre sí mismo. En breve, hay un retorno a lo "arcaico", o un interés por lo que constituye la "arché" del presente. Este repliegue no implica una fijación estática, sino un nuevo impulso, para dinamizar las relaciones sociales estancadas. Maffesoli muestra en el libro *Au creux des apparences*, cómo esa conjunción de lo estático y lo dinámico caracteriza a la posmodernidad. Se deja de poner el acento en un solo elemento

(razón, progreso, imaginación, espacio) y en la separación entre esos diversos elementos, para favorecer la mezcla y el sincretismo y valorizar su sinergia.

En razón de esos movimientos, lo fluido, lo nebuloso y el eclecticismo son en la vida cotidiana, como en el orden del pensamiento las palabras claves del tiempo presente. Maffesoli toma como ejemplo a las matemáticas de flujo que permiten un avance espectacular de las tecnologías de punta. Comenta asimismo que tampoco es un azar el que Japón funda su progreso en saber metabolizar la tradición, lo arcaico y la naturaleza, cosas que se fundan en lo fluido y en hacer de esa metabolización algo eficiente. También en las ciencias exactas las nociones fluidas son actualmente las más productivas. Del mismo modo en los negocios se aplican enfoques flexibles, lo mismo ocurre en el campo de la publicidad, comunicación y diversos estudios sobre la imagen que están atravesadas de punto a punto por la fuerza de lo cualitativo.

El cambio socio-cultural pone de manifiesto el “enraizamiento dinámico” de toda la vida en sociedad. La insistencia sobre el pasado y el enraizamiento merecen atención como categorías que privilegian estructuralmente lo plural. La ambigüedad que estaba presente en las sociedades tradicionales tiende a revertirse sobre la escena posmoderna. Es en ese sentido, también, que esta misma ambigüedad es un índice de los más seguros que anuncian el fin de una visión social dominada por la política proyectiva, la administración planificativa y racional, la economía puramente contable y utilitaria. La ambigüedad designa, a contrario, que la vida de las sociedades está animada en profundidad por

corrientes diversas, contradictorias, opuestas, y que su reconocimiento implica consecuencias con efectos no previsibles.

Este puede ser el resultado paradójico de la actitud político-administrativa que se inscribe en el cuadro de los famosos "efectos perversos", y que testimonian la presencia de lo contradictorio en las historias humanas. Ellos son el resultado inesperado de una acción racional de punto a punto, es decir, pensada, organizada y conducida instrumentalmente¹⁴. El retorno del particularismo, del sentimiento compartido, de las pequeñas tribus en el seno de todas las instituciones que se creía poder administrar según el principio de razón pueden entenderse dentro de este conjunto de derivaciones imprevistas. Para tomar sólo un ejemplo, las "tendencias oligárquicas" al interior de los partidos políticos se debatían desde principios de siglo. Ahora es cada vez más claro que todos los partidos políticos, cualquiera que éstos sean, están divididos en mil clanes rivales, frecuentemente opuestos los unos a los otros y cada uno interesado en la promoción de su propia figura carismática. Ciertamente, los grandes objetivos políticos y los ideales siguen siendo las banderas del partido, pero sólo algunos militantes retrasados se comprometerían a luchar por esos proyectos. Lo esencial de la energía se consagra, por tanto, a la conquista del poder interno, y sólo la preocupación de perder el poder permite limitar los desgastes e impedir que el conflicto degenera en una lucha a muerte. Lo que ocurre en el partido que es

¹⁴ Sobre los efectos perversos cfr. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, PUF, Paris, 1977 y Gras, *Sociologie des ruptures*, PUF, Paris 1979, p.194.

una pequeña sociedad en la sociedad, es un buen ejemplo de un proceso que toca a todas las instituciones-

Puede considerarse que es esta fragmentación de la ideología político-administrativa y la descomposición en el seno de las instituciones que induce la causa de las rupturas sociales y políticas. En síntesis, indica Maffesoli, la explosión conduce a la implosión. Es hacia el fin de un sistema social, formado en dos siglos, el de la modernidad, que aparece una ruptura cuyo significado es el del agotamiento de las teleologías. Su carácter específico es la disfunción institucional, similar a la de las máquinas que al ser producidas, producen a la sociedad. El fantasma de la disfunción es omnipresente en todos los momentos de la vida social y política, así como en la vida cotidiana. Dicho fantasma traduce el mecanismo de la saturación, del que Sorokin y Baudrillard han hecho el elemento explicativo de la dinámica de los conjuntos culturales. Un sistema se termina por usura, por sedimentación de innumerables procesos, por rupturas internas y, sobre todo, por el hecho de que lo que anteriormente era el centro no cumple más ese papel o no se le reconoce más como capaz de jugar ese papel.

Se trata, por tanto, de una pérdida de evidencia. Cualquier hecho social se cimienta a partir de la fuerza de una idea que se puede denominar, según Maffesoli y Gilbert Durand como imaginal. Pero la saturación, que significa la pérdida de tal evidencia, no significa necesariamente que el estar reunidos sea imposible. Toma simplemente en cuenta que los elementos que componían un conjunto dado no se agregan más a la manera en que hasta entonces habían funcionado. Pero estos mismo elementos pueden entrar en una otra composición,

es decir, para acercarnos más a la etimología, van ha formar otro cuerpo. Por supuesto, a partir de una otra evidencia, que conviene captar en su estado naciente, se da impulso a un nuevo acto fundador.

El sacrificio de la política y la socialidad postmoderna

La implosión de lo político traduce un estado de la sociedad vinculado a un periodo de cambio. Maffesoli asume que esa transformación es portadora de lo mejor y de lo peor, por lo cual recomienda describir, en principio, lo que sucede, antes de hacer un juicio moral. En este sentido sigue el señalamiento de Durkheim sobre la armonía entre las instituciones humanas y el estado de los pueblos que las han establecido¹⁵. Cabe aquí señalar la correspondencia entre esta idea y lo que Maffesoli llama el conocimiento ordinario, ese saber del buen sentido popular que es fuente de desilusión para los defensores del esquema político racionalista. Sin embargo, y eso es lo que engendra desilusión, se encuentra que más allá de las diversas legitimaciones y racionalizaciones a posteriori, parecería que es la doxa, la opinión, tan frecuentemente desacreditada, la que preside la gestión de la cosa pública. Cualquiera que sea la ideología, el ideal o la teoría proclamadas, una vez en el poder, el hombre político se contenta con administrar con realismo lo que el pretende revolucionar, reformar o aún conservar. A una visión de la sociedad planificada

¹⁵ E. Durkheim, *Le socialisme*, op.cit. Sobre el conocimiento ordinario, M. Maffesoli, *El conocimiento ordinario*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

por la razón sucede una más justa apreciación de las cosas en su complejidad, su ambivalencia e incluso su ambigüedad.

Esta práctica empírica está celosamente enmascarada por el hombre político, porque es la racionalización la que le proporciona legitimidad y le garantiza beneficios. El discurso científicista de la política es para Maffesoli una manera cómoda de expropiar el patrimonio de la socialidad en beneficio de unos cuantos. Tras el conocimiento de expertos, el problema principal es que la cosa pública toma un carácter de exterioridad. Podría definirse este hecho como una alienación, que toca al conjunto de la vida social. El sexo, la palabra, el ocio y lo simbólico se transforman en cosas extrañas. Esto no simplemente porque se ingresa en el proceso mercantil del capitalismo, sino porque están administrados fuera de todo control social. La vida social en su conjunto se transforma verdaderamente en una abstracción, se autonomiza de su sustrato, es decir de una realidad que no tiene nada de perfecto, sino que es una mezcla sumamente compleja de idealismo y de terrenalidad, de generosidades y de mezquindades, de grandezas intelectuales y de obscurantismos.

La episteme tiende a separarse de la doxa, la ciencia se distingue de la opinión y progresivamente, ocurre lo mismo con el poder: política, administración y economía toman sus distancias de la opinión vivida apoyándose en los saberes especializados. Pero es sabido, y Durkheim, pese a su positivismo lo demuestra, que la separación de la ciencia y la opinión debilita a la primera¹⁶. Ocurre un proceso similar en el orden del poder al abstractizar se

¹⁶ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op.cit., p. 298.

fragiliza y se pone progresivamente fuera de juego. Deja entonces, dice Maffesoli, el lugar a los histriones y populistas, de izquierda y de derecha, ya que en materia de demagogia no existen fronteras.

Pero más allá de estas cuestiones es importante observar que en la socialidad de base, en un momento dado, ocurre también esa "salida de juego". La saturación explica este hecho porque ciertamente una vez rebasado un cierto nivel de sedimentación, la desilusión frente a lo político llega a un punto de no retorno. Es entonces cuando todos los ensayos efectuados para tratar de colmar la brecha creada entre la base social y las diversas tribus propietarias de la sociedad, son vanos. El rey está desnudo y es reconocido como tal. Sin embargo, para que la constricción política pueda funcionar, es necesario que se acepte la evidencia de su "autoridad moral" (Durkheim). Se requiere de cierta fe en la autoridad, esto puede parecer paradójico, pero cualquier imposición reposa sobre una forma de aceptación. Michel Foucault y Thomas Kuhn, cada uno a su manera (episteme, paradigma), muestran la importancia de esa evidencia en lo que concierne a las revoluciones científicas. Gilbert Durand con su noción de "cuenca semántica" hace lo mismo en lo concerniente a la filosofía o la religión. La imposición política no escapa al destino de lo que un momento dado puede parecer disuelto en la forma en la que había prevalecido hasta ahora sin problema.

Bajo esta óptica, el poder se muestra mucho más frágil de lo que pretende su discurso. Cuando un responsable político responde por los errores de su institución se repite una estructura antropológica donde el jefe sólo puede ser

tal en la medida en que siempre existe la posibilidad de ser sacrificado. Bien sea de una manera ritual en las sociedades tradicionales, o en la forma de la dimisión, la muerte del jefe sella siempre su destino. ES un destino que sobrepasa a la persona en tanto tal; la muerte sacrificial no concierne solamente al jefe, sino a la jefatura en su totalidad. En esos momentos el principio mismo del poder está en cuestión y la potencia popular retoma sus derechos. Se recuerda entonces que es de la socialidad de donde emana cualquier delegación de poder. El poder no viene de dios, sino de lo divino social. Durkheim y Mauss, entre otros, reconocen la importancia del sacrificio en la comprensión del todo social. El sacrificio es causa y efecto de los grandes trastornos sociales. Estos remobilizan la energía colectiva, y por lo mismo crean un nuevo ethos¹⁷. Al tomar conciencia de la saturación de lo político, la socialidad debe decretar una otra ética pública, para, aún de una manera inconciente, sacrificar la política. Este sacrificio puede tomar la forma de terrorismo, de fanatismos, de abstención o incluso más sutilmente de ironía. Es una búsqueda de salidas al racionalismo de la modernidad, manteniendo la exigencia ética que está a la base de toda sociedad: aprender a vivir con el otro, saliendo de sí.

En el sacrificio de la política se hace estallar los límites que el poder había elaborado para canalizar la vida social. De allí la especie de vértigo que, según Maffesoli, caracteriza actualmente al *Zeitgeist*: los valores reconocidos se desfondan, los dogmas se invierten en metafísica, las fronteras vacilan y los imperios se fraccionan. Todo lo que hasta ahora estaba firmemente asegurado

¹⁷ Cfr. Jean Baudrillard, *Simulacres et Simulations*, NRF, Paris, 1981

sigue la suerte de los colosos de pies de arcilla que, de un día a otro, se encuentran por tierra. La geopolítica, la economía y los diversos saberes establecidos continúan desarrollándose, mientras se delinea ante ellos un peculiar apocalipsis que es propio de los periodos de gestación de nuevas formas sociales. Maffesoli define esta situación como el paso del poder abstracto, mecánico y racional, a la potencia encarnada, orgánica y empática. La política acaba en mística, en lo que hace misterio, es decir, unidad de iniciados. Por tanto, no puede seguirse hablando de un cuerpo social universal orientado por reglas comunes, el del Estado-nación y sus contratos con otros Estados, sino pequeños cuerpos fragmentados, tribus, acomodándose de una manera u otra a la diversidad.

En la actualidad, numerosos ejemplos de la permanencia de lo "no racional" en nuestras sociedades son vistos como la marca de la posmodernidad. De hecho, cabe hacer notar que muchas de las visiones y utopías originadas en el joaquinismo continúan estructurando culturalmente al conjunto social. Por la vía de las leyendas y de la memoria colectiva esas ideas se capilarizan en la vida cotidiana y son las que hacen a la sociedad. Por ello adquiere una nueva importancia la atención a la mitología y los mitos. Más que la historia lineal, en desarrollo continuo y racional, son los elementos míticos los que, de manera cíclica, presiden el impulso vital de la estructuración social; con sus altas y sus bajas, sus grandezas y sus declives, la vida social se forma a partir de historias más que de una historia. Los mitos, otra manera de decir lo correspondiente a las ensoñaciones son la experiencia más fuerte del simbolismo en un conjunto

social. Este simbolismo existe antes y después de la política, la irriga en profundidad, es, de alguna manera, su manto freático. Puede también decirse que la política, la mayor parte de las veces sin reconocerlo, vive de ese conjunto de mitos fundadores de una sociedad dada.

Pero, la política, concluye Maffesoli, es una ensoñación que se ha desgastado. Algunas de sus utopías se convierten en pesadillas; los diversos "terrores" que marcan la historia después de la Revolución Francesa están allí para comprobarlo. Otros elementos imaginarios de la política se oscurecen como el burguesismo y sus preocupaciones terrenas. Es entonces cuando puede comprenderse la eferescencia más o menos violenta de lo social, como un sobresalto ecológico que vuelve a dar consistencia, a revivificar y tonificar el simbolismo fundador, recuperando el aspecto emocional, conflictivo, afectual que preside a todo el estar reunidos de las grandes colectividades humanas.

El esquema de la duplicidad social

La relatividad y limitaciones de la política se muestran no sólo en las grandes rupturas del orden público, sino, también, en formas menores de la desafección ante el poder. Estas pueden ser la abstención, la astucia, la ironía, la inversión carnavalesca y otras versiones de la resistencia colectiva al esquema político. Como en las formas eferescentes y las grandes utopías, se trata de vivir, de modo menor, una multiplicidad de pequeñas utopías intersticiales, en las que se manifiesta el instinto de conservación del grupo.

Una vez pasada la efervescencia y en periodos de distensión donde prevalece el principio de realidad política y económica se mantiene una duplicidad antropológica: la conformidad que esconde de hecho una abulia social y una irresponsabilidad creciente. Puede haber numerosas interpretaciones concernientes a ese exilio interior, lo cierto es que se presta poco al análisis debido a su presencia multiforme, cambiante y sus manifestaciones contradictorias. El ejemplo propuesto por Maffesoli para ilustrar esta actitud es, la variación en los registros electorales, mismos que no siempre muestran tendencias racionales de votación. Estas inconsecuencias pueden conducir a una interpretación en términos de resistencia o que incluya la hipótesis sobre un astuto rechazo a la sumisión. Se encuentra aquí una categoría importante que ha llamado poco la atención de los teóricos políticos, la del "doble juego".

El doble juego se expresa tanto en el ámbito oficial, como en la vida corriente. La duplicidad oficial o banal son formas "suaves" de vivir la violencia o la agresividad antropológica, de corregir la brutalidad, de ritualizar los efectos y de negociar las consecuencias. A fin de explicar este proceso Maffesoli retoma la distinción que hace Georges Bataille entre lo que es homogéneo y lo que es heterogéneo en el seno de la vida social. Lo homogéneo corresponde al aspecto profano de la realidad. Podría decirse lo que es racional y cuantificable. Bataille hace referencia al hombre estático o al hombre medio. En suma todo lo que es previsible, predecible y proyectable. En contraste, lo heterogéneo es lo que no

existe o lo que no se hace "como lo demás". Lo heterogéneo, en la visión bataillana, corresponde a lo sagrado¹⁸.

Existe, por supuesto, un balance entre esas dos dimensiones de la realidad social, o más exactamente, una combinación variable. Así como lo homogéneo caracteriza la realidad cuantificable, la heterogeneidad es sinónimo de esa extrañeza acentuada por la marginalidad, la subversión, la anomia. Estas situaciones y sus protagonistas ejercen, a la vez, una atracción y un repulsión innegables. Se les ha llamado de diversa manera: "la parte maldita" (Bataille), "el instante obscuro" (Bloch) son denominaciones poéticas, pero el error, el pecado y el desorden tienen connotaciones peyorativas. Como quiera que esto se exprese, se hace referencia a un aspecto enraizado profundamente en la realidad individual y colectiva que hace posible el doble juego como manera de vivir esa atracción-repulsión. En un mundo complejo esa tensión se acrecienta y da lugar a un proceso de "sinceridades sucesivas". Así, por ejemplo, las actitudes políticas, profesionales o simplemente existenciales, hechas a la vez de servidumbre y de profunda autonomía, de pereza y de responsabilidad real, de pasividad y de no menos evidente cretividad dan la marca de una época. Sin embargo, pese a esa heterogeneidad en acto, o quizá a causa de ella, puede observarse, en el sentido fuerte del término, una innegable coherencia general. Después de todo, la diversidad de sentimientos, de convicciones, de opiniones o de acciones envían a la lógica contradictoria del tercero, a la que se ha hecho

¹⁸ Georges Bataille, "Structure psychologique du fascisme", *Oeuvres Complètes*, Gallimard Paris, t.II p. 161

referencia líneas arriba. Al vivir a un tiempo múltiples realidades es como si se vivieran multiplicidad de vidas. Es así como la extrañeza y lo sagrado se domestican: la multiplicidad de vidas es otra manera de decir la eternidad. Una eternidad vivida en el presente.

La eternidad en su acepción contemporánea es esa vida plural, consecutiva, concurrencial y es una manera de asegurar la conservación de sí, tanto individual como colectiva. En efecto, al jugar un doble juego se asegura una identidad en relación con los diversos poderes con los que se interactúa. Al mismo tiempo, al no acordar una total confianza a ninguno de ellos en particular se evita sucumbir a la presión mortífera del monopolio. En ese sentido, la duplicidad puede entenderse como una especie de instinto vital, un residuo, que más allá de racionalizaciones o legitimaciones asegura a la vez la coherencia y la perduración. Así, bajo las diversas imposiciones socio-políticas y económicas es posible plegarse sin romperse. Pueden aceptarse las ideologías y mantener al mismo tiempo un mecanismo de restricción mental, hacer como si se aceptaran las morales establecidas, las religiones dominantes y las diversas exhortaciones sociales, manteniendo un "para sí".

La duplicidad se vincula también con toda la tradición del secreto como forma de preservación de la integridad social. Maffesoli hace mención de diversos casos en los que la disimulación es la clave que permite mantener intactas las creencias de un cierto grupo, como en la historia del Islam medieval y del judaísmo con todo el contenido criptico de la Kábala. Asimismo, destaca la conjunción entre mística y acción popular. Una y otra, para poder perdurar,

tienen necesidad del secreto, esta coincidencia se mantiene como uno de los sustratos culturales que hacen a la sociedad. La duplicidad antropológica presente los caracteres de una "centralidad subterránea" que más allá de los aspectos instituidos, oficiales y canónicos de la cosa pública, garantizan a la sociedad una seguridad indispensable. La gran masa resiste en nombre de diversas construcciones imaginales a la ideología triunfante del momento. Maffesoli toma una distinción propuesta por la lengua alemana, según la cual realidad (realität) no se deja reducir al mundo real (Wirklichkeit), sino al contrario, lo engloba.

Es esta centralidad subterránea la que funda las oposiciones entre poder-potencia, religión-religiosidad, instituido-instituyente y otras distinciones centrales. Tales oposiciones no se presentan jamás en estado puro, ni se demarcan estrictamente, pero indican tendencias innegables: de un lado la razón mecánica, del otro el desorden vital y la imaginación.. La importancia de ese peculiar funcionamiento social se constata al conocer su papel esencial en el mantenimiento de la socialidad y en la resistencia a las formas de dominación y la reapropiación relativa de la existencia.

Así, la doctrina del doble juego con su fundamento religioso y místico se aplica a múltiples dominios. No es secundario resaltar su importancia en el orden del trabajo. Los historiadores del siglo XX como E. P. Thomson han mostrado que la construcción del orden laboral burgués fue contestado siempre por un verdadero código obrero de prácticas alternativas. Esto ocurría mucho antes de la organización del movimiento sindical bajo la forma de múltiples

astucias que permitían a la nueva clase sobrevivir a la explotación brutal de la primera revolución industrial. Tomando esto como base podría hablarse de una verdadera "socialidad en negro" (socialité au noir), en el seno del trabajo oficial que cumple el mismo papel que la economía informal respecto de la economía oficial: permite un ritmo específico más próximo a los ritmos humanos y la reapropiación de espacios y momentos de existencia, a fin de salvaguardar el equilibrio físico y psicológico gravemente amenazado por el ritmo mecánico del productivismo.

Es con un sentido similar que sociólogos como Guyau o Duvignaud hablan de la anomia y de como ésta lejos de desestructurar el cuerpo social, es también un modo de confortarlo. Se entiende, por supuesto, que ese cuerpo social no es una entidad abstracta, universal, que la razón económica haya elaborado, sino, al contrario, el pequeño cuerpo particular que se crea y recrea sin cesar a través de una duplicidad compartida. Sociedad concreta y más eficaz que las estructuras establecidas para las maneras de ser, los hábitos de consumo y las visiones del mundo características de una época dada. La tesis se precisa del siguiente modo: para comprender una época, es indispensable focalizar la observación sobre lo informal y el innegable ethos que secreta.

Al lado del trabajo, el doble juego encuentra también una forma de expresión en el marco de lo lúdico. Se trata de una categoría general que cubre los juegos en sentido estricto, cuya importancia contemporánea es bien conocida, pero, también, las diversas fiestas, públicas o privadas que dan su ritmo a la vida social, el tiempo libre y la importancia acrecentada de los ocios como claves de

nuestras sociedades avanzadas. Todo esto hace posible hablar no solo de sociedad de consumo, sino más bien de sociedad de "consumación". Aquí también el doble juego es un pivote de importancia. Para aclarar este concepto es útil recordar el ejemplo paroxístico del carnaval como "consumación" de la vida. Debe hacerse notar que, en principio, el carnaval en tanto fiesta del pueblo reposa en figuras "marginales"; o por lo menos consideradas como tales. Existe así una connivencia estructural entre el hombre sin cualidades y el bandido. El carnaval es uno de los momentos en que se expresa dicha connivencia. Esta permite esos procesos de inversión que son fuentes de regeneración social. El carnaval es un modelo del género que permite al esclavo convertirse en amo y al pobre revestirse de oropeles. Se trata de un juego que relativiza los códigos sociales, pero cuyo resultado es revelar la aparente adhesión y el rechazo a la integración final en el orden del sistema.

Lo lúdico es una de las pistas más importantes para la comprensión del doble juego. Importa recuperar el tema de la muerte sacrificial del poder que de manera real o por derisión conforta a la cohesión social, afirma las características de la comunidad, particularmente en el ámbito del reconocimiento a través de imágenes comunes. La invalidación de lo lúdico como medio para entender el funcionamiento de la sociedad refleja el éxito de la astucia antropológica por excelencia: disimular o presentar como anodino el centro vital de toda agregación social.

De los argumentos precedentes puede retenerse el hecho de que lejos de dejarse manipular como se cree comunmente, la masa se determina por ella

misma. Por lo menos resulta interesante destacar que el comportamiento masivo sigue modos que no obedecen simplemente al cálculo racional y predictivo de los órganos de autoridad. Conformismo no significa conformidad. Esto es lo que no enseñan las múltiples explosiones de todo tipo que marcan la vida social. Maffesoli recuerda la imagen marxiana del viejo topo que cava sin cesar las galerías subterráneas y de esa manera hace labor de zapa a las instituciones se mantiene conforme a esta idea. Es en secreto, para escapar a la mirada del Big Brother, que la socialidad se asegura a sí misma. Dicho secreto es incluso inconciente y tiene más el carácter de un instinto vital que de una teorización preestablecida.

El problema de la "mediocracia" es al respecto sumamente ilustrativo. Los publicistas y líderes de opinión no se equivocan al reconocer que en lugar de dirigir a las masas es mejor seguirlas. Son los directores de las masas en la medida en que se adecuan a sus necesidades. La mediocracia obtiene su poder por medio de la capacidad de saber captar el espíritu de los tiempos. Esto puede interpretarse de diversas maneras y una de ellas puede ser la valorización de la fuerza débil, de la resistencia suave y otras actitudes "no activas" que no son visibles y funcionan en el esquema de la duplicidad. En este sentido, la influencia de la televisión es menos evidente de lo que parece. Lo mismo se aplica a los productores de ideas y los grandes hombres políticos. La mayor parte de las veces la masa los precede, les indica el camino en silencio, pero un silencio que no es menos eficaz puesto que los grandes políticos fundan su poder en la capacidad para escucharlo e interpretarlo.

La deserción de las masas

El desencantamiento de la política es uno de los rasgos más destacados por Maffesoli en su caracterización de los tiempos postmodernos. La actitud de las masas ante los problemas de interés público plantea grandes problemas al ideal democrático, lo que hace necesaria una comprensión del proceso y de sus efectos en la dinámica general de la sociedad.

La hipótesis sobre la que se articula una interpretación diferenciada de los ensayos dentro de la línea cientificista es plantear esa "no respuesta" a la política como una nueva forma de apartamiento de la vida social respecto a las estructuras de poder. La no participación es una fuerza específica y una actitud dinámica por medio de la cual la vida social se recentra sobre lo esencial. Podría decirse, que se afirma entre los grandes grupos un escepticismo ante lo que se considera lejano. Lo macroscópico, lo instituido, todo sobre lo que el individuo no puede actuar pasa a ser indiferente. Pero esa indiferencia abre el campo a una intensificación de las relaciones en los espacios más próximos. El fin, el sentido no se buscan más en el afuera, sea en una utopía inaccesible, sea en una racionalización de la existencia, sino, al contrario, el sentido se encuentra en el aquí y ahora, lo que obliga a poner atención en lo que concentra el interés de las colectividades.

Para apreciar en su justo valor la potencialidad de los conjuntos sociales es preciso, de acuerdo con Maffesoli, replantear la ruptura entre episteme y doxa que es el fundamento mismo del conocimiento formalizado. Después del largo

trayecto epistemológico marcado por los dogmatismos ha llegado aceptarse como un hecho la crítica del concepto mismo de lo popular, debido a que comporta una buena parte de subjetividad. Esta crítica de lo popular se vincula, de hecho, a la desconfianza continua de los intelectuales frente a lo espontáneo y el vitalismo, a todo lo que no se deja enclaustrar por las instituciones. Como último avatar de esta desconfianza, Maffesoli reconoce a la sociología inspirada por Pierre Bourdieu, para la que todas las prácticas sociales están reguladas por instancias constituidas y oficiales. Frente a esta actitud se argumenta que lo popular no es un concepto, es decir una cosa definida a priori y de una vez por todas. Es, más bien, una serie de prácticas a las que sólo puede aproximarse de manera empírica, que no pueden sino describirse fenomenológicamente y que, la mayor parte de las veces, no tienen nada de racional ni de constante, ya que su pathos es el cambio.

En términos políticos, el esquema de la pasividad popular, el esquema de la aquiescencia muestra una estrategia de gran eficacia en la medida en que disuelve lo que afirma al poder: la fascinación. La Viena de fin de siglo analizada por Musil es tomada como un buen ejemplo de lo que puede llamarse el discreto desprecio de la opresión. Sea en la tiranía donde la opresión se ejerce con violencia o en la democracia donde la opresión se ejerce con mayor sutileza, ningún régimen resiste por largo tiempo los efectos de la distancia interior inducidos por el desprecio. Tanto la sublevación contra los regimenes totalitarios, como la desafección ante la cosa pública en las democracias parten

de la distancia interior con respecto al poder. Para los regímenes democráticos éste es un grave peligro ante el cual parecen cada vez más indefensos.

Obnubilados por la acción que es, después de dos siglos, el valor cardinal de la modernidad, se presentan dificultades para apreciar e incluso designar lo que escapa a la acción. Lo no activo posee su fecundidad propia, como lo muestra el caso de la desafección ante lo político. La política en tanto que principio es acción, proyecto, supone un cuerpo de doctrinas, conciencia de la verdad y de la organización. Sin embargo, la desafección abre un campo en donde lo que parece predominar es más bien una forma de sincretismo, de eclecticismo religioso, moral, filosófico, en síntesis un pluriculturalismo que favorece el compromiso con la naturaleza (ecología) y con los otros (consenso). Tal compromiso induciría una participación moderada, e incluso inexistente con fines u objetivos lejanos, sean estos revolucionarios, reformistas o conservadores. Manteniendo la atención sobre este proceso puede decirse también que el escepticismo predominante en el mundo intelectual es ciertamente la expresión paroxística de una "apatía" social empíricamente observable. La política como espectáculo que favorece la seducción en detrimento de la convicción ocupa el lugar del racionalismo político que orientó el desarrollo social en los tiempos modernos.

Pero la aquiescencia, el consentir a todo, implica en el fondo, para Maffesoli, no consentir a nada y cita al Lévi-Strauss de *Tristes Trópicos* cuando afirma que "el consentimiento es a la vez el origen y el límite de todo poder"¹⁹. Esto

¹⁹ Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op.cit.

acontece porque, simplemente, a partir de un cierto momento favorece la indiferencia. Por un principio de concatenación, el compromiso, la aquiescencia, el quietismo frente al mundo y los otros entraña un doble juego y una indiferencia frente a la cosa pública que fue un tiempo el patrimonio de ciertos pueblos o de ciertas capas de la población, pero que ahora tiende a contaminar al conjunto de la vida social. Así como el activismo político fue el valor dominante de la modernidad, la "no acción" con una connotación estetizante tiende a convertirse en un valor universal que con expresiones muy diferentes es el emblema de la posmodernidad. Se trata menos de actuar sobre el mundo que de aceptarlo como es, según la expresión *taken for granted* aportada por Alfred Schutz²⁰.

Al dar a este término su sentido más fuerte, se trata del destino de lo político. Una astucia antropológica hace que aquello que condicionaba su nacimiento (el consentimiento) precipite su muerte. Dialéctica sutil que recuerda la del amo y el esclavo en Hegel, en la cual aquel que ha aceptado la nada y la muerte, se transforma en el todo que conquista su soberanía sobre el amo. El problema integra la temática de la desafección y su imprevisibilidad. Para los actores políticos no siempre es posible advertir la inversión ineluctable que hace que la fascinación se transforme en su opuesto. Esta ceguera no es sorprendente ya que la masa trastoca de manera inadvertida las señales de la lógica política. Así, la versatilidad del pueblo es una constante en la historia y se manifiesta en los periodos de efervescencia como traiciones, levantamientos inesperados, apatía

²⁰ cfr. A. Schutz, *Le Chercheur et le Quotidien*, PUF, Paris, 1987.

imprevisible, enfebrecimientos repentinos o identificaciones con las tribus opuestas. En periodos de calma esta imprevisibilidad se revela en las variaciones electorales. Esa versatilidad es un cuestionamiento de hecho del poder.

Tales cuestiones recuerdan el hecho de que la pasión se encuentra en la base del poder. Así se observa otra expresión del destino trágico de la política al denegar que lo irracional es un actor de la historia, con lo cual se expone a sus fuertes golpes. Los desencadenamientos, eferescencias, adhesiones a los extremismos, la fascinación que ejercen los jefes carismáticos, pueden considerarse como un retorno de lo reprimido. En su momento fundador, lo político consisten en equilibrar todos los elementos de una sociedad dada, en particular sus momentos pasionales, así como los racionales. Al focalizarse en exceso sobre los segundos, en detrimento de los primeros, el equilibrio se rompe. Este desequilibrio tiene por consecuencia la implosión de la forma política y la destrucción del orden que funda. Las revueltas y revoluciones están allí para probarlo, pero también la secesión que permite instaurar un nuevo orden de cosas que los poseedores del poder no habían previsto.

La secesión subterránea , aún cuando tiene algunas reminiscencias de la política, no considera a ésta como la vía real que es preciso recorrer necesariamente para expresarse. Las digresiones en torno a la "socialidad civil", el localismo bajo sus diversas formas, la importancia que toma la municipalización traducen no siempre con claridad el nacimiento de ese nuevo orden de cosas. Este último puede ser recuperado, en parte, por la política, pero se trata de una fuga hacia adelante que tiene escasa utilidad práctica.

Como ángulo de aproximación heurística, Maffesoli propone ligar la implosión de lo político a la saturación de la lógica de la identidad. Esta ha sido el pivote de la modernidad y se encuentra en trance de dejar el lugar a una lógica menos rigurosa, la de la identificación. Para ser más preciso, una lógica de identificaciones sucesivas, en todos los dominios. Este deslizamiento marca a la posmodernidad. Importa en este plano de la argumentación subrayar que si el sujeto señor y amo de su historia se ha debilitado como tal, lo mismo ocurre con el contrato que podía establecer con otros sujetos históricos y, por tanto, la esencia misma de la política.

Dicho contrato reposaba sobre la asociación voluntaria, racionalmente organizada de identidades fijas. Identidades sexuales, profesionales, de clase, así como ideológicas: religiosas, filosóficas, políticas. El poder se ha construido y confortado en la gestión y la regulación de tal organización. Si bien esta podía ser conflictual portaba, no obstante, la marca de la razón; razón realizada, en los momentos y en los lugares democratizados y tecnológicamente avanzados, razón potencial en los países dominados por el conflicto, la dictadura y el retraso económico social. Al pensar en el papel jugado por los hombres en tal esquema puede recurrirse a la figura del patriarcado que es parte de la tradición occidental, y que encontraría en el reino de la razón su legitimación última: clasificación, separación, identificación.

Siguiendo el proceso de la identificación, puede advertirse que una cierta desestabilización viene a cambiar ese orden estable. Para utilizar una metáfora, puede decirse que el matriarcado sucede al orden patriarcal. Debe subrayarse

que se trata de una metáfora para indicar, junto con los historiadores y antropólogos que utilizan ese término, un orden más flexible, diverso, más próximo a la vida en sus potencialidades. Se traduce así el vitalismo, la proximidad de la naturaleza que es uno de los temas de nuestro tiempo. El matriarcado es para Maffesoli el tipo ideal que permite cohesionar todos los valores alternativos al esquema racional de la modernidad. A finales del siglo XIX y a principios del XX, este tipo ideal sirvió de caballo de batalla contra los valores burgueses que estaban entonces en su apogeo²¹. Esta situación se ha acelerado actualmente como afirmación de una vida que pone el acento en lo cualitativo. La ecología abre una línea importante en este proceso, pero también la preocupación por el cuidado de sí, la atención a lo doméstico y a lo imaginario. Tiende a constituirse un orden sin instancias sobredeterminantes que lo definan a priori. Puede verse en lo cualitativo una forma ordenada, un orden interno que no es menos sólido que el orden patriarcal racional. Existe, no obstante algo de anárquico e incluso bárbaro en muchos de los rasgos de ese orden, así, por ejemplo su reinvocación a la naturaleza y la revalorización del cuerpo. En todo caso, no se concibe más el progreso, con los saqueos que lo acompañan, como la única medida del avance humano. Esto determina un nuevo orden de cosas que escapa a lo político y que requiere de una adecuada postura intelectual para aprehenderlo.

En conclusión, la fuerza "imagineal" que anima una sociedad, o más exactamente lo que puede llamarse un espacio civilizacional, no es el mismo en

²¹ Cfr. Jacques Le Rider, *Modernité viennoise et crises d'identité*, PUF, Paris, 1990.

todas las épocas. Tiene además un ciclo vital que la conduce del nacimiento a la muerte pasando por la edad madura. El espacio civilizacional presidido por lo político está saturado, aun cuando sea necesario dejar pasar un tiempo para reconocerlo, pero son numerosos los indicios que señalan su desaparición. La implosión de la política da nacimiento a otra configuración. Los elementos que emergen forman una realidad distinta al reino de la mercancía y el principio de realidad política y económica. Por tanto, afirma Maffesoli, para los observadores sociales se trata no de definir, sino, por lo menos, puntualizar la fuerza inmaterial que se encuentra aún en estado naciente y que está en trance de servir de legitimación a la socialidad posmoderna. Filósofos de la política como Georges Sorel o Carl Schmitt mostraron que el mito permite la cohesión y la movilización en situaciones excepcionales. Más que razonamientos o intereses utilitarios, son los instintos y las energías primordiales los que en ciertos momentos se movilizan sobre lo esencial, y los que determinan lo que hace la cultura de un conjunto social. Los autores citados dan a ese mito el contenido que le parece más pertinente: socialismo para uno, nacionalismo para el otro. Si la cuestión es parecida, no es el mismo caso actualmente. Parecería que un nuevo mito está en gestación, la intuición inmediata para retomar la expresión de Durkheim de una "vida generalmente buena"²², o, por lo menos, de una vida que es preciso vivir aquí y ahora y que conviene vivirla lo mejor posible. Aparece un hedonismo relativista que es necesario analizar para captar una veta del presente desarrollo social.

²² E. Durkheim, *De la division sociale du travail*, PUF, Paris, 1978, p225.

No existe en este conjunto de rasgos ningún entusiasmo por una moral activista, o por una ideología que pretenda orientar o cambiar al mundo y a la sociedad. La actitud judicativa o normativa tiene poco peso ante la corriente de fondo de un sentimiento colectivo que toma conciencia de sí mismo. Este no se encuentra más en el hacer de la acción, cualesquiera que sean sus modulaciones, sino en torno de la imagen. De allí, comprendido en su sentido más amplio, el ambiente "místico" que caracteriza a la época: se entra en comunión con los otros en torno de emblemas comunes y, por tal vía, se crea comunidad. Si se le toma menos como una nueva certeza que como una invitación a pensar, se advierte así el desarrollo de un nuevo ethos en el que la política se encuentra con una lógica subversiva.

Visión de conjunto

La propuesta de Maffesoli para una sociología de la postmodernidad puede considerarse una construcción teórica incabada y abierta. El interés que orienta la obra de este autor es precisamente descubrir vertientes de investigación apartadas de los caminos acostumbrados por la tradición científica. Por eso se da cabida a un conjunto de hipótesis que intentan ampliar la discusión sobre el carácter de la época contemporánea y el pensamiento sociológico que le corresponde.

La trayectoria de esta sociología va del estudio de la sociedad de control y una reelaboración del tema de la violencia a la integración de una perspectiva del cambio epocal marcado por la relativización de los paradigmas modernos. A diferencia de otros autores, el paso de un momento a otro no implica giros abruptos, ni rupturas en la actitud teórica asumida frente a los objetos sociales, aún cuando puede notarse el empeño por afirmar una interpretación propia mediante la reelaboración de esquemas heredados por obras tan influyentes como las de Marx, Weber o Durkheim. Es notable, por ejemplo, el apego a temáticas definidas por el cuestionamiento de las estructuras políticas y culturales de la sociedad productivista. Está también presente una continua atención a la pluralidad y politeísmo de valores que subyace a los procesos de homogeneización, así como un constante empeño por confirmar el ingreso a una nueva fase de la sociedad, a partir de los síntomas de agotamiento de la razón mecánica. Las líneas de análisis sobre el dinamismo de lo colectivo, la "centralidad subterránea" de la violencia fundante, el papel del exceso en la cohesión social, la cotidianidad como conquista del presente, el vitalismo y la comprensión estética del mundo se mantienen a lo largo de una reflexión que se enriquece al reelaborar sus ideas básicas.

Resulta además evidente la preocupación por encontrar respuesta a los problemas que plantea la preservación de la cohesión social, de la organicidad básica, y sus configuraciones históricas. De allí el empeño en esclarecer los aspectos racionales e irracionales de la politicidad. La aproximación a las estructuras totalitarias, a la práctica de la administración burocrática y a la

erosión del sistema de representación tiene como eje el reconocimiento del sustrato simbólico y mítico sobre el que se erigen las colectividades. En este sentido, entre los rasgos que permiten reconocer la afirmación de una sociedad postmoderna se encuentra el retorno de formas de relación y actitudes ante el mundo inasimilables por el esquema político racionalista. La idea de una nueva religiosidad apoyada en la propia evolución de los medios técnicos, las redes comunicativas y el sistema de objetos propios del capitalismo avanzado pone a prueba la confianza en el progreso de la secularización. El mundo a través de la visión sociológica de Maffesoli muestra no sólo el apagamiento de las esperanzas modernas en torno a una sociedad ordenada, sino la reintegración de una lógica social centrada en las identificaciones imprevisibles y la tribalización. Sobre la base del automatismo económico y la funcionalidad mínima de las instituciones políticas, prolifera un sentimiento anárquico e indiferente a las promesas de trascendencia. A diferencia de otras interpretaciones sobre la sociedad contemporánea que destacan la profundización del individualismo, para esta perspectiva la cuestión nodal es el resurgimiento de los pequeños conjuntos unidos por un ambiente afectual. Tras lo que se entiende como la pérdida de vigencia de la institución moderna del contrato social se destaca la afirmación de un difuso movimiento instituyente, revelador de la organicidad propia de las colectividades humanas.

La serie de ideas presentada en los apartados precedentes son producto de una reflexión que ha ido avanzando hasta configurar un planteamiento teórico que, pese a eludir intencionalmente la sistematización, procura dar cuenta de su

orientación epistemológica y sus elementos metódicos. Maffesoli despliega sus instrumentos de investigación y crítica en el libro *El conocimiento ordinario* al que le otorga el carácter de un "compendio de sociología comprensiva"²³. Esta obra se entiende como un repliegue en el trabajo de análisis de la sociedad contemporánea a fin de describir el método utilizado en el estudio de los diversos objetos sociales considerados característicos de la postmodernidad. De entrada, se hace referencia a la elección de un camino especulativo indiferente a los requerimientos de la sociología institucional y articulado por una preocupación metafórica que pretende preservar la riqueza y dinamismo de los procesos estudiados. La perspectiva teórica desde la que se plantea la problematización del presente se define a partir de un grupo de hipótesis generales donde se sintetiza un esquema alternativo de pensamiento sociológico.

Las hipótesis se encuentran guiadas por una lectura particular de Weber, Durkheim, Simmel y Nietzsche, de la cual surge la propuesta de rechazar la separación entre razón e imaginación de la que parte el cientificismo. De hecho, la primera de las hipótesis planteadas se integra como una crítica al dualismo entre abstracción y empatía que impide comprender las múltiples facetas de lo social. Maffesoli postula, entonces, la necesidad de componer una visión de los fenómenos que establezca un vaivén permanente entre la atención a lo instituyente y la clasificación de formas instituidas. El propósito de una sociología adecuada a la época sería, por tanto, pasar por encima de los sistemas explicativos y normativos, ya saturados, y lograr describir lo vivido evitando la

²³ Michel Maffesoli, *El conocimiento ordinario. Compendio de Sociología*, op. cit

discriminación forzada de uno u otro aspecto de los objetos sociales. Se define así una sociología comprensiva que intentaría observar el mundo social desde el interior y como una globalidad compuesta de procesos orgánicos, a la vez que de abstracciones. Tal entendimiento de la sociología asume el valor de la intuición de quien explica, lo que se acepta como un reconocimiento del romanticismo tras de una etapa dominada por las orientaciones deterministas.

Sin embargo, la recuperación de la organicidad social y natural propia de la actitud romántica no implica para Maffesoli el desplazamiento del racionalismo, sino un intento de equilibrio entre lo lógico y lo no lógico, tal y como sucede, de hecho, en las situaciones sociales. Con esta perspectiva se propone la idea de formismo, siguiendo la formulación de Simmel sobre la sociología como estudio de las formas de la vida social, lo que permite iniciar una descripción de la vida cotidiana. La hipótesis derivada de esta concepción es que la forma da coherencia a la actividad social, pero sin equipararse a la función de la estructura. La forma es contorno y representación que cubre la multiplicidad de los fenómenos sociales sin inhibir las interacciones de los elementos que constituyen la sociedad. El formismo, como método, se propone explicar una realidad social cada vez más estructurada por la imagen mediante proposiciones heurísticas que corresponden al ordenamiento de las sociedades o de los grupos. La complejidad del mundo puede ser analizada como constelaciones de imágenes o conexiones causales concretas del juego de formas. Este permite captar lo real en función de lo irreal, es decir, atender a la imagen y a su imposición en el cuerpo social. La forma es el medio ambiente de las especificidades históricas, lo

que significa contar con una invariancia menos rígida que otras categorías aplicadas para el análisis social. Se abre además un espacio para incorporar factores como la teatralidad, la duplicidad, el rito o lo trágico, modulaciones de la forma útiles para ilustrar en imágenes la constitución y movimiento de las sociedades.

La tercera hipótesis de Maffesoli parte de que se asiste en la actualidad no tanto al fin de los grandes sistemas explicativos como el marxismo, el freudismo y el positivismo, sino a su inadecuación a un tiempo en el que la heterogeneidad se impone sobre el principio de homogeneización característico de la sociedad analizada por ellos. La explicación social necesaria ha dejado de corresponder al patrón fijado por la preeminencia de lo económico para centrarse en torno a la comunicación tecnologizada. De allí se desprende la necesidad de un relativismo metodológico, base de una actitud sociológica abierta, capaz de establecer teorías locales, adecuadas a la diversidad de nuevos fenómenos y a su carácter paradójico. Dichas teorías deben permitir una "visión estereoscópica" de la complejidad de manera similar al enfoque sistémico que trata de describir un orden complejo y su interacción. Pero, a diferencia del requerimiento de coherencia de ese enfoque, se propone proceder por acercamientos concéntricos a partir del análisis de las formas, lo que establece una aprehensión indirecta de la verdad, donde toma relevancia la intuición y la especulación. El rasgo estético de tal procedimiento es aceptado como parte de una sensibilidad relativista que armoniza con el cambio de valores y descarta la idea de un saber absoluto.

La reflexión formista implica la atención a los aspectos estilísticos de la descripción sociológica en la medida en que la expresión adecuada de la complejidad de las cosas es indispensable para el conocimiento de los fenómenos sociales. Esta cuarta hipótesis intenta abrir el camino a una investigación estilística donde tienen cabida la metáfora y la analogía como medios para entrar en el medio polisémico de la trama social.

Una última hipótesis metodológica se presenta en términos de una empresa libertaria en el campo del pensamiento sociológico. El objeto es desestabilizar los saberes establecidos y especializados abriendo nuevos caminos de investigación que de adentren verdaderamente en lo desconocido. El paso necesario es superar el objetivismo y reconocer los problemas de la interacción entre el observador y su objeto de estudio. Lo específico de ese proceso es integrar la empatía con aquello que se intenta entender a fin de captar las sutilezas, matices y discontinuidades de las diversas situaciones sociales. En pocas palabras, a la perspectiva crítica sucede la afirmación. Se dice lo que es, sin ejercer juicios morales porque el investigador parte del hecho de ser un elemento del mundo expresado. El pensamiento libertario se define, entonces, como una carrera del espíritu unida a la carrera del mundo.

Este conjunto de hipótesis pone en claro que la sociología postmoderna propuesta por Maffesoli deja fuera las preocupaciones por la cientificidad de los análisis aún presente en otros autores postestructuralistas. Los planteamientos intentan romper con la "fascinación positivista" bajo la idea de que cada época tiene su sistema de investigación e interpretación del ambiente social y natural.

El positivismo encuentra su legitimidad epistemológica en el movimiento progresista de la sociedad burguesa y su énfasis en el desarrollo de la técnica y la ciencia. El sometimiento a la razón mostrado por Michel Foucault como el vínculo entre la conminación de saber y el control social es la impronta general de la época moderna y de su esquema de conocimiento. La saturación del proyecto de dominación propio de la modernidad propicia otra actitud de conocimiento, atenta a la dinámica de los valores culturales y a la pluricausalidad de los hechos sociales. La verdad se relativiza, se pone el acento en la diferencia y se asume una actitud comprensiva antes que instrumental. Para la sociología esto implica desprenderse de los modelos productivistas e individualistas a fin de observar la "ecología de las ideas", o, en otros términos, la importancia de la función ideológica como conformadora de la socialidad a partir de las representaciones. Esto conduce a reconocer la presencia de lo comunitario bajo el orden centrado en el individuo y, más allá, a un holismo de la forma o de las configuraciones sociales.

La intervención teórica de Maffesoli se ubica en el movimiento de rechazo al pensamiento metafísico al postular un nuevo inmanentismo y desconocer la pretensión de una razón universal o absoluta. En este sentido, hereda la actitud asumida por la corriente postestructuralista, lo cual incluye el cuestionamiento de los postulados del conocimiento científico. Pero la vía elegida por este autor no es ya la de quienes intentaron radicalizar la noción de estructura como medio para desprenderse del pasado humanista. Sobre el terreno abierto por la polémica en torno al discurso de la ciencia y la filosofía se afirman una serie de

propuestas de reformulación del trabajo sociológico que cuestiona el saber centrado en la abstracción. En la obra de Maffesoli se da espacio a una relectura de la sociología orientada a introducir dudas sobre sus procesos de fundamentación y a la elaboración de un enfoque que abate las fronteras disciplinarias y articula una descripción de la sociedad enteramente heterodoxa. El trabajo de deconstrucción del pensamiento sociológico está acompañado por una reintegración de elementos provenientes de diversas tradiciones, aunque domina el replanteamiento del organicismo y el rescate de los valores de la concepción romántica de la naturaleza y la sociedad.

El interés por la empatía, el sentimiento, la imaginación y lo no lógico como medio para relativizar los mecanismos de la razón y la crítica anima los análisis de la violencia, la vida cotidiana y la socialidad postmoderna: Se procura así construir una constelación teórica en la que tienen presencia elementos arcaicos, fenómenos propios de la modernidad y previsiones sobre la dinámica posible del mundo social. Bajo la perspectiva romántica, la vida es lo determinante y se impone sobre las estructuras de la racionalidad, por eso la sociología debe atender a la experiencia vivida antes que a las abstracciones. Del mismo modo, se legitima a la estética como forma de conocimiento por encima, incluso, del saber analítico. Maffesoli vuelve a traer a debate la importancia de la interioridad subjetiva, lo imaginario, la pasión y lo lúdico como factores de una "razón sensible". Al exilio del sujeto sucede un reconocimiento de la necesidad de integrar parámetros indisociables de la complejidad social. Así, en el espacio despejado por la radicalización del

estructuralismo y su crítica, se establece una sociología opuesta al esquematismo y perfilada hacia el redescubrimiento del carácter creador de los conjuntos sociales. La disolución del hombre del estructuralismo se enfrenta a través de la divinización de lo social. No obstante, esta perspectiva subsume al individuo en el movimiento de las colectividades. Son las comunidades o los grupos quienes marcan el paso a las abigarradas sociedades postmodernas. De allí no sólo el interés por el conocimiento ordinario generado en la vida cotidiana, sino por los factores de cohesión vital de las comunidades. El retorno de la subjetividad se vincula a un entendimiento de la transformación de los comportamientos sociales en términos de una reimplantación del sentido orgánico de pertenencia a una colectividad. El mundo de las tribus tiende a imponerse bajo las pesadas estructuras del Estado moderno, imponiendo un movimiento acelerado e inasible a una socialidad prácticamente desconocida.

La visión de Maffesoli sobre la contemporaneidad es expresión de algunas de las dinámicas presentes en el complejo sociocultural de fines del siglo XX. Su trabajo de descripción es a la vez un recordatorio del peso de las ideas y percepciones, opuesto a explicaciones simplistas sobre los cambios de época. En esta interpretación no cabe la duda sobre el desarrollo de una transformación de fondo en los mecanismos de legitimación de la sociedad y en las actitudes culturales vinculada al desgaste de los paradigmas modernos. El reconocimiento de un conjunto de síntomas de desapego ampliamente difundido ante al progresismo y la racionalidad instrumental se toma como base para un replanteamiento de la concepción teórica del mundo social. La propuesta es

tomar en cuenta los fenómenos de adaptación de la sociedad a la tensión impuesta por el proyecto de modernización, así como las reelaboraciones sociales de los comportamientos y valores existentes en un espacio cultural heterogéneo. Al describir la variabilidad y la pluralidad de las representaciones sociales se relativiza la presencia de las construcciones intelectuales propias de la Ilustración y se pone de relieve la pervivencia de fragmentos culturales del pasado, articulados con los productos de una mezcla de saberes y sistemas simbólicos irreductibles al esquema de la razón triunfante.

La propuesta de estudio de la pluralidad y el cambio culturales planteada por Maffesoli tiene, sin duda, la ventaja de salir al paso del reduccionismo explicativo y tratar de manera directa los problemas planteados por el eclecticismo cultural y social. No obstante, comparte el riesgo de absolutizar el rechazo a la modernidad y a la razón ilustrada con los proyectos críticos sobre los que sustenta su argumentación. Las ideas antimodernistas, románticas y el reconocimiento de los elementos irracionales como parte de la vida social fueron ya elementos de la reacción a la crisis de la modernización europea posterior a 1848. El amplio debate sobre el destino de Occidente y el carácter de la Ilustración es el punto de apoyo para esta nueva interpretación de la sociedad moderna como paso hacia otra etapa de la civilización. Sin embargo, para Maffesoli no se trata ya de confrontarse con los defensores del industrialismo y de la racionalización política, sino de mostrar la saturación de esos proyectos y la manera en como, pese a todo, la socialidad es capaz de reintegrarse. Lo correspondiente al sistema técnico-político pierde así su carácter determinante y

queda sumergido en el movimiento de una sociedad que da por hecho la existencia de esas estructuras. La sociología de Maffesoli es indiferente a las cuestiones propias de la gestión económica y política porque prima en ella la atención a la vitalidad de lo social. El cambio de enfoque hace a la vida cotidiana el principal referente de toda la actividad desplegada por las sociedades, lo que conduce a advertir el modo en que los comportamientos individuales y colectivos revierten prácticamente los imperativos sistémicos. Evidentemente, esto conlleva una hipóstasis de lo correspondiente al lazo social, en términos de un hecho espontáneo, indeterminado e imposible de prefigurar racionalmente. El afán de encontrar una salida al mundo moderno lleva a reconocer como única cualidad de las sociedades humanas el poder de agregación vital expresado en infinidad de formas, con lo que no puede evadirse un nuevo reduccionismo.

C U A T R O

ELEMENTOS DE CONTRASTE

Los desarrollos precedentes han tenido como eje la exposición de las diferentes aproximaciones a los problemas de perspectiva sobre la sociedad contemporánea en el espacio teórico del postestructuralismo y sus líneas de sucesión. La filosofía social y la sociología de la posmodernidad que esbozan tales aproximaciones tiene como elementos de articulación la crítica a la razón, a la filosofía del sujeto y la preeminencia del interés técnico-instrumental en las ciencias naturales y sociales. De este modo ha sido posible reconocer los diferentes enfoques y planteamientos de algunos de los autores más importantes dentro de una corriente intelectual identificada con posiciones de ruptura, pero en la que resulta muy difícil encontrar coincidencias plenas respecto a los aspectos clave de la época o los requerimientos actuales de la teoría. Esto es efecto de la intensa crítica que ejercen sus representantes principales no sólo contra la herencia metafísica y sus actualizaciones, sino también en el comentario de las propuestas

paralelas. La búsqueda de salidas a los esquemas de razonamiento, explicación e interpretaciones de la historia que han predominado a lo largo de la época moderna desemboca en planteamientos radicales y en cuestionamientos que no excluyen la exploración de la realidad no racional desechada por el pensamiento ilustrado. De allí surgen ensayos de una gran riqueza que abordan temas considerados estratégicos en la confrontación con las ideas filosóficas y la experiencia socio-política de la modernidad. Como pensamiento que se localiza a sí mismo en los confines de la filosofía, el postestructuralismo adopta el carácter de una revuelta teórica orientada a hacer patente el agotamiento de los paradigmas científicos y políticos derivados del proceso de ilustración. El distanciamiento que se pretende comporta grandes riesgos en el terreno de la argumentación, entre ellos la, en ocasiones, irritante indiferencia ante la necesidad de encontrar fundamentos. Tal revuelta en el espacio de la teoría contemporánea ha provocado reacciones por parte de los defensores del proyecto de la Ilustración, quienes se han visto envueltos en un debate que no puede concluir en acuerdos. La discusión ha sido amplia y marca una cesura en el entendimiento de la época sin posibilidades de cerrarse debido a las dudas que generan tanto la oposición de argumentos como la propia reconfiguración de la sociedad.

La intervención más importante en el debate en torno a la posmodernidad desde la perspectiva racionalista corresponde a Jürgen Habermas, quien ha

dedicado atención al postestructuralismo a fin de mostrar sus límites para articular una posición trascendente respecto al pensamiento moderno. Con este propósito lleva a cabo una amplia reflexión sobre las condiciones teóricas que posibilitan el desafío postestructuralista a la razón, bajo la forma de un análisis del discurso filosófico de la modernidad.¹ El hilo conductor de esa reflexión es el problema de la conciencia del tiempo propia de la modernidad y su necesidad de autocercioramiento, por lo cual se realiza una reconstrucción de las concepciones que han sido históricamente decisivas en la comprensión de la época moderna. De este modo, se localiza al núcleo de un entendimiento específico sobre las diferencias de la modernidad con respecto a otras épocas en las obras de Hegel y Weber, pensadores que aportan conceptos fundamentales respecto a las cualidades de lo moderno.

Hegel formula el concepto de modernidad de acuerdo con un contexto histórico en el que se destaca una nueva época (*neue Zeit*). La edad moderna cuyos rasgos comienzan a definirse a partir de 1500 se caracteriza por su orientación hacia el futuro, dentro de un tiempo profano en el que la cesura que representa un nuevo comienzo queda en el pasado. En sus lecciones de filosofía de la historia Hegel reflexiona sobre la posición de la época moderna en el horizonte de la historia en su conjunto. Así, el diagnóstico de la edad moderna y el análisis de las épocas pasadas guardan

¹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1989

correspondencia, toda vez que la modernidad posibilita una idea de historia como proceso unitario. El mundo moderno es entendido por Hegel como un "tiempo novísimo" cuyo inicio se repite y perpetúa en cada momento de la actualidad que produce algo nuevo. La ruptura con el pasado se reproduce como una renovación continua con lo cual la conciencia histórica de la modernidad incorpora a lo actual como momento de lo moderno, derivándose de ello conceptos de movimiento: revolución, progreso, emancipación, crisis, terminos claves de la filosofía hegeliana. El aspecto principal que destaca Habermas de esta concepción es el hecho de que la modernidad ya no quiere ni puede tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, sino que tiene que extraer su normatividad de sí misma.²

Por otra parte, Weber plantea la conexión interna entre la modernidad y el racionalismo occidental en su análisis del proceso de desencantamiento del mundo producido por el desmoronamiento de la religión y el ascenso de la cultura secularizada. Las sociedades modernas son, en la concepción weberiana, aquellas en las que las estructuras sociales están determinadas por la diferenciación entre los dos sistemas funcionalmente interrelacionados que son la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático. La institucionalización de la acción económica y la acción administrativa tiene como eje la racionalidad con acuerdo a fines, misma

² Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p.18

que arrastra a la vida cotidiana y disuelve las formas tradicionales de vida, aún cuando la modernización de estas estructuras se lleva a cabo por la generalización de valores y la universalización de las normas de acción. El tema de la modernización abierto por Weber se traduce posteriormente en una enfoque que lo reduce a los procesos acumulativos de la formación de capital, la movilización de recursos, el incremento en la productividad del trabajo y las diversas racionalizaciones políticas. Esta reducción desprende a la modernidad de sus orígenes histórico-políticos y del racionalismo occidental, de modo que sólo permite ver los procesos de racionalización como objetivaciones sociales neutralizadas.

Para Habermas, fue precisamente la investigación de los años cincuenta y sesenta sobre procesos de modernización en su acepción técnica la que creo las condiciones para el surgimiento de los conceptos sobre postmodernidad en el medio de los científicos sociales.³ Es la perspectiva de una modernización evolutivamente autonomizada la que propicia el rechazo y abandono del racionalismo occidental en que se forma la modernidad. Una vez rotas las conexiones internas entre el concepto de modernidad y la comprensión de la modernidad a partir del horizonte de la razón, los procesos de modernización pueden ser relativizados, produciéndose entonces la impresión de que las premisas de la Ilustración están muertas y sólo sus consecuencias continúan en marcha (Gehlen, Baudrillard). Esto

³ Jürgen Habermas, El discurso filosófico de la modernidad, op. cit., p.13

significaría que la modernización social limitada a las leyes funcionales de la economía, el Estado, la ciencia y la técnica se habría convertido en un sistema no influible por la cultura moderna que habría quedado agotada. El adiós a la modernidad y la hipótesis del ingreso a la posthistoria abren el espacio para tres conservadurismos coincidentes en su actitud crítica a las premisas de la época moderna.⁴ En primer lugar, Habermas identifica a quienes llama "los jóvenes conservadores" que se apropian de la experiencia fundamental de la modernidad estética, es decir, el descubrimiento de una subjetividad descentrada, liberada de las limitaciones de las actividades cognitivas y finalistas, para después ignorar el mundo moderno. Su antimodernismo remite a tiempos lejanos y arcaicos, a las fuerzas espontáneas de la imaginación, de la experiencia propia, de la afectividad y contraponen a la razón instrumental principios sólo accesibles mediante la evocación, del tipo de la voluntad de poder, la soberanía o la fuerza dionisiaca de lo poético. En segundo lugar los "viejos conservadores" cuestionan la comprensión moderna del mundo y su racionalidad por lo que proponen un retorno a posiciones anteriores a la modernidad. Por ejemplo, autores como Hans Jonas intentan fundamentar a través de la problemática ecológica una ética de la responsabilidad de carácter cosmológico.⁵

⁴ Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto inacabado", en *Ensayos Políticos*. Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 282

⁵ cfr. Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Les éditions du cerf, Paris, 1992

Paralelamente, los neoconservadores mantienen una actitud afirmativa respecto a los logros de la modernidad en sus dimensiones técnicas y económicas, pero plantean una desactivación de los contenidos problemáticos de la modernidad cultural que han llevado a una ruptura interna del proyecto moderno.⁶

En lo que interesa al postestructuralismo Habermas lo define como una forma anarquista del antimodernismo que enfrenta a la modernidad en su conjunto y reclama el fin de la Ilustración intentando sobrepasar el horizonte de la razón. Las posiciones de esa corriente desplazan las categorías del racionalismo occidental asociando la razón a la subjetividad represora y a la voluntad de dominación instrumental. Se sigue en esta actitud las ideas de Heidegger y Bataille sobre la necesidad de desenmascarar a la razón y romper con el espíritu de la modernidad. De allí se desprende una concepción que niega la posibilidad de que el mundo social moderno pueda sobrevivir al agotamiento de la modernidad cultural, planteando entonces un cambio de condición en la dinámica de la sociedad categorizada ahora como postmoderna. Las teorías de la postmodernidad derivadas de la crítica al estructuralismo y sus supuestos filosóficos pretenden sustraerse al horizonte de una época pasada y a los fundamentos conceptuales que posibilitaron su autocomprensión, principalmente la relación interna entre modernidad y racionalidad. Este es el punto que

⁶ cfr. Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987

Habermas destaca para una crítica pormenorizada, haciendo notar que las premisas del pensamiento postmoderno permanecen prisioneras de la autocomprensión moderna. La tesis básica de su argumentación es que la despedida de la modernidad del anarquismo de inspiración estética, fuente de las teorías postmodernistas, oculta su complicidad con la tradición contraria a la Ilustración.

La crítica de Habermas al pensamiento de la postmodernidad se centra en la insuficiencia de sus planteamientos respecto a la superación de la filosofía del sujeto y el abandono de la razón. En esta perspectiva, los movimientos que pertenecen al "final de la filosofía" se presentan como parte de la historia general de la filosofía derivada de la obra de Kant. Habermas piensa que la filosofía kantiana está en lo correcto al dividir la cultura superior en ciencia, moralidad y arte, división aceptada por Hegel en su interpretación de la modernidad, misma que se extiende a la necesidad de unificación para regenerar el devastado poder de la religión por medio de la razón. Esta es la idea de partida del joven Hegel que posteriormente se pierde en la filosofía hegeliana del sujeto, de la cual no escapan nunca los pensadores postmodernos. Para demostrar las inconsecuencias de la crítica a la razón se lleva a cabo un trabajo de reconstrucción de los diversos momentos teóricos que conforman el discurso filosófico de la modernidad, por medio del cual se pretenden explicar las causas y contradicciones del pensamiento contrario a la

Ilustración. Tal reconstrucción orientada críticamente parte de Hegel por ser el primero en elevar a problema filosófico el proceso de diferenciación de la modernidad respecto a los presupuestos normativos del pasado.

El problema del autocierciamiento de la modernidad, como lo define Habermas⁷, se agudiza a fines del siglo XVIII hasta el punto en que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, de hecho, como el problema fundamental de su filosofía. Ante él se presenta una modernidad carente de modelos que impone a la filosofía la tarea de aprehender su tiempo en conceptos. Hegel descubre en primer lugar como principio de la edad moderna la subjetividad y funda en él la superioridad del mundo moderno y su propensión a las crisis. Esta caracterización de la edad moderna vincula la subjetividad con la libertad y la reflexión y comporta cuatro connotaciones: individualismo, derecho de crítica, autonomía de la acción y, finalmente, filosofía idealista. El principio de subjetividad determina todas las manifestaciones de la cultura moderna, tanto la ciencia objetivante que libera al sujeto cognoscente, como los conceptos morales adecuados a la voluntad subjetiva y el arte moderno que manifiesta su esencia en el Romanticismo y su determinación por la interioridad absoluta. La filosofía de Hegel aprehende la estructura de la vida moderna en términos de encarnaciones del principio de subjetividad adelantado por el

⁷ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit., p. 28

"cogito ergo sum" de Descartes y la autoconciencia absoluta definida por Kant.

La subjetividad a la que se refiere Hegel esta formada por la estructura de la autorrelación del sujeto cognoscente que se vuelve sobre si mismo como objeto para aprehenderse a si mismo, especulativamente, al modo de la imagen en el espejo. Esta es la base de las Criticas de Kant articuladas en terminos de filosofia de la reflexión que instaura a la razón como elemento superior de justificación de todo aquello que pretenda presentarse como válido. Kant sustituye el concepto sustancial de razón de la tradición metafísica por el concepto de una razón escindida en sus momentos, cuya unidad sólo puede tener en adelante un carácter formal. Por via de critica, la razón fundamenta las posibilidades de conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética. La filosofia deslinda las esferas culturales de valor que son la ciencia, la técnica, el derecho, la moral, el arte y la critica de arte bajo puntos de vista exclusivamente formales y las legitima dentro de los limites que le son propios. Tal distinción está en la base del edificio de ideas construido por Kant que Hegel reconocerá como expresión decisiva de la modernidad. Pero la separación de las esferas culturales destacada por la filosofia kantiana ignora el problema decisivo de la estabilización normativa de la formación histórica que ha roto las ligaduras tradicionales. La cuestión que Hegel se plantea es si de la subjetividad y la estructura de la autoconciencia que le subyace pueden

obtenerse criterios que correspondan al mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él. Se define así la necesidad de construir una forma ideal interna a partir del espíritu de la modernidad que no se limite a reproducir las formas históricas de manifestación de esa misma modernidad y que no le sea impuesta desde fuera.⁸

La subjetividad no es un principio lo bastante poderoso para regenerar la cohesión religiosa en el medio de la razón. La Ilustración rompe con el mundo religioso e introduce una escisión entre fe y saber que no puede superar con sus propias fuerzas, al haber renunciado a la totalidad y la armonía. La renuncia a la totalidad es para Hegel uno de los presupuestos del filosofar contemporáneo y determina al segundo que es el concepto de Absoluto como elemento unificador de la Razón y superación del desgarramiento provocado por el principio de subjetividad. La filosofía hegeliana, indica Habermas, pretende establecer una correcta autocomprensión de la modernidad y responder a la crisis que representa el desgarramiento de la vida, por eso la crítica al idealismo subjetivo de Kant es al mismo tiempo una crítica a la modernidad, desde los fundamentos de la modernidad misma. En el desarrollo de este programa Hegel se ve atrapado en el dilema de poner en marcha una dialéctica de la Ilustración que se vuelve contra sus presupuestos. De allí la necesidad de recurrir al concepto de Absoluto que resulta ser un retroceso con respecto a las

⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 33

intuiciones del joven Hegel respecto a una filosofía de la unificación capaz de movilizar a la razón como poder reconciliador contra las diferenciaciones positivas de la modernidad. Al plantear el concepto de Absoluto como superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto, Hegel termina negando a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica a sus propios fundamentos.

En sus primeros escritos como "Espíritu del cristianismo y su destino" que cita Habermas, Hegel critica el lado autoritario de la autoconciencia frente a los desgarramientos generados por la reflexión⁹ y entiende a la subjetividad como principio de dominio. Las positividades modernas y el carácter represivo de la razón derivan de la relación de un sujeto que se torna objeto para sí mismo, los modernos interiorizan el dominio y son siervos de su propia subjetividad, por ello viven la contradicción entre el deber universal y limitada particularidad. Tal situación requiere de una razón reconciliadora que implica una ética fundada en el reconocimiento recíproco de los sujetos. La ruptura de la comunidad ética constituida intersubjetivamente pone en marcha una relación sujeto-objeto ajena a una estructura de entendimiento entre sujetos que en Hegel es una dinámica de destino. La represión que de ello resulta procede de la perturbación de un equilibrio intersubjetivo y no de la autorepresión de un sujeto que se convierte a sí mismo en objeto. Así, para Hegel la reconciliación o

⁹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit., p.43

restablecimiento de la totalidad rota no parte de la relación reflexiva del sujeto consigo mismo. Sin embargo, señala Habermas, al recurrir a la intersubjetividad de las relaciones de entendimiento Hegel no plantea un modelo de totalidad ética surgido de la propia modernidad, sino que se vale de la correspondencia entre su tiempo y el de la decadencia del helenismo. Tal es la causa de que en la primera filosofía hegeliana no se encuentre un concepto suficiente de autofundamentación de la modernidad y, también, del abandono de un posible giro del concepto de razón hacia una teoría de la comunicación intersubjetiva o razón comunicativa.

La carencia de un modelo de totalidad ética propio de la modernidad conduce a Hegel a desarrollar el concepto de Absoluto dentro de los límites de la filosofía del sujeto, es decir conforme a la relación que consigo mismo guarda el sujeto cognoscente. De este modo se piensa al todo ético como unidad de lo individual y lo universal, pues un sujeto que en el acto de conocimiento se relaciona consigo mismo, se sale a sí mismo al encuentro como un sujeto universal enfrentado al mundo como totalidad de los objetos del conocimiento posible, y, al mismo tiempo, como un yo individual que dentro de ese mundo se presenta como una entidad más entre otras muchas entidades. Lo Absoluto se piensa como subjetividad infinita que eternamente nace en la objetividad para elevarse hasta saber absoluto. Así, los momentos de lo universal y lo particular se encuentran unificados en el marco de referencia del autoconocimiento monológico, lo que determina la

desinteresa por el presente inmediato y olvida la autocrítica. La modernidad una vez traída a concepto no requiere de una confrontación con la realidad política y social, por lo que, también sólo acepta una crítica filosófica hecha en términos de la intelección alcanzada por el idealismo objetivo. Este desprendimiento de la filosofía con respecto a la realidad es criticado por los sucesores de Hegel, quienes articulan un concepto de razón más apegado a los requerimientos de una modernidad en crisis. Pero también otras corrientes de pensamiento procuran analizar la relación que existe entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad. Entre ellas destacan, por una parte, el hegelianismo de derechas que reduce la racionalidad a racionalidad con arreglo a fines y desplaza el carácter vinculante de la cultura moderna. Por la otra, lo que llama Habermas el partido de los jóvenes conservadores vinculado a Nietzsche se confronta con la modernidad sobrepasando la crítica dialéctica de la actualidad, radicalizando la conciencia moderna del tiempo y desenmascarando a la razón como racionalidad con arreglo a fines absolutizada y forma de ejercicio abstracto del poder.

Nietzsche opone una crítica radical al marco del racionalismo occidental en el que se mueven los herederos tanto del hegelianismo de izquierda como de derecha. Sus ideas son seguidas por Heidegger y por Bataille en dos diferentes vertientes, formando lo que Habermas define como el auténtico desafío para el discurso de la modernidad. La vía seguida por Nietzsche da

acceso al pensamiento de la postmodernidad, pero no conduce a una verdadera salida de la filosofía del sujeto y, por tanto, en la concepción habermasiana, constituye un desvío en el trayecto hacia un concepto de razón comunicativa.

Para Nietzsche, la situación de partida de su pensamiento es clara. Por un lado, la ilustración historicista no hace sino reforzar las escisiones características de la modernidad; la razón humanista no desarrolla ninguna fuerza sintética capaz de sustituir el poder unificante de la religión tradicional. Por el otro, la modernidad tiene cerrado el camino de vuelta a una restauración de un mundo religioso que ya es demasiado racional y carece de posibilidades de oponerse al avasallador proceso de ilustración. Para evitar caer en la trampa del pensamiento ilustrado, Nietzsche, como más tarde Adorno y Horkheimer, emprende una crítica a la modernidad en la que ésta pierde su posición de privilegio con respecto a otras épocas y pasa a ser sólo el último momento de una historia de la racionalización que se inicia con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito. Sin embargo, Nietzsche no niega la conciencia moderna del tiempo sino que la radicaliza al descartar todo retorno inmediato a los orígenes míticos y asumir el futuro como horizonte de un despertar del mito. Se rompe así con el pensamiento teleológico que se caracteriza por contrastar origen y meta, para asumir una actitud utópica apoyada en la experiencia estética moderna, toda vez que se reserva al arte la capacidad de integración y

apertura al mito. Nietzsche sigue al romanticismo en el programa de una nueva mitología del arte que sustituiría a la filosofía y en las esperanzas de redención vinculadas al culto a Dionisos. Pero su descripción de lo dionisiaco como exacerbación de la subjetividad hasta el olvido de sí, engarza con una idea radicalizada del arte contemporáneo que destaca el descentramiento de la subjetividad y su liberación con respecto a las convenciones cotidianas de la percepción y de la acción. El sujeto que se pierde en la experiencia estética se sume en el instante y se abre al mundo de lo imprevisible formado por las apariencias. La experiencia estética es la realidad dionisiaca aislada del mundo del conocimiento teórico y de la acción moral a la que se llega al precio del éxtasis, es decir de la pérdida de los límites individuales y la fusión con la naturaleza.

El principio dionisiaco pone las bases de una nueva mitología y de un tipo de redención que suprime todas las mediaciones. Nietzsche da además un giro crucial a esa mitología al implicar un abandono de la modernidad que ha sido vaciada por su propio nihilismo. Se renuncia entonces por primera vez al contenido emancipatorio de la Ilustración y la razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con la irracionalidad. La vía para escapar de la modernidad que ofrece la filosofía nietzscheana es la ruptura del principio de individuación que se apoya en la liberación de la subjetividad descentrada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, es decir de todos los imperativos de

lo útil y de la moral. Esta posición es avalada por el arte de la modernidad (Mallarmé) como ámbito radicalmente diferenciado con respecto a la razón teórica y la razón práctica y transfigurado en irracionalidad expresada en términos metafísicos.¹¹ Para Nietzsche, el mundo sólo puede justificarse como fenómeno estético, en la medida en que tras el arte se oculta la vida. El espíritu creador es el que proyecta un mundo donde el placer y el dolor conforman un tejido hecho de simulaciones e interpretaciones a las que no subyace ninguna intención. La potencia creadora de sentido y la sensibilidad constituyen el núcleo estético de la voluntad de poder, que es al tiempo voluntad de apariencia, de máscara y superficie. Así, el arte puede considerarse como la genuina actividad metafísica del hombre, porque la vida misma descansa en la apariencia.¹² La reducción del conjunto cultural a lo estético hace posible una "metafísica de artistas" que se sustenta en una teoría pragmatista del conocimiento y de una historia natural de la moral que reducen la distinción entre verdadero y falso, bueno y malo a preferencias por lo útil para la vida y lo superior. En este análisis, tras las pretensiones de validez en apariencia universales se encuentran pretensiones transubjetivas de poder inherentes a las estimaciones valorativas.¹³

¹¹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 122

¹² cfr. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985

¹³ Jürgen Habermas, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 44

La teoría de la voluntad de poder permite a Nietzsche argumentar las causas de la dominación nihilista de la razón centrada en el sujeto y concebirla como una perversión de la propia voluntad de poder. A esta perversión se opone la metafísica del principio dionisíaco y su poder de redención como parte de una teoría de la modernidad que en su crítica a la razón se sitúa fuera de su horizonte. Los criterios de juicio estético que alientan a la concepción dionisiaca del mundo provienen de la modernidad artística, pero no cuentan con una legitimidad propia debido a que se remiten en el pensamiento nietzscheano al mundo arcaico, a fin de diferenciarlos con respecto a lo que Habermas llama el plexo de las categorías de la modernidad. De esta manera lo estético queda mistificado como lo otro de la razón y permite orientar una crítica ideológica total a la racionalidad que acaba atacando sus propios fundamentos. La crítica a la razón al volverse total se torna autorreferencial, lo que lleva a Nietzsche a oscilar entre dos estrategias: elaborar una consideración artística del mundo practicada con medios científicos, pero con actitud antimetafísica, lo que implicaría presuponer la validez de la filosofía al servicio de la voluntad de poder; o afirmar la posibilidad de una crítica a la metafísica que no se considere a sí misma como filosofía. Habermas plantea que las estrategias de crítica a la modernidad pensadas por Nietzsche han sido proseguidas por sus seguidores. La ciencia escéptica que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos trata de desenmascarar la voluntad de poder y el

surgimiento de la razón centrada en el sujeto tiene sus continuadores en Bataille, Lacan y Foucault. La crítica de la metafísica que se abre hacia un saber especial y que persigue el nacimiento de la filosofía del sujeto hasta sus raíces tiene sus sucesores en Heidegger y Derrida.¹⁴

Heidegger sigue el camino abierto por Nietzsche de una crítica ideológica totalizada mediante una destrucción de la metafísica occidental, planteada como crítica inmanente. Para ello desplaza el acontecer dionisiaco de la mitología renovada en términos estéticos a la filosofía, colocando a ésta en el sitio que en Nietzsche ocupa el arte. A partir de este movimiento se hace posible interpretar el ascenso y superación del nihilismo como principio y fin de la metafísica, con lo cual el acontecer dionisiaco, al que Nietzsche había confiado la superación del nihilismo, se transfigura en una crítica a la metafísica. Ahora es el Ser el que se ha retraído del ente y el que anuncia su indefinida llegada. Corresponde al pensamiento seguir el trayecto del olvido del Ser y preguntar por los orígenes de la metafísica, trascendiéndola dentro de sus límites. Este pensamiento ya no comparte la confianza en sí misma de una razón autonomizada, de allí que el trabajo de destrucción de la metafísica sirva a la constitución de una nueva heteronomía. La crítica a la metafísica que lleva a cabo Heidegger tiene por objeto superar a la subjetividad y atender el advenimiento del Ser como un destino, lo que implica un cambio de actitud respecto a la razón, dejando atrás su

¹⁴ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 125

autonomía para preparar la entrega del Ser en la que queda resuelta la oposición entre autonomía y heteronomía.

Bataille sigue una dirección distinta en la crítica a la razón también inspirada en Nietzsche. Su interés por las experiencias descentradas en las que la subjetividad se aliena de sí misma, como los actos de sacrificio religioso y el erotismo que dejan sitio a una continuidad del Ser¹⁵, desemboca en la búsqueda de un poder originario que remedie las rupturas entre racionalidad y lo otro de la razón. La investigación que lleva a cabo Bataille sobre los fenómenos de transgresión de los límites de la subjetividad, incluida la estética del horror, coincide con las pretensiones de los surrealistas sobre la conmoción de la conciencia por medio del arte. Esos estudios de carácter antropológico son el punto de partida para una teoría de la soberanía que se ocupa de la expulsión de lo heterogéneo por la racionalidad moderna y del papel subversivo de los elementos heterogéneos repudiados. La búsqueda de un derecho de lo sagrado se desarrolla de acuerdo con el análisis científico, hecho que diferencia el pensamiento de Bataille del rechazo planteado por Nietzsche y Heidegger con respecto a la ciencia y sus capacidades cognoscitivas. Otra diferencia importante es también la posibilidad considerada por Bataille de una experiencia estética genuina de la que extrae su concepto de lo santo. Pese a ello, Habermas encuentra similitudes estructurales entre el pensamiento de Heidegger y el

¹⁵ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 25 ss

de Bataille, porque ambos quieren realizar una crítica radical a la razón, llegando a atacar las propias raíces de la crítica.¹⁶

Tanto Heidegger como Bataille reconocen a la razón centrada en el sujeto el objeto primordial de crítica, aún cuando elijan diferentes versiones, el pensamiento objetivante de las ciencias para el primero y la racionalización económica y burocrática para el segundo. Del mismo modo, mientras Heidegger estudia los conceptos ontológicos básicos de la filosofía de la conciencia para poner al descubierto la voluntad de control técnico, Bataille da cuenta de como los imperativos económicos de la sociedad moderna impide el gasto improductivo y el derroche de la riqueza acumulada.¹⁷ Se trata, entonces, de una crítica que abandona el espacio de la ilustración para articularse con las contrafuerzas de la razón ya sea el Ser o la soberanía. De allí que Heidegger y Bataille opten por rodear la historia de la modernidad para remontarse a los orígenes arcaicos y reencontrar a lo dionisiaco, bien en el pensamiento de los presocráticos o en los estados de excitación generados por los rituales y actos sagrados del sacrificio. Los conceptos de Ser y soberanía están pensados para resistir a toda tentativa de incorporación a la razón. El Ser es definido como aquello que se ha retirado de la totalidad del ente pensada en términos objetuales. La soberanía como lo que se ha excluido del mundo de lo útil y de lo susceptible al cálculo.

¹⁶ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 131

¹⁷ Georges Bataille, "La noción de consumo" en *La parte maldita*, Edhasa, Barcelona, 1974, p. 25 ss

Ambos conceptos remiten a poderes del origen inaccesibles en lo inmediato debido a la preeminencia de la razón y su control al que sólo puede escaparse mediante la dejación de sí o la transgresión de los límites del sujeto. En estos desarrollos críticos la razón y su opuesto no apuntan hacia una superación dialéctica, sino que su relación es de exclusión recíproca y se hace entonces imposible a la reflexión y a la subjetividad acercarse a las fuerzas metahistóricas y de carácter cósmico-natural que son su contrario. Estas interpretaciones son, de acuerdo con lo planteado por Habermas en su reconstrucción del pensamiento filosófico de la modernidad, las que inspiran a las tentativas posteriores de crítica a la razón. Sin embargo, los postmodernos al continuar los caminos seguidos por Heidegger y Bataille encallan también en las márgenes de la filosofía del sujeto, pues ni el giro ontológico entendido como historia del Ser, ni el intento de inversión de la modernidad por medio de la exacerbación estética (o mística) de la subjetividad escapan al dilema de Nietzsche: satisfacer la exigencia de objetividad científica y cumplir a un mismo tiempo un programa de crítica total y autorreferencial de la razón que desvirtúa a los enunciados científicos.

La crítica de Habermas al postestructuralismo tiene como blancos principales los trabajos de Derrida sobre el fonocentrismo y la teoría del poder de Foucault porque en ellos encuentra las huellas del discurso antimoderno articulado por el fundamentalismo heideggeriano y la

subversión del racionalismo intentada por Bataille. El análisis del pensamiento de Derrida está vinculado a la recepción de la filosofía de Heidegger en Francia en un momento en el que las resonancias del movimiento de 1968 amplían el espacio para temas como la crítica al antropocentrismo y el fin de la metafísica. Derrida, afirma Habermas¹⁸, se suma a la empresa de la autosuperación de la metafísica aunque de manera crítica tornando lo que en Heidegger era destrucción en deconstrucción. Así, vuelve a tomar los motivos de un más allá de la clausura y de la historia del Ser bajo un nuevo enfoque depurado de los residuos onto-teológicos que impregnan la concepción heideggeriana de un destino del Ser sustraído a toda prueba y acreditación.

La salida a una ontología convertida en mística la encuentra Derrida en el estructuralismo. El lenguaje que para Heidegger es el medio en que tiene lugar la historia del Ser constituye el punto de partida de una crítica a la metafísica apoyada en la lingüística estructural. De este modo Derrida puede efectuar el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje estableciendo a la Gramatología como campo de investigación para un análisis que no podía llevarse a cabo en el nivel de la historia del Ser. La ciencia de la escritura que interesa a Derrida es, como se ha indicado al principio de este trabajo, un contraataque a la fonética estructuralista que sirve de elemento heurístico para mostrar el origen común de la escritura

¹⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p 198

fonética y el pensamiento metafísico. El objeto de la Gramatología es explicar por qué lo esencial del lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de la escritura y no conforme al modelo del habla, cuando que el logos fundador de la racionalidad y de la metafísica occidental es siempre inmanente a la palabra hablada. Derrida se propone, entonces, criticar el logocentrismo de Occidente en su forma de fonocentrismo. El giro hacia la Gramatología parte de la metáfora del libro de la naturaleza o libro del mundo que remite a un libro de Dios, nunca por entero legible, y cuyo texto original se ha perdido. Aunque para Derrida esa metáfora puede ser radicalizada como la ausencia de la escritura divina y la pérdida de la certeza teológica que conlleva, lo cual determina la estética y la crítica modernas, hecho que se refleja en la autocomprensión de la modernidad. La ausencia y obsesión por el signo divino caracteriza a una modernidad concentrada en la búsqueda de las huellas de una escritura que ya no ofrece una totalidad de sentido. El signo escrito es, sin embargo, lo único que sobrevive de un espíritu que ha huido y lo que permite la interpretación.

Habermas subraya que el programa de una ciencia de la escritura con pretensiones de crítica a la metafísica se nutre de fuentes religiosas, en particular de la comprensión judía de la tradición mediada por la hermenéutica.¹⁹ Derrida se propone, sin embargo, evitar el pensamiento teológico y toda idea de un Ente supremo por lo que, al igual que

¹⁹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit., p.201

Heidegger, ve constituida a la modernidad por fenómenos de privación que no pueden entenderse dentro del horizonte de la historia de la razón y de la revelación divina. La escritura es un modelo de entendimiento que despoja de su aura al acontecer de la verdad y al Ser supremo por su independencia del espíritu del autor, del contexto de emergencia, del destinatario y del objeto de que se habla. El texto es autónomo frente a los contextos vivos y extingue las referencias concretas a sujetos particulares y situaciones determinadas, manteniendo, no obstante, su legibilidad. Esta idea es una variación de la dependencia del habla viva respecto a las estructuras del lenguaje, por lo cual la Gramatología puede entenderse como una radicalización del presupuesto básico del estructuralismo. La Gramatología, afirma Habermas, permite a Derrida llevar a cabo una crítica de la metafísica que es una versión de la historia del Ser y que tampoco escapa a las coacciones de la filosofía del sujeto y a la aporía de un acontecer de verdad vaciado de toda validez veritativa.

El intento de ruptura de Derrida con la filosofía del sujeto adopta la forma de una crítica a la concepción del significado en Husserl basada en la distinción entre el signo que expresa un significado lingüístico y la señal que evoca en la conciencia un estado de cosas. El signo tiene una estructura genuinamente lingüística porque establece una conexión ideal con el objeto, mientras que la señal carece de la independencia que caracteriza a la expresión lingüística. La teoría del significado de Husserl, plantea la

tesis de que las expresiones lingüísticas aparecen en la conciencia con carácter puramente ideal, pero al servir al fin pragmático de la comunicación quedan entrelazadas con señales. Se considera entonces que frente a la intersubjetividad del entendimiento generado lingüísticamente, lo originario es la subjetividad de los actos otorgadores de sentido. Las expresiones como tales pertenecen a la vida interna de la conciencia y sólo se vinculan a señales de comunicación a posteriori. Con ello el sustrato físico del signo queda devaluado frente al significado de la expresión lingüística y prácticamente anulado en su existencia. Tal es el modelo del monólogo interno en el que el sustrato signico del significado se volatiliza y lo que prima es el sentido. El siguiente paso de Husserl según la exposición que hace Habermas es establecer la identidad del signo a partir de las reglas de uso de los signos lo que presupone una conexión interna entre la identidad de los significados y la validez intersubjetiva de las reglas que los constituyen. Los signos junto con su significado originario poseen también un significado de juego. Sin embargo, no existe un nexo necesario entre las unidades ideales que fácticamente juegan el papel de significados y los signos a que están ligadas lo que permite distinguir entre significados "en sí" y los significados "expresados". La crítica de Derrida parte del inextricable entrelazamiento de lo inteligible con el sustrato signico de su expresión e incluso el primado del signo sobre el significado, por esta vía se impide la idealización del significado y la interiorización desmaterializada

de la expresión lingüística. Habermas hace notar que, sin embargo, las objeciones de Derrida no se orientan contra las premisas de la filosofía de la conciencia de las que parte Husserl y que hacen imposible identificar el lenguaje como un "reino intermedio" intersubjetivamente constituido y asentado tanto en lo trascendental como en lo empírico. Derrida no sigue el camino de una filosofía del lenguaje articulada en torno a la identidad de los significados de la praxis intersubjetiva y separada de la filosofía de la conciencia. Su crítica a la idealización y preeminencia del significado se sitúa en el mismo ámbito de la filosofía del sujeto en el que desarrolla Husserl sus concepciones sobre la expresión lingüística.²⁰

Bajo esa perspectiva se desarrolla una consideración del concepto de verdad como evidencia planteado por Husserl al que Derrida critica su limitación al plano cognitivo. Para demostrar la existencia de significados existentes "en sí" Husserl recurre a una intuición en que tales esencias se muestran por sí solas y llegan a darse como fenómenos puros. La intuición cumple una intención de significado y se relaciona con el acto que da cumplimiento a ese significado como la representación de un objeto. Derrida afirma que en esa concepción el lenguaje queda reducido a las funciones de conocimiento y el habla a las constataciones de hechos, con lo cual se desplaza la función de comunicación y entendimiento. Este es para Derrida un síntoma tanto del logocentrismo que caracteriza a la metafísica,

²⁰ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit. P. 209

como de la extensión sin límites de la razón objetiva. Desde este punto de vista, en el concepto husserliano de verdad como evidencia pervive una metafísica que obliga a pensar el ser como presencia o representación. En la idea de identidad de una vivencia, certificada por la presencia, se revela el núcleo metafísico de la fenomenología dado que hace desaparecer la diferencia temporal y la alteridad. Se pierde así la estructura de la repetición sin la que no es posible diferenciar y representar. La objeción central de Derrida a Husserl es no haber podido sobreparar la idea básica de la metafísica occidental de que la idealidad del significado idéntico a sí mismo sólo está garantizada por la presencia inmediata e intuitivamente accesible para la subjetividad. Esto le impidió ver que en la presencia aparentemente absoluta se abre la diferencia temporal y la alteridad que Derrida caracteriza como diferencia pasiva y diferimiento (*différance*).

A toda percepción, plantea Derrida, le subyace una estructura de repetición de la que depende la fuerza simbolizante o función representativa del signo. Sólo la expresión vinculada a la exterioridad material del signo, el significante, temporaliza o marca la diferencia entre ella y lo que representa, el significado, así como entre la esfera de los significados lingüísticos y la conciencia del hablante y del oyente. La posibilidad de representar algo depende de la expresión y el significado tomados conjuntamente y esta representación simbólica la entiende Derrida como un proceso de diferimiento o temporización que caracteriza al

lenguaje y permite la representación. El desplazamiento de la materialidad del signo lingüístico por parte de Husserl se explica por el primado de la forma fónica sobre la forma escrita propio de la tradición occidental. En este sentido el fonocentrismo y el logocentrismo se encuentran estrechamente vinculados porque la palabra es vivida como unidad elemental e indivisible del significado y de la voz. El fonocentrismo es además la base, según Derrida, del privilegio que goza la presencia en la metafísica y el elemento que impide el reconocimiento de la función representativa del signo. Por ello se propone abandonar la explicación del carácter signico de la expresión lingüística desde el horizonte del oírse hablar y tomar la escritura como punto de partida del análisis.

La ventaja de la escritura sobre la expresión hablada es su permanencia y capacidad para posibilitar la descifrabilidad del texto incluso en ausencia del sujeto. Así, en la perspectiva de la escritura puede criticarse el pensamiento del Ser como presencia y, particularmente, el intuicionismo fenomenológico que parte de la idea de la autoafección por la propia voz. A esta metafísica que inhibe la diferencia originaria Derrida opone la idea de *différance* o el sentido de aplazamiento, temporización y espaciamento diferenciador.²¹ Con la ayuda de este concepto se pretende neutralizar la tentativa de Husserl de fundamentar la existencia de significados "en sí" sin elementos empíricos y cancelar las idealizaciones de las que parte la

²¹ Jacques Derrida, *Ecriture et Différance*, op.cit p.41

subjetividad entendida como saber y dominio. Al demostrar la ineliminable diferencia en el centro mismo de la vivencia presente se cuestiona la acción determinante del sujeto y se hace posible pensar la estructura de remisiones que caracteriza a la representación o sustitución de una cosa por otra como un texto escrito, independiente de los sujetos hablantes y oyentes. El concepto de escritura en Derrida remite a la idea de un signo originario que antecede a toda fijación posterior de formas fónicas; una protoescritura que posibilita las diferenciaciones entre lo inteligible de los significados y lo empírico que se torna fenómeno dentro del horizonte de lo inteligible. Desde este punto de vista, lo inteligible diferenciado de lo sensible, la conciencia diferenciada del mundo, aparece a la vez como lo sensible diferido. Del mismo modo, el concepto distinto de la intuición aparece como intuición diferida y la cultura distinta de la naturaleza, como naturaleza diferida o aplazada. Es así como la fuerza trascendental originaria pasa de la subjetividad a la escritura anónima, fundadora de historia y, entonces, la presencia de aquello que en la intuición se muestra por sí mismo, se hace depender de la fuerza representadora del signo.

Habermas hace notar que este movimiento teórico no rompe en modo alguno con el fundamentalismo de la filosofía del sujeto, sino lo único que hace es hacer depender lo que ésta había considerado fundamental de un nuevo poder originario: la protoescritura anónima y sin sujeto.²² La

²² Jürgen Habermas, El discurso filosófico de la modernidad, op.cit., p.216

escritura para Derrida es el signo que se ha tornado reflexivo y completa a la palabra hablada. De hecho, la esencia del lenguaje como fijación convencional e institucionalización de significados en sustratos signícos (Saussure) se explica con ayuda de las propiedades de la escritura. Derrida sigue la idea básica de la fonética estructuralista según la cual los rasgos definidores de cada fonema sólo están determinados por la relación sistemáticamente fija de cada fonema con los demás. De esto infiere que las propiedades estructurales del signo son indiferentes a los medios de expresión que son la forma fónica o la forma escrita, con lo cual puede afirmar el carácter escritural del lenguaje. Más aún, plantea una archiescritura que está a la base tanto de la palabra hablada como de la palabra escrita. La archiescritura genera las estructuras sin autor y funda las diferencias entre los elementos del signo, mismas que coinciden con la diferencia como articulación entre lo sensible y lo inteligible y entre el significante y el significado. Todas las expresiones lingüísticas derivan de una archiescritura que no está presente y de la que sólo se conocen sus huellas, aún cuando antecede a los procesos de comunicación. La archiescritura es para Habermas una metáfora del motivo dionisiaco del dios ausente, lo que revela su correspondencia con el pensamiento heideggeriano y sus ataduras a la filosofía del sujeto.

La crítica de Habermas a Derrida, después de una atenta reconstrucción de su pensamiento, se concentra en mostrar la textualización de la historia

del ser y la desconexión del pensamiento destructor del análisis científico, para concluir en una evocación formularia de una autoridad indefinida. La escritura ya no es una entidad sagrada, pero repite la 'autoridad del Ser después de un intento de fundamentación gramatológica. Sin embargo, el impulso de la deconstrucción es distinto al de la ontología heideggeriana, y su mandato de plegarse al destino, dado su carácter anarquista expresado en el deseo de romper la continuidad de la historia y subvertir toda autoridad. Esa actitud partiría en opinión Habermas de la proximidad de Derrida a la mística judía reflejada en el concepto de una archiescritura sujeta a infinitas interpretaciones que renueva la tradición mística del acontecer de una revelación permanentemente demorada.²³ Así, el trabajo de deconstrucción tendría el paradójico propósito de proseguir la tradición mediante la destrucción de interpretaciones para revelar los fundamentos ocultos. La elección que hace Derrida de la escritura para oponerse al logocentrismo es un rodeo a la teología greco-cristiana fundada en el logos de la revelación para retornar al texto de la tradición rabinica. Para Habermas, Derrida retrocede con respecto a Heidegger en el camino de la secularización de las experiencias místicas que también recorre el arte vanguardista. Heidegger quiso preservar la fuerza de la iluminación religiosa ya sin orientación en el mundo moderno sin pagar el precio de su profanización. Su mística neopagana carece por eso de un sentido de

²³ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p.222

renovación y liberación. Derrida, por su parte, hace retornar la mística heideggeriana a la tradición del monoteísmo, su crítica a la metafísica sirve a la inconfesada renovación de un discurso con Dios que bajo condiciones modernas ya no puede resultar vinculante. Puede concluirse entonces que ese tipo de pensamiento postmetafísico gira en el vacío al no poder proseguirse ese discurso con Dios en un mundo secularizado.

Inconsistencia de la teoría del poder

La otra vertiente del postestructuralismo criticada por Habermas es la que tiene su origen en la teoría de la soberanía de Bataille y que se presenta como una ciencia escéptica que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos trata de desenmascarar la voluntad de poder y el surgimiento de la razón centrada en el sujeto. Al respecto la obra de Foucault es la más representativa de las dificultades que enfrenta el pensamiento postmetafísico para integrar una conceptualización positiva sin dar cuenta de sus fundamentos normativos. Habermas repasa los momentos arqueológico y genealógico del pensamiento foucaultiano para demostrar las aporías de una concepción del poder que es sinónimo de pura actividad estructuralista y que ocupa un puesto similar a la *différance* en la obra de Derrida.

La categoría de poder que formula Foucault se caracteriza de acuerdo con Habermas por reunir síntesis trascendentales y capacidad de autoafirmación

empírica, operación paradójica que es seguida por otras.²⁴ El poder que en los discursos se oculta como voluntad de verdad tiene el sentido trascendental de condición posibilitadora de verdad; pero, también, Foucault piensa las prácticas trascendentales de poder como lo particular que se resiste a lo universal y como lo sensible-corporal que socava todo lo inteligible. Este juego entre lo trascendental y lo empírico se deriva de una historiografía que pretende ser positiva, pero que mantiene como LeitMotiv una serie de gestos anticientíficos. Las contradicciones generadas por esa ambigüedad son analizadas por Habermas siguiendo la trayectoria teórica de Foucault hasta su momento genealógico. La arqueología de las ciencias humanas que desarrolla Foucault proporciona el punto de apoyo para el entrelazamiento interno de saber y voluntad de saber, tema que da base al desarrollo de la categoría de poder mediante la historiografía genealógica. Este giro es importante y responde a tres cuestiones no resueltas por la arqueología: primero, romper con el modelo heideggeriano de crítica a la metafísica incorporado al concepto de episteme o formas de saber; segundo, marcar la diferencia con el estructuralismo y sus vínculos con la modernidad; tercero, integrar las prácticas correspondientes a los discursos científicos sin romper la autosuficiencia de las formas de saber. El problema principal que Foucault quiere resolver con la genealogía del poder es que el discurso liberado de restricciones contextuales presentado en la arqueología

²⁴ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit. p 307

no cuenta con reglas para regular su aplicación. Esta dificultad de supera abandonando la autonomía de las formas de saber y sustituyéndola por una fundamentación en tecnologías de poder, con lo cual la arqueología del saber queda subordinada a una genealogía que explica la emergencia del saber a partir de prácticas de poder.

La historia genealógica se desembaraza tanto de la autonomía de los discursos como de la secuencia epocal de las epistemes, dando al poder una capacidad generadora que cumple las expectativas de Foucault de una ruptura con el antropocentrismo. Habermas considera que con la inversión de las relaciones de dependencia entre formas de saber y prácticas de poder se logra articular un planteamiento en términos de teoría de la sociedad distinto de la historia estructuralista de los sistemas de saber, así como un planteamiento naturalista frente a la crítica a la metafísica proveniente de la historia de la comprensión del ser. Pero, y esta es la primera objeción de Habermas a la genealogía, estos logros se consiguen al precio de evitar pensar genealógicamente la propia historiografía que desarrolla Foucault y desdibujando el origen trascendental-historicista de su concepto de poder.²⁵ Tras haber estudiado la voluntad de saber que impregna los discursos científicos y su cristalización en poder disciplinario, Foucault opta por una teoría del poder desligada de su contexto de historia de la metafísica y la reduce a la categoría de poder en general. Para esto postula para todas las

²⁵ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit. p. 322

épocas y todas las sociedades una voluntad constitutiva de verdad y, paralelamente, desdiferencia la voluntad de saber y la convierte en voluntad de poder, inmanente a todos los discursos. Así, en Historia de la sexualidad, la voluntad de saber queda reducida a un mecanismo de verdad, en el ámbito de las tecnologías de poder.

El movimiento que permite encubrir la voluntad de saber bajo la teoría del poder permite el uso ambiguo de las categorías de ésta última que se explica por la asociación entre una actitud positivista y la pretensión crítica. En esta perspectiva las ciencias humanas representan una amalgama de poder y saber, toda vez que formación del poder y formación del saber constituyen un solo proceso. Pero Foucault, como objeto en segundo lugar Habermas, limita su explicación a los usos de las ciencias humanas en las tecnologías de poder. Una verdadera prueba de la vinculación del poder y el saber tendría que darse en términos de una teoría del conocimiento y definir que estrategias específicas de poder se transforman en las correspondientes estrategias científicas de objetivación de experiencias. En ese sentido apuntaba el análisis epistemológico de la mirada clínica, pero de continuar por esa vía Foucault habría tenido que enfrentarse a los planteamientos no objetivistas de las ciencias humanas de carácter crítico y hermenéutico que tienen posibilidades de empleo distintas a las de la manipulación y automanipulación.²⁶

²⁶ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 326

La positivación de la voluntad de verdad en tecnologías de dominación lleva a Foucault a considerar en el desarrollo de su historia de la sexualidad la genealogía del sujeto y las técnicas del yo que son tecnologías de verdad a partir de las cuales se produce la interioridad. De esta forma el concepto de tecnologías de poder pierde parte de su unilateralidad. Sin embargo, la concepción del poder de la historiografía genealógica mantiene la dualidad contradictoria de ser ciencia social de carácter funcionalista e investigación sobre la constitución de los objetos de la experiencia. Tal planteamiento no ofrece salida alguna a la filosofía del sujeto, sino que es parte de ella, porque reduce las relaciones de la conciencia con el mundo a relaciones cognitivas y relaciones prácticas. En este modelo, el poder es aquello con que el sujeto opera en el mundo cuando sus acciones tienen éxito. Esto depende de la verdad de los juicios que entran en el plan de acción, de este modo, el poder permanece dependiente de la verdad. Foucault, por su parte invierte esta dependencia y hace que el poder fundante no requiera de juicios subjetivos, con lo cual el poder se convierte en algo exento de sujeto. Pero tal inversión no basta para resolver las aporías de la filosofía del sujeto a la que quiere escapar el concepto de poder de la genealogía. Contra el objetivismo de las ciencias sociales, Foucault plantea una aproximación que posibilitaría la verdadera objetividad del conocimiento, misma que se justifica desplazando la comprensión hermenéutica del sentido por estructuras indiferentes a toda finalidad; con la misma intención se sitúa a

las pretensiones de validez en función de los dispositivos de poder y, paralelamente, se elimina la crítica en favor de explicaciones históricas valorativamente neutrales. El propósito de Foucault era no sólo la crítica de las ciencias humanas dominantes, sino establecer un modelo de investigación que no tuviera que recurrir al de las ciencias naturales. Sin embargo, comenta Habermas, la genealogía a medida que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión cae en los errores de una pseudociencia: presentismo, relativismo y oscuridad normativa. El intento de superar el objetivismo de las ciencias humanas por medio de una cancelación del sujeto y un historicismo radical deriva en un "incurable subjetivismo".²⁷

La teoría genealógica del poder se ve envuelta en aporías al realizar una serie de reducciones en los planos del significado, la validez veritativa y la valoración. Foucault quiere eliminar el problema de la comprensión que ejercita el intérprete como participante en una tradición o un discurso. Por eso procede mediante la explicación objetiva y externa de la estructura discursiva a partir de las prácticas que le subyacen. En tanto que fuente de sentido, tales prácticas carecen, sin embargo de todo sentido y son parte de una historia carente de finalidad, formada por el poder. Pero esto no anula la necesidad de explicar las tecnologías de poder y las prácticas de dominación comparándolas entre sí, porque cada una de ellas no se puede explicar como totalidad a partir de sí misma. Por tanto, los puntos de vista

²⁷ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 330

desde los cuales se hacen esas comparaciones remiten obligadamente a la situación hermenéutica de la que parte el intérprete. Se cierra así el paso a una pretensión de análisis neutro que, finalmente, vuelve hacia el lugar que ocupa el observador en el presente. Otra reducción que tiene importantes consecuencias teóricas es fundar las pretensiones de validez en los efectos de poder. Desde esta perspectiva, la validez veritativa no solo se restringe a los discursos dentro de los cuales aparece en cada caso, sino que agotan su significado en la aportación que hacen a la autoafirmación del universo discursivo de que se trate. Este relativismo se ve atrapado en la autorreferencialidad que pretendía eliminar, con lo cual la genealogía del saber debe recurrir para fundamentarse a las formas de saber que descalifican las ciencias establecidas, básicamente el saber local, marginal y alternativo propio de las resistencias al poder. Tal argumentación, señala Habermas, recuerda la de Lukács quien definía la imparcialidad ideológica de la teoría marxista a partir de las posibilidades privilegiadas de conocimiento derivada de la posición de los asalariados en el proceso de producción. Pero Foucault al renunciar al marco de la filosofía de la historia y a la idea de emancipación hace que todo contrapoder se mueva en el horizonte del poder que combate, poniendo las bases de un nuevo poder origen de nuevas resistencias. Tal circularidad encierra a la genealogía y a las pretensiones de validez de los contradiscursos que alienta en la autorreferencialidad del discurso del poder. La historia genealógica resulta

también problemática en su justificación de una neutralidad valorativa postulada como mera actitud descriptiva de los discursos y prácticas de poder. Foucault intentó socavar los juegos de lenguaje en que se sustenta la modernidad, su resistencia es estratégica en el sentido de eludir el discurso humanista aliado al poder disciplinario, pero no explica normativamente la necesidad de oponerse a la dominación. La aclaración de la ausencia de orientaciones normativas conllevaría el planteamiento de criterios postmodernos de justicia y de juegos de lenguaje distintos a los normativos que no se desarrollan. En su lugar se encuentra, como lo indica Habermas, una referencia estética a la percepción del cuerpo articulada en torno a la noción de biopoder que hace referencia al cuerpo como sustrato de relaciones de poder. Se habla así desde la experiencia del cuerpo en términos que tienen un carácter vitalista y se plantea como contraste una distinta e inexistente economía de los cuerpos y los placeres más allá del poder. Sin embargo, Foucault no acepta justificar las resistencias a partir de la experiencia del cuerpo como referente prediscursivo del contrapoder y elude tanto la opción del vitalismo, como la cuestión de los fundamentos normativos de su crítica.

A las objeciones de reduccionismo hechas a la historiografía genealógica en lo referente a las cuestiones de la explicación, las pretensiones de validez y la normatividad, Habermas agrega la crítica a la eliminación de

todo rasgo de acción comunicativa dentro de una teoría objetualista.²⁸ El modelo de procesos de dominación utilizado por Foucault excluye la estabilización de los ámbitos de acción a través de valores, normas y procesos de entendimiento, por lo cual no considera los problemas de cómo es posible un orden social y cómo se establecen las relaciones entre individuo y sociedad. Esta carencia dificulta la concepción de poder como estado de agregación o institución y, de manera más determinante, la de los procesos de individuación. La teoría del poder articulada bajo la premisa del sometimiento de los cuerpos a las tecnologías de dominación no cuenta con una explicación de los mecanismos de integración social, en particular el lenguaje, que permita entender la formación del individuo y, por tanto, debe simplificar el despliegue de la modernización social en términos de un proceso transhistórico de subordinación al dominio.

Habermas plantea que estas carencias de la teoría del poder tienen efectos en el proyecto de investigación empírica que propone y señala algunos puntos referentes a la historia genealógica del derecho penal y de la sexualidad. En primer lugar, el modelo de la implantación biopolítica del poder disciplinario, deja de lado la formación de una estructura jurídica que norma el ejercicio de la dominación, así como los procedimientos de legitimación del régimen político moderno. Este desplazamiento se posibilita por la nivelación que realiza Foucault entre cultura y política

²⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 342

para identificarlas como espacios indiferenciados de las prácticas y discursos de poder. La historia de la justicia penal desarrollada en Vigilar y castigar se disocia de la evolución del Estado de derecho y sólo se concentra en el sistema de ejecución de las penas, despojado también de todos los aspectos de juridificación. Con ello se logra exponer los mecanismos de poder puestos en operación por el sistema penal, pero no se da cuenta de los problemas propios de la estructura jurídica sobre la que se sustenta. En lo tocante a la historia de la sexualidad, opera la misma tendencia a la simplificación que en este caso reduce el proceso de individuación a un despliegue de técnicas de verdad (Habermas no considera la genealogía de las prácticas de sí) hasta convertirlo en una historia lineal. El interés por una sexualidad rebajada a medio de control y núcleo de la productividad del poder deja fuera de perspectiva la compleja interiorización de la naturaleza subjetiva y sus resultados en términos de autonomía y posibilidades de expresión. La crítica de Foucault al modelo freudiano de represión y emancipación mediante la toma de conciencia de lo reprimido es adecuada, pero sólo bajo las categorías de la filosofía del sujeto en la que la autonomía se invierte en represión del sí mismo. Pero, afirma Habermas, la libertad como principio de la modernidad no se deja atrapar en las relaciones sujeto-objeto, lo que Foucault no reconoce porque su rodeo a la filosofía de la conciencia sólo tiene presente al sujeto que refiere a sí mismo como un objeto. Con ello se pierde la comprensión del proceso de

individuación posibilitado por la interiorización de la naturaleza subjetiva. La historiografía genealógica concibe a los individuos socializados capaces de intuiciones de libertad como productos idénticos de una formación de poder y discurso, cerrando así el paso a las expresiones del interés emancipatorio.

Las críticas a Foucault desde la reafirmación del proyecto de la modernidad que desarrolla Habermas muestran los desvíos y lagunas de la teoría del poder sin por ello dejar de reconocer la ambición libertaria que animó a su autor. Este reconocimiento queda en claro en el comentario póstumo que hace Habermas a la conferencia de Foucault dictada en ocasión de los 200 años del ensayo de Kant *Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, en donde se hace una valoración general del pensamiento foucaultiano.²⁹ El comentario se centra en la reflexión que lleva a cabo Foucault sobre la obra de Kant como el primero en romper con la herencia metafísica y en preocuparse por lo no conceptual, el no ser, y lo absolutamente casual y efímero. Se rescata así al Kant contemporáneo que convierte la filosofía esotérica en una crítica del presente que como ontología de la actualidad es un elemento de ilación entre Hegel, Nietzsche, Max Weber, la Escuela de Frankfurt y el propio Foucault. Kant, descubre Foucault, es el primer filósofo que como un arquero dirige la flecha al corazón de un presente condensado en actualidad, inaugurando con ello el

²⁹ Jürgen Habermas, "La flecha en el corazón del presente", en Jürgen Habermas, *Ensayos Políticos*, Ediciones Península, Barcelona, 1988, p. 98-103

discurso de la modernidad. A esta filosofía de la actualidad le interesa la relación de la modernidad consigo misma, es decir, su conciencia del tiempo, misma que, como plantea Habermas, toda la línea de pensadores de Hölderlin a Foucault se ha encargado de agudizar.

Pero, el problema que hace notar Habermas es cómo armonizar la comprensión afirmativa de los modernos con la inflexible crítica de Foucault a la modernidad. El movimiento revolucionario de la Ilustración tiene como símbolo al progreso histórico al que la teoría del poder opone la sucesión arbitraria de las formaciones discursivas carentes de finalidad. Del mismo modo, la forma de conocimiento de la modernidad se caracteriza por la aporía del sujeto cognoscente, surgido de las ruinas de la metafísica, que se plantea, en tanto que sujeto finito, la infinita tarea de conocer. Ese es el principio de contrucción teórica que elabora Kant en términos trascendentales y que heredan las ciencias humanas criticadas por Foucault como expresiones de la voluntad de saber. Aún así Foucault consideraba a su pensamiento bajo el mismo impulso de la crítica kantiana a la metafísica. No obstante, a diferencia de los pensadores del orden que siguen sólo la teoría del conocimiento de Kant en la búsqueda de las condiciones universales de la verdad, él plantea el reto de descifrar en la obra kantiana la pervivencia de la crítica por debajo de la voluntad de saber. Habermas comenta que este reconocimiento al pensamiento crítico como algo digno de conservación y de renovación une a Foucault con los comienzos de la

modernidad, lo que le permitió definir mejor que otros autores contemporáneos el carácter de la época presente. Ese logro se define como el producto de la perseverancia en las contradicciones productivas, propias de un pensamiento complejo.

Consideraciones finales

No resulta claro si esta valoración (y reintegración a la modernidad) que hace Habermas de Foucault pueda extenderse a otros pensadores postestructuralistas. Aunque ha reconocido la riqueza del impulso creador generado en París en las últimas décadas y afirma que las verdades fragmentadas descubiertas por esta corriente son valiosas³⁰, Habermas no ha escatimado recursos críticos para exponer sus reservas a las pretensiones teóricas del pensamiento postmoderno. Desde su perspectiva, la crítica radical a la razón paga un alto precio por su adiós a la modernidad, sus discursos no pueden ni quieren definir el lugar teórico en que se mueven, tanto la genealogía como la deconstrucción y otras líneas de pensamiento desean sustraerse a las categorías conforme a la que se diferenciò el saber moderno y que están a la base de nuestra comprensión del mundo. Por eso no pueden clasificarse ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral o política, ni como literatura y arte. Al mismo tiempo se asumen como teorías

³⁰ Jürgen Habermas, "Las servidumbres de la crítica a la racionalidad", en Jürgen Habermas, *Ensayos Filosóficos*, op.cit., p. 104-109

opuestas a las formas de pensamiento religioso, pero hechan mano en muchas ocasiones de la experiencia a la que éstas se refieren.

Tal indeterminación se agrava por la incongruencia de planteamientos que entablan pretensiones de validez para desmentirlas y su relación ambigua con la ciencia. Habermas encuentra una inclinación marcada por lo retórico, a veces por encima de las pretensiones de entendimiento y el tratamiento crítico de los temas. En suma, la constante parece ser el recurso a la paradoja, el reclamo de validez atendido a la autoridad, la elusión de las fundamentaciones acogiéndose a lo esotérico, la imposibilidad de sacar consecuencias de las contradicciones y la fusión de lo lógico con lo retórico. Se trata de una amalgama que "repugna al análisis" y que poco cambia cuando se muda de sistema de referencia y se trata a esos discursos no como ciencia y filosofía sino como literatura.³¹ La crítica autorreferencial de la razón tiene como marca el no asentarse en ninguna parte y al carecer de ubicación se vuelve casi inmune a las interpretaciones críticas, puesto que siempre pueden recurrir al argumento de que el intérprete no entiende el sentido del juego de lenguaje en que se mueve un desarrollo teórico. Los autores postmodernos se dejan guiar, como quiere demostrar Habermas, por intuiciones normativas que evocan lo "otro de la razón". De este modo, la modernidad ya sea descrita como una forma de vida cosificada, sujeta a control técnico, o sometida a relaciones de poder y al totalitarismo, sólo

³¹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p.398

puede ser entendida por una sensibilidad especial anclada en la experiencia estética moderna que hace ver los aspectos ocultos por el racionalismo. Los anticonceptos del Ser, la soberanía, el poder, la diferencia y otros similares engarzan con valores como la gracia y la iluminación que transcriben el deseo de una reconciliación con el mundo y la naturaleza interna y de una vida no limitada. Pero tal deseo transfigurado en valores religiosos que da fundamento real a los discursos críticos de la razón no reconoce a la subjetividad como principio de la modernidad cultural y social. El rechazo a la razón y la subjetividad no se detiene en las consecuencias de la relación consigo mismo objetualizada, sino que también desplaza las cualidades liberadoras de la subjetividad moderna: la praxis autoconciente, la autodeterminación solidaria y la autorrealización auténtica de cada uno. El pensamiento postmoderno resulta entonces para Habermas indiferente al contenido ambivalente de la modernidad y no valora sus adquisiciones históricas, lo que lleva a igualar formas de vida modernas y premodernas.

Ante los riesgos de perder el sentido de la crítica debido al rechazo totalizador de las formas de vida moderna implícito en los discursos postmodernos, Habermas recomienda reintroducir contrastes y matices entre Ilustración y sometimiento al poder de la razón instrumental. Por eso plantea otra manera de salir de la filosofía del sujeto de acuerdo con un proyecto de fundamentación de la razón comunicativa que Habermas ha venido desarrollando a lo largo de su amplia polémica con las teorías

sociales contemporáneas y la filosofía moderna. La sugerencia es retornar al punto en que la crítica total a la razón decide seguir un contradiscurso filosófico que es inmanente al discurso filosófico de la modernidad iniciado con Kant y pasa por alto a la subjetividad como principio de la modernidad. El retorno permite reconocer las encrucijadas en las que el discurso filosófico de la modernidad se desvió del camino que conducía a la afirmación de intersubjetividad de orden superior para el desarrollo y formación no forzados de la voluntad colectiva. El balance de la trayectoria filosófica moderna que hace Habermas forma un arco que va de Hegel y Marx a Heidegger y Derrida.³² Los primeros dejaron de lado la alternativa que hubiera consistido en no reducir la intuición de la totalidad ética al horizonte de la relación que guarda consigo mismo el sujeto, sino en abrirla a una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar. Por su parte, Heidegger y Derrida pudieron haber atribuido los horizontes creadores de sentido que abre la interpretación del mundo no a un Dasein que se proyecta a sí mismo, o a un acontecer de verdad formador de estructuras, sino a los mundos de vida comunicativamente estructurados por medio de la acción orientada al entendimiento, accesible a los sujetos. Esto implica cambiar el paradigma del conocimiento de objetos por el paradigma del entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción. Se trata de un paso que no dieron Hegel y Marx, pero tampoco la crítica a la

³² Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p. 352

metafísica del sujeto llevada a cabo por Heidegger y los postestructuralistas, particularmente Foucault, quien niega abstractamente al sujeto y declara inexistente al hombre para elaborar una teoría del poder de carácter trascendental.

Para Habermas, la salida a la filosofía del sujeto y, en consecuencia, la posibilidad de reordenar el pensamiento de la modernidad es dejar de lamentar la pérdida del hogar metafísico y plantear abiertamente el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Partiendo de este supuesto puede llegarse a una teoría del entendimiento intersubjetivo que resuelva las contradicciones generadas por la filosofía del sujeto, mismas que no puede superar el discurso de la postmodernidad. La Teoría de la acción comunicativa,³³ es el gran programa de investigación desarrollado por Habermas para integrar un concepto de racionalidad liberado de los supuestos subjetivistas e individualistas que han inhibido a la filosofía y la teoría social modernas. Sobre esa base se construye una teoría crítica de la modernidad orientada a la reconstrucción del proyecto ilustrado, misma que se concreta en un concepto de sociedad que articula los requerimientos del sistema y los del mundo de vida. El punto de partida de ese programa teórico es el concepto de acción orientada al entendimiento con el que se pretende salir al paso de la actitud objetivante del sujeto conocimiento, propia de la filosofía de la conciencia.

³³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Buenos Aires, 1989

Desde el paradigma del entendimiento intersubjetivo lo importante es, más bien, la actitud realizativa de los participantes en la interacción capaces de coordinar planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo. La actitud de entendimiento de los participantes en una interacción lingüísticamente mediada permite una relación del sujeto consigo mismo distinta de la actitud objetivante del sujeto cognoscente que observa el mundo y pretende dominarlo. En el modelo de la intersubjetividad lingüísticamente mediada el ego se refiere a sí mismo desde la perspectiva del alter, como participante en una interacción, lo que implica una reflexión sobre sí mismo desde el punto de vista de una segunda persona y una reconstrucción comprensiva del saber empleado. Tal reconstrucción comprensiva se refiere a un saber "ya siempre" empleado como un saber de reglas preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen tomando en cuenta un análisis previo de elocuciones y manifestaciones logradas y elocuciones y manifestaciones distorsionadas. El paradigma de la intersubjetividad permite romper con la separación ontológica de lo trascendental y lo empírico porque el saber de reglas ya no precisa remitirse a un reino de lo inteligible más allá de los fenómenos.

El paradigma del entendimiento ofrece también una respuesta al problema del tornar conciente lo inconciente, que Foucault reconoce como el trasfondo opaco que escapa a la conciencia. La relación intersubjetiva mediada lingüísticamente que analiza Habermas parte de un entendimiento

sobre el mundo dentro del horizonte de la vida común como trasfondo general, intuitivamente conciente. El mundo de vida constituye un contexto para los procesos de entendimiento y proporciona los recursos de orientación necesarios para la comunicación, aunque sólo está presente de modo prereflexivo. Pero ese mundo de vida que aporta el contexto de la comunicación no puede ser reconstruido en su conjunto por los sujetos interactuantes, para ello es necesaria una perspectiva teórica capaz de registrar en general las propiedades de los mundos de vida estructurados comunicativamente. Dicha perspectiva es la de la reconstrucción racional y la autocrítica ejercida metódicamente, cuyos modelos son la hermenéutica y el psicoanálisis que pueden ser reinterpretados en términos de teoría de la comunicación.

Por otra parte, Habermas afirma que el problema planteado por un sujeto originariamente creador y, sin embargo, extrañado de su origen puede resolverse mediante la integración del concepto de mundo de vida con el concepto de sistema autorregulado. De allí se deriva un modelo de sociedad articulado en dos niveles anclado en una teoría evolutiva y conciente del contexto del que ha surgido. Con esas operaciones se hace posible evitar la disyuntiva entre absolutismo y relativismo porque ya no es preciso escoger entre la historia universal como un proceso de autogeneración, por un lado, y, por el otro, la concepción de un destino del Ser inaccesible al pensamiento cuya ausencia haría sentir el poder del origen perdido.

Evidentemente, la explicación de los pasos teóricos, que desarrolla Habermas en la Teoría de la acción comunicativa para establecer una salida a la filosofía del sujeto desde el paradigma de la intersubjetividad requiere de un estudio particular que rebasa los límites del presente trabajo. Importa, sin embargo, hacer notar que su intención, en el contexto del debate con el postmodernismo, es indicar que el cambio de paradigma del sujeto cognoscente a la teoría de la acción comunicativa puede superar los dilemas de las críticas radicales a la razón, a la vez que permite reanudar el contradiscurso que desde el principio es inmanente a la modernidad. De este modo, afirma Habermas, puede encontrarse sentido a la autocrítica que se hace la propia modernidad, antes que darle un apresurado adiós. Pero, para ello es necesario cuestionar a fondo la crítica que se atribuye una posición trascendente al pensamiento moderno desde la ruptura con la razón. Habermas insiste en que la revuelta antirracionalista que iniciara Nietzsche recurriendo a la herencia romántica tiene por blanco real la razón reducida a la facultad subjetiva del entendimiento y de la actividad con arreglo a fines.³⁴ Sin embargo, la dinámica de autodestrucción que acompaña a la dialéctica de la ilustración sólo se hace posible si se piensa que la razón no cuenta con otras facultades que el poder de subyugamiento, lo cual lleva a establecer a lo otro de la razón como un poder espontáneo y vital, ajeno a las coacciones de la racionalidad.

³⁴ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p.363

Lo otro de la razón al que se remiten discursos como el de Foucault, Baudrillard o Maffesoli, encarna, en cuanto a contenido se refiere, en las nociones de cuerpo, destino, fantasía, deseo o sentimientos, que expresan las experiencias estéticas de la subjetividad moderna. El romanticismo quería a partir de esa experiencia inventar una nueva mitología y llevar el arte al centro de la vida social para elevarlo a equivalente del poder unificante de la religión. Nietzsche conduce ese impulso más allá de la sociedad moderna y de la historia en general, haciendo posible su transfiguración filosófica y abriendo el paso a la ontología de Heidegger. Foucault y otros postmodernos actualizan más tarde esos motivos en su crítica al pensamiento metafísico apoyada en el estructuralismo. Para Habermas, los autores que optan por la crítica total a la razón sólo hablan en términos narrativos de lo otro de la razón porque requieren de poner en marcha un discurso especial que pretende desarrollarse fuera del horizonte de la razón sin ser, no obstante, completamente irracional. De allí surge una paradoja insoluble en términos de la filosofía de la conciencia toda vez que la exclusión de la razón obliga a reinstaurar la subjetividad bajo la máscara de una potencia originaria y anónima. Así, lo otro de la razón se convierte en la imagen simétrica de la razón que se quiere demoler. La salida hacia las experiencias límites estéticas y místicas sólo ahondan el problema en la medida que aún cerrando los ojos por el arrobamiento sigue en pie el paradigma combatido. Esa vía del éxtasis religioso-estético que en

Nietzsche y Heidegger lleva a una espera sin objeto es seguida, dice Habermas, por quienes parecen dispuestos a sacrificar su intelecto a fin de cubrir sus necesidades de orientación.

La crítica de la crítica total a la razón está orientada, como se ha apuntado líneas arriba, a mostrar un nuevo campo en el que puede superarse el paradigma del sujeto. La teoría de la acción comunicativa fundada en el paradigma del entendimiento presenta una crítica al pensamiento controlador que caracteriza a la razón centrada en el sujeto. Su diagnóstico del pensamiento moderno no es el de un exceso, sino un defecto de razón: la hipóstasis de la razón instrumental. Por eso, a diferencia de los autores postmodernos no intenta sobrepasar a la modernidad, sino que retoma el contradiscurso inmanente a la propia reflexión moderna y hace una crítica al logocentrismo occidental verificable paso a paso. La perspectiva general es concebir el entendimiento intersubjetivo como finalidad inscrita en la comunicación lingüística cotidiana y al logocentrismo del pensamiento occidental como abreviación y distorsión sistemáticas del potencial de la práctica comunicativa del que sólo hace un uso selectivo.³⁵ El paradigma del entendimiento rompe con la autocomprensión del sujeto cognoscitivo y manipulador de objetos en la que se reduce la razón a una sola de sus dimensiones. En este sentido es un proyecto para una nueva orientación de la crítica de la razón instrumental.

³⁵ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, op.cit. p.369

No resulta difícil advertir que el paradigma del entendimiento defendido por Habermas conduce no sólo a la fundamentación de la teoría de la acción comunicativa, sino también a la afirmación de una idea de sociedad democrática, parte esencial del proyecto de la modernidad, en la que las formas institucionalmente aseguradas de una comunicación general y pública permita una convivencia sustentada en la cooperación, donde además existan las condiciones para preservar los mundos de vida de los procesos de colonización que provienen del sistema económico y la estructura de dominación.

Ante este vasto proyecto habermasiano impulsado por un innegable entusiasmo modernista, pareciera que la crítica de los pensadores postmodernos tendría poca pertinencia, de no ser porque bien puede ser utilizada como un elemento para la moderación de ese entusiasmo. Al respecto, cabe volver a traer al plano de la discusión el punto de vista de Lyotard sobre el agotamiento de los grandes relatos, como lo hace Richard Rorty en su comentario durante el simposio dedicado a la Teoría de la acción comunicativa,³⁶ hecho con el ánimo de evaluar el alcance de las críticas de Habermas al postmodernismo. La crítica de Lyotard a la construcción habermasiana de una comunidad de comunicación destaca su pertenencia a las metanarrativas de la emancipación, propia de los intentos

³⁶ Richard Rorty, "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en Anthony Giddens, Jürgen Habermas et al., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988, p. 253-276

de legitimación filosófica de la modernidad. La respuesta de Habermas al cuestionamiento de los metarrelatos es que el cuestionamiento sólo tiene sentido si se conserva una premisa racional para explicar la corrupción de todas las premisas racionales. La carencia de una premisa válida lleva a una crítica autorreferencial totalizadora que desemboca en el abandono del terreno crítico de la modernidad y en una actitud de permanente negación teórica. De estas razones desprende Habermas su calificación como neoconservadoras a todas las teorías que no emplean las nociones universalistas que han justificado el proceso de ilustración y la política liberal.

Los autores franceses postmodernos optaron por abandonar el esquema de la política liberal a fin de evitar la filosofía universalista y la idea de consenso. Asimismo, rehuyen plantear una metanarrativa que sirva como base para distinguir entre validez y poder y entre verdadero y falso. Ciertamente, como afirma Habermas, es un criticismo que pretende carecer de contexto y al que no le resulta significativa la posibilidad de ampliar las capacidades de autorreflexión de las ciencias y la trascendencia del reduccionismo propio de la razón instrumental. Lyotard intenta sustentar esta actitud y su crítica a la idea de consenso mediante la paralogía de la ciencia postmoderna, en la que el consenso es un estado particular de la discusión y no su fin. Sin embargo, como bien apunta Rorty, resulta difícil apoyar una idea de ciencia en la investigación de los indecibles u otras

paradojas pragmáticas, ya que ese modelo es el de una revolución permanente en la que no cabe la ciencia normal de la que habla Kuhn. Del mismo modo, la idea de un cambio en la naturaleza de la ciencia cuenta con una base muy estrecha. La posición según la cual el lenguaje de la ciencia es irreductiblemente metafórico e informalizable y la afirmación de que la lógica de la ciencia es una interpretación circular de datos en términos de la teoría y de la teoría en términos de datos extrapolan un escepticismo empirista sobre el desarrollo científico.

Para Rorty resulta más productivo teóricamente la distinción de Lyotard entre conocimiento científico y narrativo que aún cuando traduce la distinción positivista entre científicidad y sentido común, plantea una apertura de los metarrelatos a las narrativas de primer orden, base de la cultura. De tal manera, la crítica a Habermas se enfoca a su necesidad de un metarrelato que no acepta el papel de las narrativas de primer orden en la cohesión cultural y social. Lyotard pondría entonces el acento en la continuidad entre discurso científico y político, cuestionando la posibilidad de que la teoría de la acción comunicativa pueda suministrar los criterios universales que la filosofía del sujeto no logró proveer. La duda fundamental que introduce Lyotard es la necesidad misma del universalismo en términos de pensamiento social como lo concibe Habermas. Siguiendo esta línea, Rorty afirma que el requerimiento de una metanarrativa tiene su origen en la obsesión por fundar los discursos en la verdad, proveniente de

la filosofía de la ciencia y su ideal de legitimación ahistórica. De allí que, en lugar de exaltar los elementos de razón que contienen los ideales burgueses como lo hace Habermas, se remita más bien a los tipos no-teóricos del discurso narrativo que forman parte del discurso político de las democracias occidentales. La opción por el discurso de la democracia occidental es para Rorty un etnocentrismo abierto que, de hecho, se encuentra detrás de la idea habermasiana de trascendencia de la razón instrumental para ampliar la dinámica teórica interna de las ciencias a la práctica social. La ciencia en última instancia es vista por Habermas como un buen ejemplo de las virtudes sociales de la burguesía europea, lo que incluye el libre intercambio de información, la solución racional de los problemas y la creación revolucionaria de paradigmas.

Como se ha visto en el curso de este capítulo, Habermas entiende a los movimientos del pensamiento antimetafísico como parte de la historia general de la filosofía moderna y desde esta perspectiva critica sus carencias y contradicciones. El modelo que le permite enfrentar la revuelta teórica contra la Ilustración es el de la separación de las esferas de valores establecido por Kant y reafirmado por Hegel y Max Weber. Asimismo, sigue el proyecto hegeliano de contruir una forma ideal intrínseca desde las premisas de la modernidad que no se limite a reproducir las formas históricas de la modernidad y no se imponga desde fuera. Rorty rechaza la necesidad de un ideal intrínseco de la modernidad y la idea de regenerar el

poder unificador de la religión por medio de la razón. En lugar de ello elige una concepción historicista que permita comparar las formas históricas de la modernidad, con lo que deja abierta la cuestión de los problemas de legitimación de esas formas históricas, sin indicar como resolverlos. No obstante, su crítica a la teoría de la acción comunicativa como nuevo intento por reintegrar a la sociedad dividida en espacios de racionalización explica la oscilación del pensamiento moderno entre reduccionismo y antireduccionismo surgida de la diferenciación introducida por Kant. Una vez que se ha aceptado la división de la cultura en ciencia, moralidad y arte, o en ámbitos de interés y competencia (cognoscitivo, práctico y emancipatorio) como la hace Habermas, resultan lógicos los intentos por reducir toda la actividad social a uno de tales ámbitos, como el caso de la politización o la estetización de la vida, para no hablar de la primacía de lo cognoscitivo-instrumental. Como contrapartida se generan esfuerzos por reintegrar las esferas de acuerdo con su racionalidad, a la manera de la teorización modernista de Habermas.

Respecto al problema de la autoafirmación de la modernidad, el punto de vista de Habermas es que en la filosofía hegeliana el concepto de Espíritu Absoluto cerró el paso a la autocrítica y que el pensamiento sobre el final de la filosofía es una sobre-reacción a esa actitud teórica. Pero, Rorty más bien apoya la idea de que el problema del autocercioramiento de la modernidad y, por tanto, el origen de la crítica total a la razón, surge de la innecesaria

preocupación de Kant por el significado espiritual de la ciencia. Kant, al igual que Habermas encuentra que la ciencia moderna posee una dinámica teórica que puede identificarse con la naturaleza de la racionalidad. Al mismo tiempo, se presupone que el aislamiento de la dinámica teórica de la ciencia de las de la razón práctica o del interés emancipatorio puede preservar la cohesión del mundo social. No obstante, queda en entredicho la necesidad de que la metanarrativa científica deba ser el fundamento común del conjunto de los ámbitos sociales. En opinión de Rorty, Habermas y los pensadores franceses comparten la idea de que la historia de la filosofía moderna, como una serie de reacciones a las diferenciaciones kantianas, representa una suma de intentos para restablecer la autoconfianza de las sociedades democráticas. Tal coincidencia se explica por la atención concedida a la filosofía por encima de la historia de la política reformista en las democracias occidentales y que está en la base de la comunidad comunicativa, para emplear los términos de Habermas. El excesivo peso de la filosofía y en particular de los planteamientos sobre el fundamento racional y la autoconciencia de la modernidad (que Rorty considera como típico de la historia filosófica alemana) ha inhibido una historia de los planteamientos relativamente no-teóricos que han alimentado el sentido de pertenencia a una comunidad de ciudadanos. Se plantea de ese modo una relativización del problema del autocercioramiento de la modernidad y su utilidad en la construcción de la autoconfianza democrática.

Puede verse, entonces, como un error el desarrollo de una filosofía de la ciencia excesivamente entusiasta respecto a la importancia del significado espiritual del desarrollo científico. Desde Descartes, dice Rorty, se ha hecho de la ciencia la marca de algo profundo y esencial de la naturaleza humana, desplazándose así el reconocimiento de los logros en el plano político. De tal modo, se ha convertido a la epistemología en la variable independiente del pensamiento filosófico y a la filosofía moral y social en la variable dependiente. De invertirse la óptica, podría ubicarse el principio de lo moderno en otros núcleos como el de la autoafirmación como comunidad de individuos, o la esperanza en el futuro. Rorty comparte, por tanto, la idea de que no existen diferencias epistemológicas fundamentales entre los objetivos y los procedimientos de los científicos y de la acción política. Desde este punto de mira se rompería entonces la oposición entre razón instrumental y emancipación, lo que con un poco más de audacia teórica descompondría la división kantiana entre esferas de valores.

Aún cuando los pensadores postmodernos han insistido en cuestionar la preeminencia de la razón instrumental como sustrato de su proyecto crítico, Rorty concede validez a la afirmación de Habermas sobre su carácter neoconservador. Foucault, Deleuze y Lyotard, entre otros, son neoconservadores en el sentido de que no ofrecen argumentos para tomar una dirección social más bien que otra. Su purismo los lleva a evitar el contacto con las dinámicas de las que ha dependido el pensamiento social

contemporáneo. Esta sequedad, como la califica Rorty, del pensamiento postmoderno se debe a su falta de identificación con cualquier contexto social y cualquier comunicación, lo cual deja sin espacio al nosotros. Es un alejamiento que no solo elimina la noción de naturaleza humana común y la de sujeto, sino también la del sentido no-teórico de solidaridad social. Tal es el precio del intento de abandonar las metanarrativas de emancipación y de la impugnación a la filosofía obsesionada por la validez veritativa. El remedio a esa situación lo encuentra Rorty en dejar de lado la obnubilación filosófica y entenderla como una distracción de la historia de la "ingeniería social concreta" que ha construido a la cultura democrática contemporánea. De allí tendría que formarse un nuevo canon fundado en la conciencia de nuevas posibilidades sociales, religiosas e institucionales. Con esto pretende Rorty hacer coincidir a Habermas y Lyotard porque se eliminaría la necesidad de metanarrativas, a la vez que se evitaría caer en el aislamiento de la teoría postmoderna. Para ello se requeriría de un reconocimiento al sentido no-teorizado de comunidad, desde el que la idea de comunicación no distorsionada que propone Habermas se advertiría como la esencia de la política liberal. Se haría entonces innecesaria una teoría de la competencia comunicativa pensada para un sujeto transhistórico. Al mismo tiempo, las narrativas históricas como las de Foucault tomarían el lugar de las metanarrativas filosóficas. Su función no sería ya desenmascarar la alianza saber-poder, sino explicar el monopolio y el uso del poder, a la vez que,

transgrediendo la orientación teórica de Foucault sugerir otro empleo. El resultado de esa inversión permitiría desviar la teoría de la falsa dirección hacia la que la condujeron Descartes y Kant y romper con la idea de que es posible separar verdad y poder. A partir de tal reencaminamiento de la teoría, Rorty, como lo pretende también Maffesoli, plantea volver a encantar el mundo, aferrándose a lo concreto. Esta recomendación recupera el problema de lo cotidiano y hace de la ingeniería social el sustituto de la religión tradicional, lo que evitaría la desconfianza postmoderna en las metanarrativas y liberaría a los intelectuales de su papel de vanguardia.

Sobre este último punto, Rorty destaca la exaltación que hace Lyotard de lo sublime y la hace parte de la necesidad del intelectual por establecer un juego de lenguaje inaccesible que le permita liberarse de las palabras de la tribu. En contraste, la estética de lo bello de Habermas tiende a la armonía de los intereses. Se trata de actitudes distintas que plantean agudos problemas de comprensión de la sociedad moderna y su pensamiento. Por una parte la concepción de una libertad total despreocupada de los destinos sociales, por la otra, la confianza en el poder de reintegración de la razón. Habermas ha descartado demasiado rápidamente los intentos de revitalización del arte y el potencial genuinamente emancipatorio de la vanguardia estética³⁷. El pensamiento postmoderno ha hecho una crítica con pocos matices de los propósitos de reintegración de lo estético-

³⁷ cfr. Martin Jay, "Habermas y el modernismo" en *Habermas y la modernidad*, op.cit. p. 215.

expresivo en el mundo de vida. En todo caso, aún cuando parece poco plausible la salida conciliadora que propone Rorty, puede decirse que la conversación imposible entre quienes se levantan en armas al oír la palabra razón y los cruzados de la modernidad ha dejado, sin embargo, notables documentos de cultura.

APÉNDICE

ENTREVISTA A MICHEL MAFFESOLI

Luis Gómez

Traducción de *Carlos Ballesteros*

L.G. De acuerdo con mis datos, usted nació en 1944

M.M. Sí, yo nací en 1944, soy del sur de Francia. Nací en un pueblito minero. Mi padre era minero, viví allí hasta la edad de diez u once años. Después, como fui buen estudiante, me enviaron al liceo de la ciudad más próxima, es decir a Béziers. Hice la parte final de mi educación secundaria en Montpellier. Hasta la edad de dieciocho años, permanecí en el departamento de Hérault. La importancia de ese pueblo es para mí muy significativa porque una gran cantidad de cosas, de las que hablaremos al rato, influyen sobre los conceptos y mi relación con el análisis de la vida social. Creo mi actitud teórica la tomo de un cierto arraigo, durante mi primera juventud, en un medio obrero, en un medio popular, y, de hecho presto, gran atención por formación, por costumbre a los aspectos de la vida cotidiana. Me siento a mis anchas para comprender la

vida social y más precisamente la vida popular. Creo que forma parte de mi sensibilidad sociológica.

Yo soy, por decir así, o me gustaría ser, un *rannifleur* de la vida social, es decir oler de alguna forma lo que surge a la vida social. Esto proviene en parte de ese contacto que tuve con la vida popular.

En seguida, después del bachillerato que hice en Montpellier, digamos que, como los estudiantes de la Edad Media, no quise quedarme en una Universidad, sino moverme un poco e ir a diversas universidades, así que después del bachillerato me fui a Lyon. Me ganaba la vida haciendo trabajos de prefecto en los colegios, y comencé allí, en Lyon, los estudios de filosofía y de sociología. En seguida me sentí atraído por el pensamiento alemán, y después de los primeros dos años me fui a continuar mis estudios a Estrasburgo, que es la ciudad francesa más próxima a Alemania. Allí continué mis estudios de filosofía, de sociología y, como el mismo programa nos lo permitía, estudié también historia de las religiones, pues me interesaba mucho por esos aspectos y, al mismo tiempo, pasé el Certificado, como se decía en esa época, de Historia de las Religiones.

Mi trabajo principal en ese momento era hacer una maestría sobre los dos autores que me interesaban por ese tiempo, quizá la investigación que realicé no tuvo un carácter muy original, fue un trabajo sobre Marx y Heidegger sobre el asunto de la técnica. Me interesaba mucho en Marx y al mismo tiempo tuve un profesor que era uno de los traductores de Heidegger, quien me introdujo a su

filosofía. Me interesé por dos autores opuestos que intentaba aproximar sobre una cuestión muy particular que es la cuestión de la técnica. Me gustaba mucho la filosofía alemana y lei con gran atención a Marx.

L.G. Y esto no lo aproximó a Sartre, quien trabajó a Heidegger de alguna manera?

M.M. No, yo lei a Sartre, sobre todo el aspecto literario de Sartre, pero yo no fui un sartreano desde el punto de vista filosófico. Lei El Ser y la Nada, pero no puedo decir francamente que fui influido por Sartre. Pero si fui muy influido por Heidegger y por Marx. Igualmente, en el marco de esa formación juvenil en Estrasburgo, yo jugué un cierto papel como participante y líder de un grupo estudiantil estrasburgués y eso fue para mí algo muy importante. Yo considero que ahora se da un tanto la moda de escupir sobre mayo de sesenta y ocho, muchas gentes que alzaron las barricadas en aquel tiempo, son ahora gentes del *stablishment*. Mientras, yo sigo pensando que mayo de 68 fue una cesura y que después, los modos de vida, las maneras de ser ya no fueron las mismas. En todo caso, fue para mí un gran acontecimiento en mi vida intelectual.

L.G. Eso marcó algunos de sus intereses?

M.M. Si, desde luego. Yo no era parte del Partido Comunista, ni me hallaba cerca del Partido Socialista, no me sentía cercano al izquierdismo: ni al maofismo, ni al trotskismo. Yo era de los que llamaban ultraizquierdistas, es decir una mezcla de anarquista y de los llamados Rätkommunisten, es decir, comunismo de concejo, que tenía una buena representación en Estrasburgo con los situacionistas. De modo que participaba en este grupo de situacionistas, y por lo demás, conservé mis amistades con Vaneigem, con los protagonistas del situacionismo. Yo era a la vez crítico de la derecha y crítico de la izquierda. Los situacionistas tenían una crítica más radical, es decir una crítica de la sociedad del espectáculo, una crítica más fuerte de la política. Desde el punto de vista intelectual mi formación incluye también a los situacionistas. Digo esto porque explica toda una serie de análisis que actualmente son los míos sobre el tema de lo cotidiano y de la vida social a partir de los situacionistas y a partir de los concejistas. Asimismo también recibí influencia de Lúkačs. Para mí Historia y conciencia de clase es un gran libro de este siglo, del marxismo occidental, en oposición al leninismo, que es una lectura de Marx muy estrecha, muy dogmática, mientras que el marxismo lukacsiano parece ser mucho más abierto, mucho más interesante.

En seguida, muy rápidamente, comencé el doctorado, lo que se llamaba doctorado de tercer ciclo, y fui nombrado investigador en Grenoble.

L.G. Esa decisión académica, a qué se debió?

M.M. Fue una cuestión de azar, de relaciones, fue debido a que conocía a gente en Grenoble. Investigadores, sociólogos, que conocían bien a Marx. Es por eso que entré al departamento de ciencias sociales de Grenoble. Allí hice mi tesis de Estado y es en Grenoble que yo descubrí, que yo encontré a Gilbert Durand. El me condujo a hacer una crítica del marxismo. Esto fue paralelo a lo que realizaban en esa época autores como Baudrillard, por ejemplo. Yo leí mucho a Baudrillard. Al mismo tiempo descubrí una temática muy importante que es la del imaginario, la importancia del imaginario. Yo hice mi tesis bajo la dirección de Gilbert Durand. Enseguida, al terminar mi tesis de Estado fui nombrado profesor asistente en Estrasburgo. De allí muy rápidamente, después de tres años, fui nombrado profesor en la Sorbona en 1981, fui nombrado profesor titular. Allí funde con Georges Balandier el Centro de estudios sobre lo actual y lo cotidiano. También retomé en París el Centro de investigaciones sobre lo imaginario que había iniciado Gilbert Durand en Grenoble y que fue ubicado en la Casa de las Ciencias del Hombre en París. Esta es en grandes trazos mi trayectoria y con esto respondo a la primera cuestión.

L.G. ¿Cómo se sitúa usted en la sociología francesa contemporánea?, ¿Existe aún una suerte de hegemonía de los que podemos calificar como los grandes mandarines de la sociología?. Podemos mencionar al respecto a Bordieu por ejemplo.

M.M. Si yo creo que eso ocurría hasta hace poco, ahora la configuración es un tanto diferente. Hace cuatro o cinco años la sociología francesa estaba dominada por tres grandes tendencias. Si tomamos categorías un tanto políticas, había digamos una sensibilidad de derecha con Boudon y Borricaud que desarrollaban una sociología de tipo racionalista influenciada por el pensamiento norteamericano esencialmente, con una orientación muy estadística, muy cuantitativista. No podemos reducir Boudon y Borricaud a ese enfoque, pero su tendencia era efectivamente de tipo cuantitativo. En el punto opuesto había un análisis que intentaba una manera moderna de replantear o mantener los elementos del marxismo, sosteniendo también una cierta composición de tipo racionalista, causalista y determinista, usando igualmente métodos cuantitativistas. En medio se encontraba otra tendencia importante que era la tendencia cercana a Alain Touraine que ponía el acento en el actor social y los movimientos sociales y que tenía, desde mi punto de vista, la ventaja de aportar una cierta dinámica frente al pensamiento dogmático. Después había además de esos grandes polos una nebulosa de personalidades que eran más personalidades que jefes de escuela. Edgar Morin, por ejemplo, Gilbert Durand, a quien he citado, Balandier como socio-antropólogo y otras personas, una nebulosa fuera de las escuelas. Yo me situé de entrada en esa nebulosa. Yo era un joven profesor que llegaba, pero que no tenía ninguna especie de proximidad teórica ni con Boudon ni con Bordieu, ni tampoco con Touraine, aunque la posición de este último me era más afín, pero no era en absoluto la mía. Mis proximidades

teóricas en esa nebulosa eran más bien Morin, Durand, Baudrillard, quien es un amigo y tiene un papel también importante. Es con esas proximidades teóricas que elaboré mi propia relación con la sociología. Encuentro que mi posición con respecto a los mandarines es un tanto la misma que mantenía cuando más joven en relación con los partidos. Yo era un poco anarquista, si se puede decir. En mi primer libro de epistemología, el quinto presupuesto o hipótesis hacía referencia al pensamiento libertario. Es decir, que en relación con diversas tendencias establecidas, yo siempre quise tener una actitud de pensamiento libre.

L.G. Ahora vemos que el mandarinato y las tendencias sociológicas comienzan a diluirse, cuál es su apreciación al respecto.

M.M. Creo que es ante todo un problema global relacionado con la evolución de los grandes sistemas de pensamiento elaborados en el siglo XIX. Estos grandes sistemas fuertemente estructurados como el marxismo no pueden mantenerse como explicaciones globales. Ese es el problema general y un problema secundario que aparece en Francia, pero que se da también en todas partes es que correlativamente al fin de esos sistemas de pensamiento existe una fragilización de las grandes tendencias sociológicas. Ya no hay hegemonías de escuelas, lo que ofrece la ventaja de producciones más individuales, de pequeños grupos, yo diría de diversas sensibilidades teóricas. Y hay un poco a imagen de lo que pasa en la vida social, una pluralidad de sensibilidades

teóricas tanto en sociología como en filosofía. Eso se observa claramente en el sociología francesa, por ejemplo, si uno toma en cuenta a la gran escuela bordieusiana, que tuvo un papel hegemónico, e incluso de cierta manera ejerció una intolerancia teórica, vemos que hasta esa escuela se dispersado. Ahora, los principales discípulos de Bordieu se han separado, cada quien ha hecho una suerte de microgrupo. Eso me interesa porque refuerza mi idea de tribalismo. Se hace notorio que incluso en el marco del pensamiento, en el marco de la sociología se dan tendencias de carácter tribal.

L.G. Tengo la impresión que esa dispersión de la sociología se da también al exterior de la sociología, por ejemplo en el dominio de la filosofía social. Pienso en Derrida, en Deleuze, Lyotard que son filósofos de la sociedad. Y aquí me interesa la aparición del concepto de lo posmoderno, el cual usted destaca en sus obras. ¿Como es que llega usted a ese concepto? ¿Cómo es que toma usted partido, digamos, por la idea de observar a la sociedad actual dentro de la crisis de la modernidad y al mismo tiempo encuentra un concepto que niega de alguna manera el élan de la modernidad?

M.M. Con relación a la primera pregunta que usted hace, al hablar de Derrida, Deleuze, Lyotard etc., Yo diría que lo que me parece notable actualmente es que no podemos seguir encerrados estrictamente en las disciplinas. Sociología, filosofía, psicología etc. Esta es típicamente una manera moderna de pensar el

saber, como lo había pensado la sociedad, compartimentada, segmentada etc. Manifiestamente, nos damos cuenta que actualmente hay contaminaciones, cruzamientos de diversos pensamientos y que podemos utilizar los enfoques de Derrida, de Lyotard, como podemos también utilizar las aproximaciones de los antropólogos, de los sociólogos etc. Ahora, mi formación que ha sido una doble formación, sociológica y filosófica, me ha ayudado a hacer esa suerte de conjunción, de entrecruzamiento de diversas tendencias y no digo esto sólo desde el punto de vista epistemológico, sino que considero que es una especie de necesidad intelectual, y es allí en donde quiero regresar a la cuestión de la posmodernidad, esta necesidad intelectual corresponde a la realidad social. La realidad social es plural, como diría Edgar Morin, es compleja, y no se puede confrotar una realidad compleja con categorías simples. Con las categorías, yo diría disciplinarias de la modernidad. Es decir, economía , sociología, ciencia política, hay entrecruzamientos epistemológicos en tanto que hay entrecruzamientos en la vida social. Es allí, decía, donde retomo la noción de posmodernidad, porque me parece interesante y pertinente. Además es un concepto intangible, es decir no es algo que esté fijo. No es en sí un concepto, sino una noción, yo hablo siempre de la noción de posmodernidad.

Para hacer un balance histórico, recuerdo que la noción de posmodernismo proviene de la arquitectura, ya que los arquitectos han introducido otra manera de concebir la construcción, opuesta al funcionalismo de la Bauhaus, de la arquitectura moderna. Los arquitectos posmodernistas construyen a partir de

elementos dispersos, de elementos diversos, lo que llamaban citas, para hacer un inmueble, para hacer un barrio. Yo diría que es ese el modelo que utilizado, encuentre que el posmodernismo arquitectónico nos puede ayudar a pensar la posmodernidad social. Hay efectivamente elementos, lugares, segmentos, hay policulturalismo, hay cruzamientos de población, hay una multiplicidad de modos de vida, de maneras de ser de representación. Una serie de cosas múltiples y diversas que constituyen de alguna manera de la vida social. Y entonces, para traducir esa multiplicidad, yo propongo utilizar la noción de posmodernidad que es un buen medio operativo para dar cuenta del sincretismo social que existe actualmente. Cuando digo que la posmodernidad no es un modo, como se dice habitualmente de oscurantismo, el regreso al pasado, una crítica de la modernidad. No, no es precisamente eso, es decir que los grandes valores de la modernidad, en principio el valor de la razón, el valor del progreso, el valor de la fe en el porvenir, el valor de la técnica, el del desarrollo. Nos damos cuenta de que esos grandes valores, como se dirían en francés, "derrapan", es decir no se cohesionan más, están fragilizados. Por tanto no se propone hacer la guerra a la modernidad, sino simplemente ver lo que está surgiendo, cuales son los nuevos valores que están emergiendo. Ese es mi problema, no tanto hacer una crítica de los valores de la modernidad, sino dado que para comprender la complejidad de la vida social hace falta otro parámetro que los simples parámetros racionalistas, que los simples parámetros mecanicistas, causalistas. Si usted quiere, para mi esos son los conceptos que yo

he utilizado y me doy cuenta que al lado del trabajo, al lado de las instituciones, de todo el aspecto diría macroscópico de la vida social es preciso tomar en cuenta dimensiones como la del imaginario, como la de lo cotidiano, como la de la pasión social, como lo de lo lúdico y, de algún modo, es la integración de esos parámetros los que constituyen la complejidad social.

L.G. Usted habla de razón sensible, es un tema bastante interesante, encuentro que usted utiliza muchos ejemplos que me parecen provenir de la biología, encuentro el uso de un lenguaje, a veces, un tanto orgánico, usted utiliza también conceptos como el de nacimiento, también de la etapa infantil, y de cosas que se encuentran en estado de nacimiento. Quizá comprendo mal esa relación que usted establece entre razón y sensibilidad. Quisiera escuchar algunas reflexiones sobre esa idea de raccrochement? porque no es la negación completa de la razón, no es caer en el antirracionalismo, pero al mismo tiempo usted lo redimensiona.

M.M. Yo escribí en 1984 el libro *La Connaissance Ordinaire* que pretendía ser una reflexión epistemológica para intentar pensar sobre los fundamentos epistemológicos de la sociología de lo cotidiano. Y ahora, diez años más tarde, encuentro la necesidad de volver a reflexionar epistemológicamente sobre lo que había propuesto acerca del tribalismo, el imaginario, la pasión lo lúdico a través de mis otros libros publicados desde entonces.

Es allí en donde introduzco esa noción de razón sensible para mostrar que tomar en cuenta los parámetros que he mencionado, no es una negación de la razón, no es la superación del racionalismo, sino una apertura de la racionalidad. Para hablar como Karl Popper, es una reflexión sobre la razón abierta. Es decir que existen parámetros humanos a los cuales conviene integrar si queremos entender la complejidad de la vida social. Entonces, mi propuesta que es un tanto paradójica, cuando digo conocimiento ordinario, en la época me contestaban que no hay sino conocimiento sabiente. Por tanto, no puede haber conocimiento ordinario. Yo digo, por el contrario que el conocimiento sociológico es un conocimiento que está enraizado en la vida ordinaria. Del mismo modo, yo diría actualmente que una razón sensible, insistiendo en la paradoja, es a la vez obra de la razón y de los elementos de lo sensible de la vida social individual o colectiva. Ahora para dar cuenta de eso sensible, efectivamente, usted tiene razón, yo utilizo metáforas y analogías tomadas en préstamo a la vida. Pero no soy biologicista, es decir que no son conocimientos particulares, en cambio alguien como Edgar Morin tiene verdaderos conocimientos científicos y ese no es mi caso, yo encuentro pertinente, oportuno y útil emplear esas categorías de la vida: el aspecto orgánico, el vitalismo, el nacimiento, la muerte de las cosas y de las civilizaciones y de las formas institucionales.

Como ve es mi gran presupuesto, cuando reflexiono sobre mi trabajo me doy cuenta de que un gran pensador que me ha influido es por supuesto Nietzsche y

también un sociólogo que me gusta mucho, George Simmel, quien fue un discípulo de Nietzsche que tenía el mismo tipo de perfil que yo es decir a la vez sociólogo y filósofo y que se interesaba en el querer vivir social. Y luego Bergson, a veces. Mi atención a la razón sensible es una atención a lo que hay de vivo en la realidad social. Y desde ese punto de vista yo recupero una gran tendencia que existe en Durkheim, que es la reflexión sobre la solidaridad orgánica y actualmente más precisamente yo desarrollo mi trabajo sobre ese pensamiento orgánico. Es decir el hecho de que todos los elementos de la vida social están ligados íntimamente, esa es la organicidad de las cosas. No hay cosas importantes y cosas no importantes, no hay lo minúsculo y lo mayúsculo. Cada cosa tiene su lugar en la organicidad de la vida social.

L.G. Podemos decir que es el conocimiento ordinario el objeto sobre el que se trabaja. Es el conocimiento común lo que podemos utilizar si comprendemos bien como funciona.

M.M. Sí, yo pienso efectivamente eso, mi posición, como lo digo muy frecuentemente, es una posición muy empírica, es decir que lo me interesa en principio es la vida. Aquí hace sentido todo lo que le dicho antes. Yo vivía en un pueblo, en un medio popular y eso me marcó. Esa especie de proximidad con lo ordinario, con la vida banal, con eso que llamé más tarde lo cotidiano. Creo que en particular en sociología, aunque también para otras disciplinas, es necesario

retornar a ese sustrato ordinario, que es de algún modo nuestro terreno primordial, nuestro terreno en el sentido, en francés tenemos la palabra *terroir* que es la tierra de un huerto en donde crecen las cosas, nuestro *terroir* es la vida banal, lo cotidiano, y es todo eso lo que he resumido de una noción fuerte que es la noción de socialidad. Que no es únicamente la sociabilidad, la socialidad es lo que hace el fundamento del estar juntos y en la socialidad hay todos esos elementos que en general la sociología deja de lado. Para hablar de la sociología francesa, tanto Bourdieu como Boudon dejan de lado el hecho de comer, el hecho de pasearse, el bistro, la vida en el bistro, lo que pasa en las plazas, los grupos de amigos, todo lo que constituye la vida cotidiana. Esto incluye, por supuesto, lo emocional, lo afectivo, la dimensión festiva, lúdica, todo eso que la sociología oficial ha considerado secundario. Ahora las cosas son un tanto distintas, incluso cuando uno lee los recientes trabajos de Bourdieu se observa que hay un esfuerzo por integrar elementos que antes no eran considerados importantes.

Mi propósito básico, mi originalidad, en fin lo que yo reivindicó como mi aportación a la reflexión tiene que ver con esas cuestiones referentes del sentido común, de lo cotidiano, como el fundamento de nuestro saber. Es de donde surge lo que pensamos y es lo que nos da que pensar.

L.G. ¿Y ese aspecto empírico no tiene que ver con el estudio directo de las cuestiones?

M.M. No, es una reflexión sobre la dimensión empírica. Mi posición es sobre todo teórica, pero, al mismo tiempo, en las investigaciones que dirijo, las tesis en particular, yo impulso la investigación empírica, invito a los investigadores a analizar en el terreno.

L.G. Es decir, hay un sentido de lo empírico, incluso en las reflexiones teóricas.

M.M. Sí, lo empírico es lo que verdaderamente importa, pero es de manera teórica que debe abordarse lo empírico. De manera general yo hago una oposición entre una razón concreta una razón enraizada en lo sensible, en lo empírico en la vida cotidiana y la actitud general de la gente que se encarga del pensamiento que es separar, abstraer en relación a la realidad social. Creo que ese es un peligro constante en los intelectuales, tener una reflexión puramente abstracta. En tanto que yo incluso en el plano teórico, yo desarrollo la teoría a partir del bistrot, de la calle, de lo que escucho aquí o allá, a partir de las monografías que hacen mis estudiantes. La idea es siempre estar enraizado en la vida social. En tanto que demasiado frecuentemente el pensamiento separado, abstracto, que es un pensamiento de características burguesas es exterior al afecto, a la vida social, a lo afectivo, lo emocional. Creo que esa es una de las grandes tendencias del pensamiento en general y de la sociología: permanecer en el plano abstracto.

Paris, 4 de marzo de 1994

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
- Adorno, Theodor W., *Frismes. Critique de la culture et société*, Payot, Paris 1986.
- Adorno, Theodor W., *Teoría estética*, Taurus, Madrid 1971.
- Bataille, George, *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1995.
- Bataille, Georges, "La noción de consumo", en *La parte maldita*, Edhasa, Barcelona, 1974.
- Baudrillard, Jean, *Simulacres et Simulations*, NRF Paris, 1981.
- Baudrillard, Jean, *A l'ombre des majorités silencieuses*, Cahiers d'Utopie, Paris, 1978.
- Baudrillard, Jean, *América*, Anagrama, Barcelona, 1987.
- Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1991.
- Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1990.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Siglo XXI, México, 1992
- Baudrillard, Jean, *L'illusion de la fin ou la grève des événements*, Galilée, Paris 1992.

- Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1991.
- Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, Anagrama, Barcelona, 1991.
- Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, Pre-textos, Valencia, 1986.
- Bell, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Bell, Pearl K., "La narrativa, ay, en la era postmoderna", *Vuelta* 214, septiembre de 1994.
- Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985.
- Bennington, Geoffrey y Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, Paris, 1991.
- Boyne, Roy, *Foucault and Derrida. The Other Side of Reason*, Unwin Hyman, Londres, 1990.
- Debord, Guy, *Commentaires sur la société du spectacle*, Gérard Lebovici, Paris, 1988.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El anti-Edipo*, Paidós, Barcelona, 1985.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma*, pre-Textos, Valencia, 1980.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, México, 1987.
- Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris 1988
- Derrida, Jacques, "Carta a un amigo japonés", citada por Patricio Peñalver en "Premisas y contextos de la deconstrucción", introducción a *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967.
- Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967
- Derrida, Jacques, *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*, introducción de Patricio Peñalver, Paidós, Barcelona, 1987.

- Derrida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, *Positions*, Minuit, Paris, 1972.
- Dosse François, *Histoire du Structuralisme*, Editions La Découverte, Paris, 1991, Dos volúmenes.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988.
- Durkheim, Émile, *Le socialisme*, Paris, Alcan, 1927.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Felix Alcan, Paris, 1937
- Drukheim Emile, *De la división social du travail*, PUF, Paris, 1974.
- Duvignaud, Jean , *L'Anomie. Hérésie et subversion*, Anthropos, Paris, 1973.
- Echeverría, Bolivar, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México, 1995.
- Eco, Umberto, *Apostillas al nombre de la rosa*, Lumen, México, 1985.
- Eliade, Mircea, *Mito y realidad*, Editorial Labor, Bogotá, 1994.
- Elias, Norbert, *La Civilisation des moeurs*, Paris, 1973.
- Foucault Michel, *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 1986.
- Foucault Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977.
- Foucault Michel, *L'archeologie du savoir*, Gallimard, 1969.
- Foucault Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1993.
- Foucault, Michel , *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- Foucault, Michel, "El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*.

- Frank Manfred, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme?*, Les éditions du Cerf, Paris, 1989.
- Freund, Julien, *Sociologie du conflit*, PUF, Paris, 1983.
- Giddens, Anthony, "El estructuralismo, el postestructuralismo y la producción de la cultura", en *La Teoría Social Hoy*, Alianza Editorial, México, 1991.
- Gruzinky, Serge, *La Guerre des images de Christophe Colomb a Blade Runner*, Fayard, Paris, 1990.
- Habermas, Jürgen, "Arquitectura moderna y postmoderna", en sus *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988.
- Habermas, Jürgen, "La flecha en el corazón del presente", en sus *Ensayos políticos*.
- Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto inacabado", en sus *Ensayos políticos*.
- Habermas, Jürgen, "Las servidumbres de la crítica a la racionalidad", en sus *Ensayos filosóficos*, Península, Barcelona, 1988.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires, 1983.
- Habermas, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Barcelona, 1989.
- Hassan, Ihab. "The question of postmodernism", en Harry R. Garvin ed., *Romanticism, Modernism, Postmodernism*, Bucknell University Press, Londres, 1980.
- Hegel, F.W.H., *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr, Jean Hippolite, Paris, 1975.

- Izusquiza, Ignacio, *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Jaeger, Werner, *Paideia*, Instituto del Libro, La Habana, 1971.
- Jay, Martin, "Habermas y el modernismo", en *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Jay, Martin, *Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Berkeley, 1994.
- Jencks, Charles, *What is Post-Modernism?*, Academy Editions, Londres, 1986.
- Johnston, M., *L'Esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale. 1848-1938*, PUF, Paris 1985
- Jonas, Hans, *Le Principe responsabilité. Une Éthique pour la civilisation technologique*, Les éditions du cerf, Paris, 1992
- Kristeva, Julia, *Extranjeros para nosotros mismos*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991
- Kuhn, T.S., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1990
- Lilla, Mark, ed., *New French Thought. Political Philosophy*, Princeton University Press, New Jersey, 1994.
- Lipovetsky, Gilles, "May '68, or the Rise of Transpolitical Individualism" en Mark Lilla, ed., *New French Thought. Political Philosophy*, Princeton University Press, Nueva Jersey, 1994.

- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- Lubac, H, *La Posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, Aubier, Paris, 1987.
- Luhmann, Niklas, *Sociedad y sistema. La ambición de la teoría*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Lyotard Jean François, *La posmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- Lyotard, Jean François, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984
- Lyotard, Jean François, "Lo sublime y la vanguardia" en *La Jornada Semanal*, núm. 105, México, 16 de junio de 1991.
- Lyotard, Jean François, *Discurso, figura*, Gustavo Gili, Barcelona, 1979.
- Lyotard, Jean François, *Dispositivos pulsionales*, Fundamentos, Madrid, 1981.
- Lyotard, Jean François, *Peregrinaciones*, Cátedra, Madrid, 1992.
- Maffesoli, Michel "La socialidad en la posmodernidad", en *Fergola*, marzo 1989, Bilbao, p. 100-104
- Maffesoli, Michel, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'x esthétique*, Plon, Paris, 1990.
- Maffesoli, Michel, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993
- Maffesoli, Michel, *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1984
- Maffesoli, Michel, *L'Ombre de Dionysos. Contribution à la sociologie de l'orgie*, Meridiens/Anthropos, Paris, 1982.
- Maffesoli, Michel, *La Conquête du present. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.

- Maffesoli, Michel, *La Contemplation du monde. Figures du style communautaire*, Grasset, Paris, 1993.
- Maffesoli, Michel, *La Transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Grasset, Paris, 1992.
- Maffesoli, Michel, *La Violence fondatrice*, Champ Urbain, Paris, 1976.
- Maffesoli, Michel, *La Violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1979.
- Maffesoli, Michel, *Le Temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Grasset, Paris, 1988.
- Maffesoli, Michel, *Logique de la domination*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976.
- Mészáros, István, *The Work of Sartre*, Harvester Press, Brighton, 1979.
- Morin, Edgar, *El método. Las ideas*, Cátedra, Madrid, 1992.
- Morin, Edgar, *Un Paradigme perdu: la nature humaine*, Seuil, Paris, 1974.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1985.
- Nora, Simon y Alán Minc, *La informatización de la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México 1980.
- Piaget, Jean, *Le Structuralisme*, PUF, Paris, 1975.
- Rorty, Richard, "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en Anthony Giddens, Jürgen Habermas et al., *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid, 1988.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, trad. de Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1976.
- Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- Schutz, Alfred, *Le Chercheur et le quotidien*, Meridiens Klincksieck, 1987.

- Simmel, Georg, *Sociologie et épistémologie*, PUF, Paris, 1981.
- Slöterdjik, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Taurus, Madrid, 1989.
- Steiner, George, *Real Presences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- Tacussel, *L'Attraction sociale*, Méridien Klincksieck, Paris 1984.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1992.
- Touraine, Alain, *La sociedad postindustrial*, Ariel, Barcelona, 1973.
- Vattimo, Jean, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, México, 1985.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Wolfflin, H., *Renaissance et baroque*, G. Montfort, Saint-Pierre de Salène, 1985.