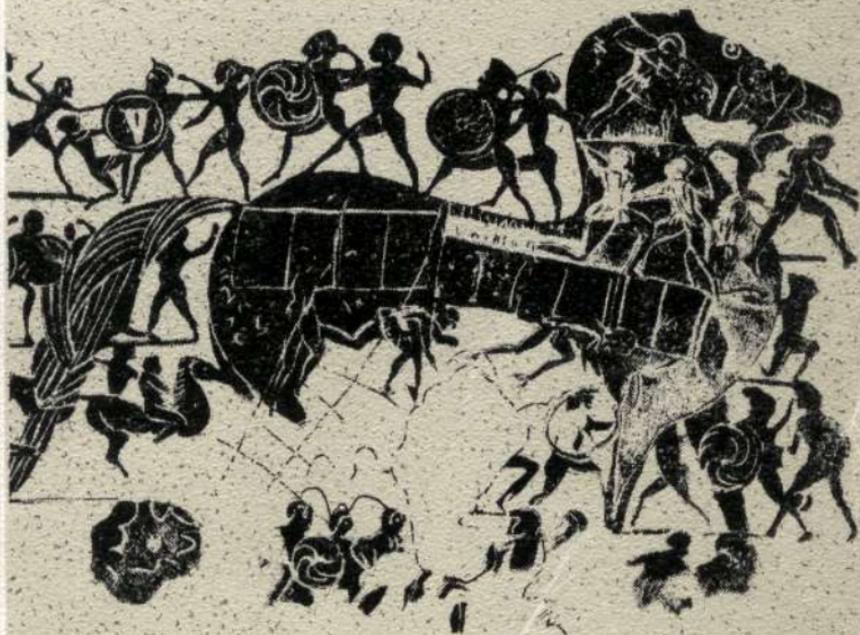


La posmodernidad

(explicada a los niños)



Jean-François Lyotard



gedisa

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

LA POSMODERNIDAD
(explicada a los niños)

COLECCION HOMBRE Y SOCIEDAD
SERIE MEDIACIONES

Título del original en francés:
Le Postmoderne expliqué aux enfants
© by Éditions Galilée, París, 1986

Traducción: Enrique Lynch
Cubierta: Sergio Manela
Maqueta de cubierta de la colección: Luis Daniel Torres

Primera edición: enero de 1987, Barcelona, España
Primera reimpresión noviembre de 1987, Barcelona, España

Derechos para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa, S.A.
Muntaner 460, entlo. 1^a
Tel. 201 60 00
08006 - Barcelona, España
I.S.B.N. 84-7432-266-9

Depósito Legal: B. 42.024 - 1987

Impreso en Romanyà/Valls, S.A.
Verdaguer 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Advertencia de los editores franceses⁷

Hemos reunido en este volumen una serie de cartas escritas por Jean François Lyotard en relación con el tema de la posmodernidad. Lograr que el autor accediese a su publicación nos ha supuesto mucho esfuerzo. Para nosotros, el hecho de que estas cartas saliesen a la luz sirve como contrapeso de ciertas acusaciones que han caído sobre Lyotard, juicios que lo acusaban, entre otras cosas, de irracionalismo, terrorismo intelectual, liberalismo cándido, neoconservadurismo, cinismo, nihilismo, etc. El parecía no haberse apercebido en absoluto de sus propios atributos. Decía ver en su uso el signo de que sus adversarios, en lugar de leer —lo que se dice leer— y de argumentar *ad rem*, actuaban preferentemente *ad hominem* y según categorías ya impuestas. Y añadía que no es propio de la deferencia que se merece el pensamiento el prestarse a polémicas como éstas.

Pero, más que nada, Lyotard pretextaba que la ingenuidad de estos textos destinados a niños, su claridad engañosa, pedagógica, una vez publicados, no podrían contribuir en nada a poner de relieve la calidad de una controversia ya de por sí bastante confusa. El mismo, decía, estaba muy lejos de ver claro en la cuestión como para arriesgarse a sentar doctrina acerca de una intuición brumosa. ←

Por nuestra parte, somos de una opinión contraria. El argumento que finalmente le hizo ceder a la publicación de estos textos es que lo único malo es el sentimiento, por vago que sea

(puesto que no presenta a título de prueba sino signos de historia), el presentimiento de que algo cambia en nuestras sensibilidades inadvertidamente y en su indeterminación. Lejos de ser contrario a la razón y a la probidad, esta incompletitud, esta puerilidad respeta a su manera el objeto de su Idea, la historia contemporánea, cuya comprensión exige a nuestro pensamiento una exposición a la manera de los niños.

Hemos eliminado en esta correspondencia los pasajes que no se relacionan con su objeto principal. Hemos respetado, en cambio, las repeticiones en que ocasionalmente incurren los textos de las cartas. La presentación de los textos es responsabilidad nuestra.

París, 25 de diciembre de 1985

INDICE

Advertencia de los editores franceses	i
1. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo posmoderno?	9
Una pregunta	11
El realismo	14
Lo sublime y la vanguardia	19
Lo posmoderno	23
2. Apostilla a los relatos	27
3. Misiva sobre la historia universal	33
4. Memórandum sobre la legitimidad	49
5. Parte a propósito de la confusión de las razones ...	71
6. Posdata al terror y a lo sublime	79
7. Nota sobre los sentidos de <i>post-</i>	87
8. Esquela para un nuevo decorado	95
9. Glosa sobre la resistencia	101
10. Memorial a propósito del curso de filosofía	113
Nota sobre la procedencia de los textos	123

1

Respuesta a la pregunta:
¿Qué es lo posmoderno?

a Thomas E. Carroll •

Milán, 15 de mayo de 1982

Una pregunta

Nos encontramos en un momento de relajamiento, me refiero a la tendencia de estos tiempos. En todas partes se nos exige que acabemos con la experimentación en las artes y en otros dominios. He leído a un historiador del arte que celebra y defiende los realismos y milita en favor del surgimiento de una nueva subjetividad. He leído a un crítico de arte que difunde y vende la "Transvanguardia" en los mercados de la pintura. He leído que, con el nombre de posmodernismo, ciertos arquitectos se desembarazan de los proyectos de la *Bauhaus*, arrojando el bebé, que aún está en proceso de experimentación, junto con el agua sucia del baño funcionalista. He leído que un "nuevo filósofo" descubre lo que él llama alegremente el judeocristianismo y quiere con ello poner fin a la impiedad que, supuestamente, hemos entronizado. He leído en un semanario francés que no estamos contentos con *Mille Plateau*¹ porque preferiríamos ser gratificados con algo de sentido. He leído de la pluma de un historiador de fuste que los escritores y los pensadores de vanguardia de los años sesenta y setenta han hecho reinar el terror en el uso del lenguaje y que es preciso restaurar las condiciones de un debate fructífero imponiendo a los intelectuales una manera común de hablar, la de los historiadores. He leído a un joven belga, filósofo del lenguaje, quejarse de que el pensamiento continental, frente al desafío que

¹ El autor se refiere a la obra homónima que completa la trilogía *Capitalismo y esquizofrenia*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, Minuit, París, 1979. (N. del T.)

le lanzan las máquinas hablantes, haya abandonado a éstas el ocuparse de la realidad, que haya sustituido el paradigma referencial por el de la adlingüisticidad (se habla acerca de palabras, se escribe acerca de escritos, la intertextualidad). El joven filósofo piensa que, en la actualidad, hay que restablecer el sólido anclaje del lenguaje en su referente. He leído a un teatólogo de talento para quien el posmodernismo, con sus juegos y sus fantasías, no sirve de contrapeso al poder, sobre todo cuando la opinión inquieta alienta a éste a practicar una política de vigilancia totalitaria ante las amenazas de guerra nuclear.

He leído a un pensador que goza de reputación asumiendo la defensa de la modernidad contra aquellos que él llama neoconservadores. Bajo el estandarte del posmodernismo, lo que quieren —piensa— es desembarazarse del proyecto moderno que ha quedado inconcluso, el proyecto de las Luces. Incluso los últimos partidarios de la *Aufklärung*, como Popper o Adorno, sólo pudieron, si hemos de creer en ellos, defender el proyecto en ciertas esferas particulares de la vida: la política, para el autor de *The Open Society*; al arte, para el autor de la *Aesthetische Theorie*. Jürgen Habermas (lo habías reconocido ya) piensa que si la modernidad ha fracasado, ha sido porque ha dejado que la totalidad de la vida se fragmente en especialidades independientes abandonadas a la estrecha competencia de los expertos, mientras que el individuo concreto vive el sentido “desublimado” y la “forma desestructurada” no como una liberación sino en el modo de ese inmenso tedio acerca del cual, hace ya más de un siglo, escribía Baudelaire.

Siguiendo una indicación de Albrecht Wellmer, el filósofo estima que el remedio contra esta parcelación de la cultura y contra su separación respecto de la vida sólo puede venir del “cambio del estatuto de la experiencia estética en la medida en que ella ya no se expresa ante todo en los juicios de gusto”, sino que “es empleada para explorar una situación histórica de la vida”, es decir, cuando “se la pone en relación con los problemas de la existencia”. Puesto que esta experiencia “entra entonces en un juego de lenguaje que ya no es el de la

crítica estética", interviene "en los esquemas cognoscitivos y en las esperas normativas, cambia, de forma tal que sus diferentes momentos se *refieren* los unos a los otros". Lo que Habermas reclama a las artes y a la experiencia que éstas procuran es, en suma, que sean capaces de tender un puente por encima del abismo que separa el discurso del conocimiento, del discurso de la ética y la política, franqueando así un pasaje hacia la unidad de la experiencia.

⊖ La pregunta que yo planteo es la siguiente: ¿a qué tipo de unidad aspira Habermas? ¿El fin que prevé el proyecto moderno es acaso constitución de una unidad sociocultural en el seno de la cual todos los elementos de la vida cotidiana y del pensamiento vendrían a encontrar su lugar como en un todo orgánico? ¿O es que el pasaje que se ha de franquear entre los juegos de lenguaje heterogéneos, el conocimiento, la ética, la política, es de un orden diferente de éstos? Si es así, ¿cómo haría para realizar su síntesis efectiva? —

La primera hipótesis, que es de inspiración hegeliana, no cuestiona la noción de una *experiencia* dialécticamente totalizante; la segunda es más próxima al espíritu de la *Crítica del Juicio* pero, como ella, debe someterse al severo examen que la posmodernidad impone sobre el pensamiento de las Luces, sobre la idea de un fin unitario de la historia, y sobre la idea de un sujeto. Esta crítica, no sólo fue incitada por Wittgenstein y Adorno sino también por algunos pensadores —franceses o no— que no han tenido el honor de ser leídos por el profesor Habermas, lo que les vale, cuando menos, escapar a esa mala calificación de neoconservadurismo.

El realismo

Los reclamos que te he citado al comienzo no son todos equivalentes. Incluso pueden contradecirse. Unos se plantean en nombre del posmodernismo, otros se hacen para combatirlo. No necesariamente es la misma cosa reclamar que se nos suministre un referente (y una realidad objetiva), o sentido (y trascendencia creíble), o destinatario (y público), o destinador (y expresión subjetiva), o consenso comunicativo (y un código general de los intercambios; por ejemplo, el género del discurso histórico). Pero en las invitaciones multiformes que incitan a suspender la experimentación artística hay un mismo llamado al orden, un deseo de unidad, de identidad, de seguridad, de popularidad (en el sentido de la *Deffentlichkeit*, de "encontrar un público"). Es preciso hacer que los escritores y los artistas vuelvan al seno de la comunidad o, por lo menos, si se juzga que la comunidad está enferma, darles la responsabilidad de curarla.

Hay un signo irrecusable de esta común disposición y es que, para todos estos autores, no hay nada tan apremiante como la liquidación de la herencia de las vanguardias. Esta es, en particular, la impaciencia que domina al llamado "transvanguardismo". Las respuestas que un crítico italiano dio a los críticos franceses no dejan lugar a duda en lo tocante a este tema. Al proceder a la mezcla de las vanguardias, el artista y el crítico piensan que están más seguros de suprimirlas que si las atacaran de frente. Así, pueden hacer pasar el eclecticismo más cínico, en resumidas cuentas parcial, de las investigaciones precedentes. Si quisieran volverles abiertamente la espalda se expondrían al ridículo del neocademiscismo. No obstante ello,

los Salones y las Academias no pudieron, en la época en que la burguesía se instalaba en la historia, oficiar de expurgatorios, como tampoco pudieron otorgar premios de buena conducta plástica y literaria bajo la cobertura del realismo. Pero el capitalismo tiene por sí solo tal poder de desrealizar los objetos habituales, los papeles de la vida social y las instituciones, que las representaciones llamadas "realistas" sólo pueden evocar la realidad en el modo de la nostalgia o de la burla, como una ocasión para el sufrimiento más que para la satisfacción. El clasicismo parece interdicto en un mundo en que la realidad está tan desestabilizada que no brinda materia para la experiencia, sino para el sondeo y la experimentación.

Este tema resultará familiar para los lectores de Walter Benjamin. Falta precisar aún más exactamente su alcance. La fotografía no ha sido un desafío planteado a la pintura desde el exterior, no más que el cine industrial para la literatura narrativa. La primera remataba ciertos aspectos del programa de puesta en orden de lo visible elaborado por el *Quattrocento*, y el segundo permitía perfeccionar el circuito de las diacronías en totalidades orgánicas que habían sido el ideal de las grandes novelas de formación desde el siglo XVIII. Que lo mecánico y lo industrial vinieran a sustituir la destreza de la mano y el oficio no era en sí mismo una catástrofe, salvo si creemos que el arte es, en su esencia, la expresión de una individualidad genial que se sirve de una competencia artesanal de élite.

El desafío consistió principalmente en que los procedimientos de la fotografía y el cine pueden realizar mejor, más rápidamente y con una difusión cien veces más importante que el realismo pictórico y narrativo, la tarea que el academicismo asignaba a este último: preservar las conciencias de la duda. La fotografía y el cine deben imponerse sobre la pintura y sobre la novela cuando se trata de estabilizar el referente, de ordenarlo respecto de un punto de vista que lo dote de un sentido reconocible, de repetir la sintaxis y el léxico que permiten al destinatario descifrar rápidamente las imágenes y las secuencias y, por lo tanto, llegar sin problemas a la conciencia de su propia identidad al mismo tiempo que a la del asentimiento que recibe,

de esta manera, por parte de los demás, ya que estas estructuras de imágenes y de secuencias forman un código de comunicación entre todos! De este modo se multiplican los efectos de realidad o, si se prefiere, las fantasías del realismo.

Si en verdad no desean convertirse a su vez en unos hinchas de fútbol (*supporters*), o en mineros en huelga perpetua, resistentes² a lo que existe, el pintor y el novelista deben negarse a ejercer estos empleos terapéuticos. Es preciso que se interroguen acerca de las reglas del arte de pintar o de narrar tal como les han sido enseñadas y legadas por sus predecesores. Estas reglas por momentos se les aparecen como medios de engañar, de seducir y resguardar, medios que les impiden ser "verdaderos".

Con el nombre de literatura y de pintura ha tenido lugar una escisión sin precedentes. Aquellos que se niegan a reexaminar las reglas del arte hacer carrera en el conformismo de masa metiendo en la comunicación, por medio de las "buenas reglas", el deseo endémico de realidad, con objetos y situaciones capaces de satisfacerla. Lo pornográfico es emplear el cine y la fotografía con esta finalidad. La pornografía se convierte en un modelo general para las artes de la imagen y de la narración que no han valorado cabalmente el desafío mass-mediático.

En cuanto a los artistas y los escritores que aceptan poner en entredicho las reglas de las artes plásticas y narrativas y, eventualmente, compartir su sospecha difundiendo sus obras, están condenados a no gozar de credibilidad entre los aficionados, que reclaman realidad e identidad y, por esta razón, no tienen garantizada una audiencia. De esta manera, se puede imputar la dialéctica de las vanguardias al desafío que lanzan los realismos industriales y mass-mediáticos a las artes de pintar y de narrar. El *ready made* duchampiano no hace sino significar activa y paródicamente este proceso constante de disolución del oficio de pintor, incluso del oficio de artista. Como apunta penetrantemente Thierry de Duve, la pregunta estética moderna no es: ¿qué es lo bello? sino, ¿qué sucede con el arte (y con la literatura)?

El realismo, cuya única definición es que se propone evitar la cuestión de la realidad implicada en la cuestión del arte,

se encuentra siempre en una posición situada entre el academicismo y el kitsch. Cuando el poder se llama Partido, el realismo, con su complemento neoclásico, triunfa sobre la vanguardia experimental difamándola y prohibiéndola. De todos modos, aún es preciso que las "buenas" imágenes, los "buenos" relatos, las buenas formas que el Partido solicita, selecciona y difunde, encuentren un público que las desee como medicación apropiada para la depresión y la angustia que el público experimenta. El reclamo de realidad, es decir, de unidad, simplicidad, comunicabilidad, etc., no tuvo la misma intensidad ni la misma continuidad en el público alemán de entre-guerras y en el público ruso de después de la revolución: he aquí una diferencia importante entre los realismos nazi y estaliniano.

Por otra parte, el ataque contra la experimentación artística, cuando quien lo lleva a cabo es la instancia política, es propiamente reaccionario: el juicio estético no tiene más que pronunciarse acerca de la conformidad de esta o aquella obra según las reglas establecidas de lo bello. En lugar de hacer que la obra se inquiete por aquello que hace de ella un objeto de arte y por conseguir alguien que se aficione a ella, el academicismo vulgariza e impone criterios *a priori* que seleccionan de una vez para siempre cuáles han de ser las obras y cuál el público. El uso de las categorías en el juicio estético será, así, de la misma naturaleza que el juicio de conocimiento. Para decirlo como Kant, uno y otro serán juicios determinantes: la expresión está "bien formada" inicialmente en el entendimiento, más adelante, en la experiencia, sólo se retienen aquellos "casos" que pueden ser subsumidos bajo esta expresión.

Cuando el poder se llama "el capital" y no "el partido", la solución "transvanguardista" o "posmoderna", en el sentido que le da Jenks, se revela como mejor ajustada que la solución antimoderna. El eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos reggae, miramos un western, comemos un MacDonalld a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados. Es fácil

encontrar un público para las obras eclécticas. Haciéndose *kitsch*, el arte halaga el desorden que reina en el "gusto" del aficionado. El artista, el galerista, el crítico y el público se complacen conjuntamente en el qué-más-da, y lo actual es el relajamiento. Pero este realismo del qué-más-da es el realismo del dinero: a falta de criterios estéticos, sigue siendo posible y útil medir el valor de las obras por la ganancia que se puede sacar de ellas. Este realismo se acomoda a todas las tendencias, como se adapta el capital a todas las "necesidades", a condición de que las tendencias y las necesidades tengan poder de compra. En cuanto al gusto, no sentimos la necesidad de ser delicados cuando especulamos o cuando nos distraemos. La investigación artística y literaria está doblemente amenazada por la "política cultural" y por el mercado del arte y del libro. Lo que se le aconseja tanto por un canal como por el otro es que suministre obras que en principio estén relacionadas con temas que existen a los ojos del público al que están destinadas y que, a continuación, estén hechas de tal manera ("bien formadas") que el público reconozca aquello de lo que las obras tratan, comprenda lo que se quiere significar, pueda darle o negarle asentimiento con conocimiento de causa e incluso, si es posible, pueda extraer de aquellas que acepta cierto consuelo.

Lo sublime y la vanguardia

La interpretación que acabo de dar acerca del contacto de las artes mecánicas e industriales con las bellas artes y la literatura es procedente en cuanto a su plan, pero tú reconocerás que sigue siendo estrechamente sociologizante e historizante, es decir, unilateral. Sorteando las reticencias de Adorno y Benjamin, hay que recordar que la ciencia y la industria no le llevan ventaja al arte y la literatura en lo que toca a las sospechas que inspira su relación con la realidad. Creer lo contrario sería hacerse una idea excesivamente humanista acerca del funcionalismo mefistofélico de las ciencias y de las tecnologías. Hoy en día no se puede negar la existencia dominante de la tecnociencia, es decir, de la subordinación masiva de los enunciados cognoscitivos a la finalidad de la mejor *performance* posible, que es el criterio técnico. Pero lo mecánico y lo industrial, sobre todo cuando entran en el campo tradicionalmente reservado al artista, son portadores de algo completamente distinto, aunque sean efectos de poder. Los objetos y los pensamientos salidos del conocimiento científico y de la economía capitalista pregonan, propagan con ellos una de las reglas a las que está sometida su propia posibilidad de ser, la regla según la cual no hay realidad si no es atestiguada por un consenso entre socios sobre conocimientos y compromisos.

Esta regla no es de corto alcance. Es la impronta dejada sobre la política del experto y sobre la del gerente del capital por una suerte de evasión de la realidad fuera de las seguridades metafísicas, religiosas, políticas, que la mente creía guardar a

propósito de sí misma. Esta retirada es indispensable para que nazcan la ciencia y el capitalismo. No hay física sin que se plantee a la vez una sospecha acerca de la teoría aristotélica del movimiento, no hay industria sin la refutación del corporativismo, del mercantilismo y la fisiocracia. La modernidad, cualquiera sea la época de su origen, no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de *lo poco de realidad* que tiene la realidad, descubrimiento asociado a la invención de otras realidades.

¿Qué significa este "poco de realidad" si se busca librarlo de una interpretación únicamente historizante? La expresión está evidentemente emparentada con aquello que Nietzsche llama nihilismo. Pero yo veo una modulación muy anterior al perspectivismo nietzscheano en el tema kantiano de lo sublime. Pienso, en particular, que en la estética de lo sublime encuentra el arte moderno (incluyendo la literatura) su fuente, y la lógica de las vanguardias sus axiomas.

El sentimiento sublime, que es también el sentimiento de lo sublime es, según Kant, una afección fuerte y equívoca: conlleva a la vez placer y pena. Mejor: el placer procede de la pena. En la tradición de la filosofía del sujeto que se remonta a Agustín y Descartes y que Kant no cuestiona radicalmente, esta contradicción, que otros llamarían neurosis o masoquismo, se desarrolla como un conflicto entre las facultades de un sujeto, la facultad de concebir una cosa y la facultad de "presentar" una cosa. Hay conocimiento si, en principio, el enunciado es inteligible y si, a continuación, se pueden sacar ciertos "casos" de la experiencia que se "correspondan" con éste. Hay belleza si, en ocasión del "caso" (la obra de arte), dado en principio por la sensibilidad sin ninguna determinación conceptual, el sentimiento de placer independiente de cualquier interés que suscite que esta obra atraiga hacia ella un consenso universal de principio (que quizá no se conseguirá nunca).

El gusto atestigüa así que puede experimentarse en el modo del placer un acuerdo no determinado, no regulado, queda lugar a un juicio que Kant llama reflexivo, entre la capacidad de concebir y la capacidad de presentar un objeto correspondiente al

concepto. Lo sublime es un sentimiento diferente. Tiene lugar cuando, al contrario, la imaginación fracasa y no consigue presentar un objeto que, aunque más no sea en principio, venga a establecerse de acuerdo con un concepto. Tenemos la Idea del mundo (la totalidad de lo que es), pero no tenemos la capacidad de mostrar un ejemplo de ella. Tenemos la Idea de simple (lo no descomponible), pero no podemos ilustrar esta idea por medio de un objeto que sería un caso de ella. Podemos concebir lo absolutamente grande, lo absolutamente poderoso, pero cualquier presentación de un objeto destinado a "hacer ver" esta magnitud o esta potencia absolutas se nos aparece como dolorosamente insuficiente. He aquí las Ideas que no tienen presentación posible. Por consiguiente, estas ideas no nos dan a conocer nada de la realidad (la experiencia), prohíben el libre acuerdo de las facultades que produce el sentimiento de lo bello, impiden la formación y la estabilización del gusto. Podría decirse de ellas que son impresentables.

Llamaré moderno al arte que consagra su "pequeña técnica", como decía Diderot, a presentar qué hay de impresentable. Hacer ver que hay algo que se puede concebir y que no se puede ver ni hacer ver: éste es el ámbito de la pintura moderna. ¿Pero cómo hacer ver que hay algo que no puede ser visto? El propio Kant nos dicta la dirección a seguir llamándolo lo *informe*, la *ausencia de forma*, un índice posible de lo impresentable. Dice también de la *abstracción* vacía que experimenta la imaginación en busca de una presentación del infinito (otro impresentable) que esta abstracción es ella misma como una presentación del infinito, su *presentación negativa*. Cita el "No esculpirás imagen, etc." (*Exodo* 2, 4) como el pasaje más sublime de la Biblia, en el sentido de que prohíbe cualquier presentación de lo absoluto. No hay mucho más que agregar a estas observaciones para esbozar una estética de la pintura sublime: como pintura, esta estética "presentará" sin duda algo, pero lo hará negativamente, evitará pues la figuración o la representación, será "blanca" como un cuadrado de Malevitch, hará ver en la medida en que prohíbe ver, procurará placer dando pena. Se reconocen en estas instrucciones

los axiomas de las vanguardias de la pintura, en la medida en que éstas se consagran a hacer alusión a lo impresentable, por medio de presentaciones visibles. Los sistemas de razones en nombre de los cuales, o con los cuales, ha podido sostenerse o justificarse esta tarea merecen una gran atención por nuestra parte, pero sólo pueden formarse a partir de la vocación por lo sublime, para legitimarla, es decir, para enmascararla. Estas instrucciones resultan inexplicables sin la incommensurabilidad de la realidad en relación con el concepto, que está implícita en la filosofía kantiana de lo sublime.

No me propongo analizar aquí en detalle la manera en que las diversas vanguardias han, por así decirlo, humillado y descalificado la realidad al escrutar los medios de hacer creer de ellas mismas que son técnicas plásticas. El tono local, el dibujo, la mezcla de colores, la perspectiva lineal, la naturaleza del soporte y la del instrumento, la "factura", el choque, el museo: las vanguardias no acaban de desalojar los artificios de presentación que permiten esclavizar el pensamiento a la mirada y desviarla de lo impresentable. Si Habermas comprende, como Marcuse, este trabajo de desrealización como un aspecto de la "desublimación" (represiva) que caracteriza a la vanguardia, entonces es que confunde lo sublime kantiano con la sublimación freudiana y la estética, para él, ha seguido siendo la estética de lo bello.

Lo posmoderno

¿Qué es pues lo posmoderno? ¿Qué lugar ocupa o no en el trabajo vertiginoso de las cuestiones planteadas a las reglas de la imagen y del relato? Con seguridad, forma parte de lo moderno. Todo aquello que es recibido, aunque sea de ayer (*modo, modo, escribía Petronio*), debe ser objeto de sospecha. ¿Contra qué espacio arremete Cézanne? Contra el espacio de los impresionistas. ¿Contra qué objeto arremeten Picasso y Braque? Contra el de Cézanne. ¿Con qué supuesto rompe Duchamp en 1912? Con el supuesto de que se ha de pintar un cuadro, aunque sea cubista. Y Buren cuestiona ese otro supuesto que —afirma— sale intacto de la obra de Duchamp: el lugar de la presentación de la obra. Asombrosa aceleración, las “generaciones” se precipitan. Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya posmoderna. El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante.

No obstante, quisiera no limitarme a esta aceptación un poco mecanicista de la palabra. Si es verdad que la modernidad se desenvuelve en la retirada de lo real y de acuerdo con la relación sublime de lo presentable con lo concebible, en esta relación se pueden distinguir dos modos, por decirlo en términos musicales. *Se puede poner el acento en la impotencia de la facultad de presentación, en la nostalgia de la presencia que afecta al sujeto humano, en la oscura y vana voluntad que lo anima a pesar de todo. O si no, se puede poner el acento en la*

potencia de la facultad de concebir, en su "inhumanidad", por así decirlo (es la cualidad que Apollinaire exige de los artistas modernos), puesto que no es asunto del entendimiento que la sensibilidad o la imaginación humanas se pongan de acuerdo con aquello que él concibe; y se puede poner el acento sobre el acrecentamiento del ser y el regocijo que resultan de la invención de nuevas reglas de juego, en la pintura, en el arte, o lo que sea. Comprenderás qué quiero decirte cuando te hablo de la distribución caricaturesca de algunos nombres sobre el tablero de la historia vanguardista: del lado *melancolía*, los expresionistas alemanes, y del lado *novatio*, Braque y Picasso. Del primero, Malevitch, Chirico; y del segundo, Lissitsky, Duchamp. El matiz que distingue estos dos modos puede ser ínfimo, a menudo coexisten en la misma obra, casi indiscernibles, y no obstante atestiguan un diferendo en el cual se juega desde hace mucho tiempo —y se jugará— la suerte del pensamiento, entre el disgusto y el ensayo.

Las obras de Proust y de Joyce hacen alusión, cada una por su cuenta, a algo que constantemente se hace presente. La alusión, sobre la cual ha llamado mi atención recientemente Paolo Fabbri, es quizás un giro de expresión indispensable para las obras que surgen de la estética de lo sublime. En Proust, lo que se elude para pagar el precio de esta alusión es la identidad de una conciencia que es víctima de contar con demasiado tiempo. Pero en Joyce es la identidad de la escritura que, por muchos de sus operadores, pertenece todavía al género de la narración novelesca. La institución literaria, tal como la hereda Proust de Balzac o de Flaubert, ha sido por cierto subvertida, en la medida en que el héroe no es un personaje sino la conciencia interior del tiempo y en la medida en que la diácronía de la diéresis echada a perder por Flaubert, se encuentra cuestionada de nuevo por la voz narrativa elegida. Sin embargo, la unidad del libro, la odisea de esta conciencia, pese a ser rechazada capítulo tras capítulo, permanece inalterada: la identidad de la escritura consigo misma a través del dédalo de la interminable narración basta para connotar esta unidad, que se ha llegado a comparar con la de la *Fenomenología del Espíritu*. Joyce hace que se

distinga lo impresentable en su propia escritura, en el significante. La gama de los operadores narrativos, e incluso estilísticos, conocidos es puesta en juego sin la preocupación de mantener la unidad del todo. Se experimentan nuevos operadores narrativos. La gramática y el vocabulario de la lengua literaria ya no son más aceptados como datos, parecen más bien academicismos, rituales salidos de una piedad (como decía Nietzsche) que impide que lo impresentable sea alegado.

He aquí, pues, el diferendo: la estética moderna es una estética de lo sublime, pero nostálgica. Es una estética que permite que lo impresentable sea alegado tan sólo como contenido ausente, pero la forma continúa ofreciendo al lector o al contemplador, merced a su consistencia reconocible, materia de consuelo y de placer. Sin embargo, estos sentimientos no forman el auténtico sentimiento sublime, que es una combinación intrínseca de placer y de pena: el placer de que la razón exceda toda presentación, el dolor de que la imaginación o la sensibilidad no sean a la medida del concepto.

Lo posmoderno sería aquello que alega lo impresentable en lo moderno y en la presentación misma; 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 indaga por presentaciones nuevas, no para gozar de ellas sino para hacer sentir mejor que hay algo que es impresentable. Un artista, un escritor posmoderno, están en la situación de un filósofo: el texto que escriben, la obra que llevan a cabo, en principio, no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación a este texto, a esta obra, de categorías conocidas. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investigan. El artista y el escritor trabajan sin reglas y para establecer las reglas de aquello que *habrá sido hecho*. De ahí que la obra y el texto tengan las propiedades del acontecimiento; de ahí también que lleguen demasiado tarde para su autor, o, lo que viene a ser lo mismo, que su puesta en obra comience siempre demasiado pronto. *Posmoderno* será comprender según la paradoja del futuro (*post*) anterior (*modo*).

Pienso que el ensayo (Montaigne) es posmoderno, y el fragmento (el *Athaeneum*) moderno.

Por último, es preciso dejar en claro que no nos toca *de realidad* sino inventar alusiones a lo concebible que no puede ser presentado. Y que no hay que esperar que en esta tarea haya la menor reconciliación entre los "juegos de lenguaje", a los que Kant llamaba "facultades" y que sabía separados por un abismo, de tal modo que sólo la ilusión trascendental (la de Hegel) puede esperar totalizarlos en una unidad real. Pero Kant sabía también que esta ilusión se paga con el precio del terror. Los siglos XIX y XX nos han proporcionado terror hasta el hartazgo. Ya hemos pagado suficientemente la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto y de lo sensible, de la experiencia transparente y comunicable. Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre.

2

Apostilla a los relatos

a Samuel Cassin

Londres, 6 de febrero de 1984

A medida que la discusión se desarrolla en el plano internacional, la complejidad de la "cuestión posmoderna" se agrava. Cuando la enfoqué, en 1979, en torno de la cuestión de los "grandes relatos", mi intención era simplificarla, pero me temo que fui más allá de lo necesario.

Los "metarrelatos" a que se refiere *La condición posmoderna*¹ son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa.

Estos relatos no son mitos en el sentido de fábulas (incluso el relato cristiano). Es cierto que, igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero, a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan

¹ Versión española, Cátedra, Madrid, 1984. (N. del T.)

la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en un futuro que se ha de producir, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (de libertad, de "luz", de socialismo, etc.) posee un valor legitimante porque es universal. Como tal, orienta todas las realidades humanas, da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, ese proyecto que Habermas considera aún inacabado y que debe ser retomado, renovado.

Mi argumento es que el proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, "liquidado". Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ello. "Auschwitz" puede ser tomado como un nombre paradigmático para la "no realización" trágica de la modernidad.

Sin embargo, la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a su vez, simula que ha de realizarlo. La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y las tecnologías contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae aparejado más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida. Viene acompañada de una mayor seguridad respecto de los hechos.

Pero esta dominación sólo reconoce el éxito como criterio de juicio. Sin embargo, no puede decir qué es el éxito, ni por qué es bueno, justo, verdadero, puesto que el éxito se comprueba, como una sanción cuya ley ignoramos. No consigue el proyecto de realización de la universalidad sino que, por el contrario, acelera el proceso de deslegitimación. Esto es, precisamente, lo que aparece descrito en la obra de Kafka. Pero también es lo que significa el propio principio de las axiomáticas en las formalizaciones científicas.

Desde luego, la deslegitimación forma parte ya de la modernidad: ¿quién puede decir si Cristo es el hijo de Dios o un impostor? Su Padre lo abandonó. El martirio de Jesús recibió su equivalente político en la ejecución de Luis XVI, soberano legítimo. ¿Cuál será la fuente de la legitimidad en la historia moderna a partir de 1792? Decimos: el pueblo. Pero el pueblo

es una Idea, y en torno de esta Idea hay disputas, combates. Se trata de saber cuál es la buena Idea del pueblo y se trata de hacerla prevalecer. De ahí la extensión de las guerras civiles en los siglos XIX y XX, y el hecho cierto de que aún la guerra moderna entre naciones es siempre una guerra civil: yo, gobierno del pueblo, cuestiono la legitimidad de tu gobierno. En Auschwitz se destruyó físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo. Hubo la intención, se ensayó destruirlo. Se trata del crimen que abre la posmodernidad, crimen de lesa soberanía, ya no regicidio sino populicidio (algo diferente de los etnocidios).

En estas condiciones, ¿cómo pueden seguir siendo creíbles los grandes relatos de legitimación?

Esto no quiere decir que no haya relato que no pueda ser ya creíble. Por metarelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana.

En *La condición posmoderna* y en los otros libros de esta época (en parte en las *Instructions paiennes*), exageré la importancia que se ha de atribuir al género narrativo. Aquél era un momento en una investigación más extensa y más radical que llega a su culminación en *Le Differend*. En particular, resulta excesivo identificar el conocimiento con el relato. No quiero decir que la teoría sea más objetiva que el relato. El relato del historiador está sometido casi a las mismas reglas de establecimiento de la realidad que se aplican al relato del físico. Pero la historia es una narración que, por añadidura, tiene la pretensión de ser ciencia y no solamente una novela. En contrapartida, la teoría científica no tiene, en principio, la pretensión de ser narrativa (por mucho que la astrofísica contemporánea nos cuente deliberadamente la historia del cosmos desde el Big Bang). Dicho de otra manera, hoy en día pienso que hay que distinguir los regímenes de frases diferentes y los géneros de discursos diferentes. En la narratología general hay un elemento metafísico no criticado, una hegemonía acordada a un género, el

4
narrativo, sobre los demás géneros, una suerte de soberanía de los pequeños relatos, que les permitirá escapar a la crisis de deslegitimación. Con seguridad, estos relatos escapan a la crisis, pero debido a que tampoco han tenido valor de legitimación. La prosa del pueblo, quiero decir, su prosa real: decir una cosa y al mismo tiempo, lo contrario, "De tal padre, tal hijo" y "Padre avaro, hijo pródigo". El romanticismo pensaba que esta prosa era consistente, orientado como estaba por una tarea de expresividad, de emancipación, de revelación de una sabiduría. La posmodernidad es también el fin del pueblo como rey de las historias.

* Añado una nota final a la cuestión de la tecnociencia actual. La tecnociencia actual realiza el proyecto moderno: el hombre se convierte en amo y señor de la naturaleza. Pero al mismo tiempo la desestabiliza profundamente, ya que bajo el nombre de "la naturaleza" hay que contar también todos los constituyentes del sujeto humano: su sistema nervioso, su código genético, su *computer* cortical, sus captadores visuales, auditivos, sus sistemas de comunicación, especialmente los lingüísticos, y sus organizaciones de vida en grupo, etc. Finalmente, su ciencia, su tecnociencia, forma también parte de la naturaleza. Se puede hacer, se hace la ciencia de la ciencia como se hace ciencia de la naturaleza. Incluso sucede que para la tecnología se creó, hace una década, a partir de este descubrimiento, todo un ámbito STS (*science technique société*): la inmanencia del sujeto en el objeto que el sujeto estudia y transforma. Y hay una versión recíproca: los objetos tienen sus lenguajes, de tal modo que conocerlos implica poder traducirlos. Por consiguiente, hay una inmanencia de la inteligencia respecto de las cosas. En estas condiciones de encabalgamiento recíproco del sujeto y del objeto, ¿cómo puede persistir el ideal de la dominación? Por el contrario, vemos que cae en desuso en la representación de la ciencia que se dan a sí mismos los expertos, los sabios, los científicos. El hombre quizá sea tan sólo un nudo muy sofisticado en la interacción general de las radiaciones que constituye el universo.

3

Misiva sobre
la historia universal

a Mathias Kahn

Baltimore, 15 de noviembre de 1984

No es conveniente dar al género narrativo un privilegio absoluto sobre los demás géneros del discurso en el análisis de los fenómenos humanos, o de los fenómenos del lenguaje en particular (ideológicos), y menos aun en la concepción filosófica. Algunas de mis reflexiones anteriores han podido sucumbir a esta "apariencia trascendental" (*Présentations, Instructions païennes*, incluso *La condición posmoderna*). Por el contrario, es conveniente abordar una de las grandes cuestiones que nos plantea el mundo histórico en este fin del siglo xx (en este comienzo del siglo xxi) por el examen de las "historias". Puesto que si este mundo es declarado histórico, entonces es que tenemos la intención de tratarlo narrativamente.

La cuestión a la que me refiero es la siguiente: hoy en día, ¿podemos continuar organizando la infinidad de acontecimientos que nos vienen del mundo, humano y no humano, colocándonos bajo la Idea de una historia universal de la humanidad? No me propongo tratar aquí esta pregunta en tanto que filósofo. No obstante lo cual, su formulación requiere de varias aclaraciones.

1. En primer lugar digo: podemos *continuar* organizando, etc. Esta palabra implica que ocurría así antes. Me refiero aquí, efectivamente, a una tradición, la de la modernidad. Esta última no es una época sino más bien un modo (es el origen latino de la palabra) en el pensamiento, en la enunciación, en la sensibilidad. Erich Auerbach lo veía despuntar en

la escritura de las *Confesiones* de Agustín: la destrucción de la arquitectura sintáctica del discurso clásico y la adopción de una disposición paratáctica de frases breves encadenadas por la más elemental de las conjunciones, el *et*. Auerbach vuelve a encontrar este modo, y Bakhtin con él, en Rabelais y más tarde, en Montaigne.

Por mi parte, y sin que ello suponga buscar legitimar este punto de vista, veo un signo de esto mismo, en el género narrativo, en la primera persona, que Descartes elige para exponer su método. El *Discours* es todavía una confesión. Pero lo que se confiesa no es la desposesión del yo por Dios sino el esfuerzo del yo por dominar todos los datos, comprendido él mismo como dato. Sobre la conungencia que deja el *et* entre las secuencias expresadas por las frases, Descartes trata de injertar la finalidad de una serie ordenada hacia la dominación y la posesión de la "naturaleza". (Que lo consiga o no, es otro asunto.) Este modo moderno de organización del tiempo se despliega en el siglo XVIII en la *Aufklärung*.

El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están regidos por una Idea (entiendo Idea en el sentido kantiano del término). Esta Idea es la de la emancipación y se argumenta de distintos modos según eso que llamamos las filosofías de la historia, los grandes relatos bajo los cuales intentamos ordenar la infinidad de acontecimientos: relato cristiano de la redención de la falta de Adán por amor, relato *aufklärer* de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnointustrial. Entre todos estos relatos hay materia de litigio, e inclusive, materia de diferendo. Pero todos ellos sitúan los datos que aportan los acontecimientos en el curso de una historia cuyo término, aun cuando ya no quepa esperarlo, se llama libertad universal absoluta de toda la humanidad.

2. Segunda aclaración. Cuando decimos: "¿Podemos continuar organizando, etc.?", se admite al menos, aunque la respuesta (sugerida o no) sea negativa ("no, no podemos"), que persiste un nosotros, capaz de pensar o de experimentar esta continuidad o discontinuidad. La pregunta se plantea también en qué consiste ese "nosotros". Se trata, como indica el pronombre de la primera persona del plural, de una comunidad de sujetos, ya sea usted y yo, o ellos y yo, según que el hablante se dirija a otros miembros de la comunidad (vosotros/yo) o a un tercero (usted/ellos + yo) delante del cual estos otros miembros, que él representa, son designados en tercera persona (ellos). La pregunta se plantea si ese nosotros es o no independiente de la Idea de una historia de la humanidad.

En la tradición de la modernidad, el movimiento de la emancipación consiste en que el tercero que, en principio, es exterior a nosotros en tanto formamos parte de la vanguardia emancipadora, acabará por incorporarse a la comunidad de hablantes actuales (primera persona) o potenciales (segunda persona). No habrá más que usted y yo. El lugar de la primera persona está, efectivamente, marcado en esta tradición como el lugar de la dominación de la palabra y del sentido: que el pueblo tome la palabra política, el trabajador la palabra social, el pobre la palabra económica, que lo singular capte lo universal y que el último se convierta también en primero. Simplifico, es verdad, y pido se me excuse por ello.

Se sigue de ello que el "nosotros" de la pregunta planteada por mí, tensionado entre la situación minoritaria actual en la que los terceros son mucho y *usted* y *yo* poco, y la unanimidad futura en la que toda tercera persona estará proscrita por definición, ese nosotros —digo— reproduce exactamente la tensión que la humanidad debe experimentar, en virtud de su vocación por la emancipación, entre la particularidad, el azar, la opacidad de su presente, y la universalidad, la autodeterminación, la transparencia del futuro que se promete a sí misma. Si esta identidad es exacta, el nosotros que plantea la pregunta: "¿Continuaremos pensando y actuando bajo la cobertura de la Idea de una historia de la humanidad?", este nosotros

formula por ello mismo la cuestión de su propia identidad tal como ha sido fijada por la tradición moderna. Y si se ha de responder negativamente a la pregunta (no, ya no se puede creer en una historia humana como historia universal de la emancipación), entonces será preciso revisar también el estatuto del nosotros que plantea la pregunta.

Parece que será condenado (pero se trata de una condena válida tan sólo para la modernidad) a permanecer particular, usted y yo (quizás), condenado a dejar fuera de sí a muchos terceros. Pero como este nosotros no ha olvidado (aún) que los terceros han sido las primeras personas potenciales e incluso prometidas, deberá elaborar el duelo de la unanimidad y encontrar en la melancolía incurable de este "objeto" perdido (o de este sujeto imposible): la humanidad libre. En ambos casos, somos afectados por una especie de pesar. La elaboración o el trabajo del duelo, enseña Freud, consiste en recuperarse por la pérdida de un objeto amado volviendo la investidura (*investisment*) del objeto perdido sobre el sujeto, de ellos sobre nosotros.

Además, hay muchas maneras de conseguirlo. El narcisismo secundario es una de ellas. Muchos observadores afirman que el narcisismo es hoy en día el modo hegemónico del pensamiento y de la acción en las sociedades más desarrolladas. Me temo que se trata tan sólo de la repetición ciega (compulsiva) de un duelo anterior, el duelo de Dios, que dio lugar justamente al modo moderno y a su proyecto de conquista. En la actualidad, esta conquista sólo lograría perpetuar la de los modernos, con la diferencia de que renunciaría a conseguir la unanimidad. Ya no ejerceremos más el terror en nombre de la libertad, sino en nombre de "nuestra" satisfacción, la satisfacción de un nosotros definitivamente limitado a su propia particularidad. ¿Soy demasiado moderno al juzgar que esta perspectiva es intolerable? Se llama tiranía: la ley que "nosotros" dictamos no está dirigida a *vosotros*, conciudadanos o incluso súbditos. *Les* es aplicada, a los terceros, a los de fuera, sin que importe legitimarla ante sus ojos. Recuerdo aquí que el nazismo ha sido esta manera de elaborar su duelo de la emancipación y, por primera vez en

Europa desde 1789, de ejercer un terror cuya razón de ser no era, en principio, accesible a todos, así como tampoco era compartible por todos el beneficio que se sacaba de él.

Otra manera de llevar el duelo de la emancipación universal prometida por la modernidad será "elaborar", "trabajar", en sentido freudiano, no sólo la pérdida de este objeto sino también la pérdida del sujeto a quien le había sido prometido aquel horizonte. No sólo se tratará de que reconozcamos nuestra finitud, sino de que elaboremos el estatuto del nosotros, la cuestión del sujeto. Quiero decir: escapar no sólo a la despedida inapelable del sujeto moderno sino también a su repetición paródica o cínica (la tiranía). Esta elaboración, sólo puede conducir, creo, a abandonar ante todo la estructura lingüística comunicacional (yo/tú/él) que, conscientemente o no, los modernos acreditaron como modelo ontológico y político.

3. Mi tercera aclaración se refiere a la expresión *¿podemos?*, en la pregunta: "¿Podemos continuar organizando hoy en día los acontecimientos según la Idea de una historia universal de la humanidad?" Como saben Aristóteles y los lingüistas, la modalidad del *poder* aplicada a una noción (esta noción es aquí: la prosecución de la historia universal) conlleva a la vez su afirmación y su negación. Que esta prosecución sea posible no implica ni que tenga lugar ni que no tenga lugar, sino que efectivamente tendrá lugar el hecho de que tenga o no tenga lugar. Incertidumbre acerca del contenido, el *dictum* (la afirmación o la negación de la noción), aunque necesidad de hecho, del *modus*, ulterior. Reconocemos aquí la tesis aristotélica de los futuros contingentes (falta darles una fecha).

Pero la expresión *podemos* no connota sólo la posibilidad, también indica la capacidad. ¿Está en nuestro poder, en nuestra fuerza, en nuestra competencia, la posibilidad de perpetuar el proyecto moderno? El interrogante indica que este proyecto exigirá fuerza y competencia para ser sostenido, y que tal vez nos falten. Esta lectura habrá de inspirar una indagación sobre el desfallecimiento del sujeto moderno. Si, en efecto, la lectura debe ser argumentada, es preciso que podamos probarla

con hechos o, por lo menos, con signos. La interpretación de los signos puede ser que suscite controversia. Los signos, cuando menos, deben ser sometidos a procedimientos cognoscitivos de establecimiento de los hechos, o especulativos de convalidación de los signos. (Me refiero aquí, sin más explicaciones, a la problemática kantiana de las hipotiposis, que juega un papel fundamental en la filosofía histórica y política de Kant.)

Sin querer decidir sobre-el-terreno si se trata de hechos o de signos, los datos que podamos recoger acerca de este desfallecimiento de sujeto moderno parecen difíciles de recusar. Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. —Todo lo real es racional, todo lo racional es real: "Auschwitz" refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen, que es real, no es racional. —Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: "Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980" (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. —Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las "crisis de 1911, 1929" refutan la doctrina del liberalismo económico, y la "crisis de 1974-1979" refuta las enmiendas poskeinesianas a esta doctrina.

A cada uno de estos acontecimientos, el investigador relaciona otros tantos signos de un desfallecimiento, una extinción de la modernidad. Los grandes relatos se han tomado poco viables. Estamos tentados de creer, pues, que hay un gran relato de la declinación de los grandes relatos. Pero, como sabemos, el gran relato de la decadencia ya tuvo lugar en los inicios del pensamiento occidental, en Hesíodo y en Platón. En realidad, el relato de la decadencia acompaña al relato de la emancipación como su sombra. De esta manera, nada habrá cambiado, como no sea que se necesita ahora un suplemento de fuerza y de competencia para afrontar las tareas actuales. Muchos piensan que éste es el momento de la religión, el momento de reconstruir

una narración creíble en la cual se contará la herida de este fin de siglo y en la que esta herida llegará a cicatrizar. Se hace valer el hecho de que el mito es género originario, que el pensamiento del origen se da en él en su paradoja originaria, y que es preciso reconstruir las ruinas del pensamiento original, recuperar al pensamiento de la condición humana en que ha sido puesto por el pensamiento racional, desmitologizante y positivista.

A mí me parece que ésta no es en absoluto la dirección justa. En todo caso, hay que observar que el término *poder* ha sufrido en esta breve descripción una nueva modificación, señalada por el uso que acabo de hacer del término *justa*. A la pregunta: "¿podemos perpetuar los grandes relatos?", la respuesta viene a ser: *debemos* hacer esto o aquello. *Poder* tiene también el sentido de tener el derecho de, y en virtud de este sentido, la palabra introduce al pensamiento en el universo de los deónticos. El deslizamiento del derecho hacia el deber es tan fácil como pasar de lo permitido a lo obligatorio. Lo que no se cuestiona aquí es la contingencia del encadenamiento sobre la situación que he descrito como desfallecimiento, extinción de la modernidad. Hay muchas maneras posibles de encadenar, y se ha de elegir entre ellas. No se decidirá nada que no haya sido ya decidido. Nos callaremos tanto como hablaremos. Toda la política se refiere a la forma en que se encadena una frase actual por medio de otra frase. No es una cuestión de volumen del discurso, ni de importancia del hablante o del destinatario. En las otras frases que actualmente son posibles, una será actualizada, y la pregunta actual es: ¿cuál? Para responder a este interrogante, la descripción de la extinción o del desfallecimiento no nos proporciona un hilo conductor. Por esta razón, bajo la palabra *posmodernidad* pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas. Me limito a indicar por medio de estas pocas observaciones la dirección antimitologizante en la que, según creo, deberemos "elaborar" la pérdida del nosotros moderno.

Es tiempo ya de retomar sobre el tema indicado por mi título. Me pregunto si la extinción o el desfallecimiento de la

modernidad bajo la forma de lo que Adorno llamaba la caída de la metafísica (que para él se concentraba en el fracaso de la dialéctica afirmativa del pensamiento hegeliano, enfrentada a la tesis kantiana de la obligación o al acontecimiento del anodamiento insensato denominado Auschwitz), me pregunto si este desfallecimiento no debe ser relacionado con una resistencia frente a aquello que yo llamaría los mundos de nombres, frente a la diversidad insuperable de las culturas. Al abordar esta cuestión para terminar, volveré a encontrar y retomaré varios de los aspectos ya observados, en lo que toca a la universalidad de los grandes relatos, el estatuto del nosotros, la razón de la extinción de la modernidad y, finalmente, la cuestión contemporánea de la legitimación.

Ya sea como niño o como inmigrante, uno entra en una cultura por medio del aprendizaje de nombres propios. Hay que aprender los nombres de los seres próximos, los héroes en sentido amplio, los lugares, las fechas, y para seguir a Kripke, añadiría yo: las unidades de medida, de espacio, de tiempo, de valor de cambio. Estos nombres son "designadores rígidos", no significan nada o, por lo menos, no pueden ser cargados de significaciones diferentes y discutibles. Se les puede asignar frases de régimen totalmente heterogéneas (descriptivas, interrogativas, ostensivas, valorativas, prescriptivas, etc.) e incluirlos en géneros discursivos inconmensurables (cognoscitivos, persuasivos, epidícticos, trágicos, cómicos, ditirámicos, etc.). Los nombres no se aprenden solos sino localizados en pequeñas historias. La ventaja del relato, vuelvo sobre ello, es que puede suponer en sí mismo una multiplicidad de familias heterogéneas de discursos a condición de "hincharse", por así decirlo. El relato los ordena en una serie de acontecimientos que designan nombres propios de la cultura.

La fuerte coherencia de esta organización es redoblada por el modo de transmisión del relato, visible en particular en las sociedades que llamaré "salvajes" por comodidad. André Marcel d'Ans escribe: "Entre los cashinahuas, toda interpretación de un *miyoi* (mito, cuento, leyenda o relato tradicional) se abre con una fórmula fija: 'He aquí la historia de..., tal como siempre la

he escuchado. Voy a contártela yo ahora, ¡escucha! Y este recitado se clausura invariablemente por medio de otra fórmula que dice: 'Aquí acaba la historia de... Quien te la ha contado es... (nombre cashinahua), en casa de los Blancos... (nombre español o portugués)'. El etnólogo nos informa, a nosotros, Blancos, cómo el narrador cashinahua informa la historia de un héroe cashinahua a unos oyentes cashinahua. El etnólogo puede hacerlo porque es él mismo un oyente (masculino) cashinahua. Y lo es porque lleva un nombre cashinahua. Un ritual fija por medio de denominaciones estrictas el alcance de los relatos y su recurrencia. Todas las frases contenidas en ellos están, por así decirlo, tomadas de instancias nombradas o nombrables en el mundo de los nombres cashinahua. Cada universo presentado por cada una de estas frases, cualquiera sea su régimen, se relaciona con este mundo de nombres. El o los héroes y los lugares presentados, el destinatario y, en definitiva, el destinador son meticulosamente nombrados.

Para entender los relatos, hay que haber sido nombrado. (Todos los varones y las niñas prepúberes pueden escuchar.) Para contarlos, también (sólo los hombres pueden). Y para ser narrado (referente), también (cualquier cashinahua, sin excepción, puede). Al colocar los nombres en las historias, la narración protege los designadores rígidos de la identidad común contra los acontecimientos del "ahora" y contra el peligro de su encadenamiento. Ser nombrado, es ser narrado. Bajo dos aspectos: cada relato, aunque sea en apariencia anecdótico, reactualiza unos nombres y unas relaciones nominales. Al repetirlo, la comunidad se asegura la permanencia y la legitimidad de su mundo de nombres a través de la recurrencia de este mundo en sus historias. Y, por otra parte, ciertos relatos narran explícitamente historias de nominación.

Si uno plantea positivamente la pregunta acerca del origen de la tradición o de la autoridad entre los cashinahua, uno se encuentra con la paradoja habitual en estos interrogantes. Una frase no está autorizada —se piensa— si quien la emite, su destinador, no goza de autoridad. ¿Qué sucede cuando la autoridad del destinador resulta del sentido de la frase? La frase,

al legitimizar al destinador que presenta su universo, se legitima a sí misma junto con el destinatario. El narrador cashinahua concede la autoridad de narrar sus historias en su nombre. Pero su nombre está autorizado por sus historias, en particular por aquellas que cuentan la génesis de los nombres. Este *circulus vitiosus* es común.

He aquí el funcionamiento discursivo de lo que podríamos llamar a *very large scale integrated culture* ("una cultura integrada en muy gran escala"). La identificación reina en ella como dueña y señora. Cerrada sobre sí misma, la cultura elimina sus desechos de relatos, los acontecimientos inintegrables, por medio de sacrificios o de la ingestión de drogas (es el caso de los cashinahuas) o por medio de la guerra más allá de sus fronteras.

Mutatis mutandis, la autoidentificación de una cultura pasa por este dispositivo. Su desmembramiento, en la situación de dependencia servil, colonial o imperialista, significa la destrucción de la identidad cultural. Por el contrario, el dispositivo constituye la fuerza principal de las guerrillas en los combates por la independencia, puesto que el relato y su transmisión suministran conjuntamente a la resistencia su legitimidad (su derecho) y su logística (el modo de transmisión de los mensajes, el relevamiento de los lugares y la determinación de los momentos, el uso de los datos naturales en la tradición cultural, etcétera).

La legitimidad, como hemos afirmado, está asegurada por la potencia del dispositivo narrativo: cubre la multiplicidad de las familias de frases y de posibles géneros de discurso, comprende todos los nombres; siempre es actualizable y lo ha sido desde siempre. El dispositivo, como es diacrónico y paracrónico, asegura la dominación del tiempo, o sea, de la vida y de la muerte. El relato es la autoridad en sí misma. El relato autoriza a nosotros indestructible, por encima del cual sólo hay ellos.

Una organización como ésta resulta completamente diferente de la organización de los grandes relatos de legitimación que caracterizan a la modernidad occidental. Estos últi-

mos son cosmopolitas, como dirá Kant. Se ocupan precisamente de la "superación" de la identidad cultural particular con vista a constituir una identidad cívica universal. Sin embargo, no está claro cómo puede llegar a producirse semejante superación.

En la comunidad salvaje nada hay que la lleve a dialectizarse y a orientarse hacia una sociedad de ciudadanos. Decir que es "humana" y que prefigura ya una universalidad es admitir que el problema está resuelto: el humanista presupone la historia universal e inscribe en ella la comunidad particular como un momento en el devenir universal de las comunidades humanas. Es también, *grosso modo*, el axioma del gran relato especulativo aplicado a la historia humana. Pero la cuestión está en determinar si existe o no una historia humana. La versión epistemológica es la más prudente, pero también es la más engañosa: el antropólogo describe según las reglas del género cognoscitivo las narraciones salvajes y las reglas de éstas, sin pretender establecer ninguna continuidad entre ellas y el propio modo de discurso. En la versión de Lévi-Strauss, el antropólogo puede introducir una identidad de funcionamiento, llamada estructural, entre el mito y su explicación, pero esto le supone tener que abandonar toda tentativa de encontrar un pasaje inteligible que lleve de las unas a las otras. Identidad sí, pero nada de historia.

Conocemos estas dificultades, que son triviales. Te las recuerdo aquí sólo porque quizá me permitan medir mejor el alcance de la extinción por la que atravesamos. Todo ocurre como si hubiera fracasado el inmenso esfuerzo para despojar al pueblo de su propia legitimidad narrativa (una legitimidad que se remonta —digamos— a las fuentes del curso del tiempo), y hacerle adoptar como única legitimidad la Idea de la libre ciudadanía que está situada, por oposición a aquélla, en la desembocadura de este curso. Este despojo, marcado con el nombre de Declaración de los derechos, como decía, ha fracasado. Un signo precursor de este fracaso se encuentra ya en la designación misma del autor de una Declaración que se pretende de alcance universal: *Nous, peuple français...*

El ejemplo del movimiento obrero es aun más probatorio del fracaso aludido. Su internacionalismo de principio significaba exactamente que la lucha de clases no recibía su legitimidad de la tradición popular u obrera local, sino de una Idea a realizar, la del trabajador emancipado de la condición proletaria. Sin embargo, sabemos que desde la guerra francoprusiana de 1870-1871, la Internacional ha porfiado acerca de la cuestión de la Alsacia-Lorena, que en 1914 los socialistas alemanes y franceses votaron respectivamente los presupuestos nacionales de guerra, etc. El estalinismo, en tanto que "socialismo en un solo país" y la supresión del *Komintern*, ratificaron abiertamente la superioridad del nombre propio nacional sobre el nombre universal de los soviets. La multiplicación de las luchas por la independencia desde la Segunda Guerra Mundial y el reconocimiento de nuevos nombres nacionales son hechos que parecen indicar el reforzamiento de las legitimidades locales y la disipación de un horizonte de emancipación. Los jóvenes gobiernos "independientes" son expertos en depender servilmente del mercado capitalista mundial o bien del aparato político creado según el modelo estaliniano, y las "izquierdas" que, en uno u otro caso, divisan este horizonte son eliminadas sin piedad. Como dice el *slogan* de la actual extrema derecha francesa: los franceses primero (se sobreentiende: las libertades después).

Me dirás que estos repliegues hacia la legitimidad local son reacciones de resistencia a los efectos devastadores del imperialismo y de su crisis sobre las culturas particulares. Es verdad, y confirma el diagnóstico, incluso lo agrava. Porque la reconstitución del mercado mundial después de la segunda guerra mundial y la intensa batalla económico-financiera que libran hoy en día las empresas y los bancos multinacionales, sostenidos por los estados nacionales, para dominar este mercado, no traen consigo ninguna perspectiva de cosmopolitismo. Los participantes en este juego aún se jactarán de alcanzar los objetivos que se fijaban el liberalismo económico o el keynesianismo de la época moderna. Pero nos cuidaremos mucho de darles crédito pues claro es tá que su juego no reduce en absoluto

sino que se agrava la desigualdad de los bienes en el mundo y nada hace por romper las fronteras, sino que se sirve de ellas con fines de especulación comercial y monetaria. El mercado mundial no hace una historia universal en el sentido de la modernidad. Las diferencias culturales, por otra parte, son alentadas, fomentadas como mercancías turísticas y culturales, con todos los recursos de la gama disponible.

¿Cuál es, en definitiva, el nosotros que trata de pensar esta situación de desfallecimiento, si ya ha dejado de ser el núcleo, la minoría, la vanguardia que anticipa hoy lo que deberá ser la humanidad libre de mañana? Nosotros, que intentamos pensar esto, ¿estamos condenados a no ser más que héroes negativos? Por lo menos, está claro que una figura del intelectual (Voltaire, Zola, Sartre) está reñida con este desfallecimiento. Esta figura estaba sostenida por la legitimidad reconocida de una Idea de la emancipación y, mal o bien, ha acompañado a la historia de la humanidad. Pero la violencia de la crítica opuesta a la escuela de los años sesenta, seguida por la inexorable degradación de las instituciones de enseñanza en todos los países modernos, muestra bastante a las claras que el saber y su transformación han dejado de ejercer la autoridad que hacía escuchar a los intelectuales cuando éstos pasaban de la cátedra a la tribuna. En un universo donde el éxito consiste en ganar tiempo, pensar no tiene más que un solo defecto, pero incorregible: hace perder el tiempo.

Ha aquí, simplificada, la cuestión que me planteo, es decir, que creo que me planteo. No tengo la intención de responderla aquí; me propongo, sí, discutirla. Ciertos elementos de elaboración que no han sido anotados en esta memoria podrán ser explicitados después de nuestra discusión. Pasada la época de los intelectuales y de los partidos, será interesante que en uno y otro lado del Atlántico comience, sin presunción, modestamente, a trazarse una línea de resistencia al desfallecimiento moderno.

4

Memorándum sobre
la legitimidad

Nueva York, 26 de noviembre de 1984

Quisiera abordar la cuestión del totalitarismo de una forma aparentemente estrecha, a través del lenguaje de la legitimación. Creo que se trata de una cuestión más radical que cualquier otra, politológica, sociológica o histórica, en la medida en que funciona sin recurrir a entidades recibidas que con frecuencia no atinamos a cuestionar, tales como poder, sociedad, pueblo, tradición, etc. Por otra parte, me parece que esta manera permite disociar estados del totalitarismo, cuyas diferencias de naturaleza esconde y confunde el término totalitarismo, dado que es él mismo un poco totalizante.

1. Comenzaré por recordarte una distinción que hace Kant y que, por consiguiente, pertenece a la filosofía política de la *Aufklärung* crítica, y omitiré cualquier explicación en este contexto acerca de por qué he elegido este recurso. En el *Proyecto de una Paz Perpetua* (Segunda edición, primer artículo), Kant distingue la *forma imperii*, forma según la cual se ejerce la dominación, y la *forma regiminis*, principio según el cual el Estado hace uso de su poder. La forma de la dominación (*Beherrschung*), la primera mencionada, consiste en la delegación del poder supremo: ya sea a uno solo (autocracia), a algunos (aristocracia) o a todos (democracia). La forma que los poderes ejecutivo y legislativo estén o no confundidos. Asimismo, Kant agrega que la forma democrática, es decir, el modo de dominación que acuerda el ejercicio del poder público a todos los

ciudadanos, requiere de una forma de gobierno necesariamente despótico, dado que el pueblo es entonces, en tanto que soberano, a la vez legislador y ejecutor de sus propias decisiones. Inversamente, un autócrata como Federico II de Prusia puede, según Kant, ejercer su dominación según un modo analógicamente republicano (en el que se refiere al régimen).

Como ves, la cuestión de la legitimidad no es tratada directamente en este pasaje del *Proyecto de una Paz Perpetua*. Me gustaría, no obstante, incorporarla, añadirla a la distinción de los regímenes, despótico y republicano, de la manera siguiente.

Podríamos llamar al sujeto de la frase normativa, instancia de legitimación. Llamamos normativa a una frase que, teniendo por objeto a una frase prescriptiva, le da fuerza de ley. Sea la prescripción: *Es obligatorio para x realizar la acción a*. La normativa se enunciará de la siguiente manera: *Es una normativa dictada por y que sea obligatorio para x realizar la acción a*. Así formulada, la normativa designa, aquí bajo el nombre de y, la instancia que legitima la prescripción dirigida a x. El poder legislativo es detentado por y. Es fácil situar el despotismo y el republicanismos de Kant sobre este pequeño complejo de frases.

Si ahora nos preguntamos quién puede ser y para detentar esta autoridad legislativa, rápidamente caemos en las aporías habituales. El círculo vicioso: y tiene autoridad sobre x porque x autoriza a y a tenerla. Petición de principio: la autorización autoriza a la autoridad, es decir, es la frase normativa la que autoriza a y a dictar normas. Regresión al infinito: x es autorizado por y, que es autorizado por z, etc. La paradoja del idiolecto (en el sentido de Wittgenstein): Dios, o la Vida, o una gran A cualquiera, designa y para ejercer la autoridad, pero y es el único testigo de esta revelación.

Yo diría que, al menos en el cuadro de una reflexión sobre el totalitarismo, dos grandes procedimientos del lenguaje vienen a enmascarar esta aporía lógica de la autorización (o a llenar el vacío ontológico) de la que ella es testigo. Ambas recurren a la narración, es decir, por lo menos en la superficie, disipan esta

falta desplegando la dificultad de principio sobre el eje de la diacronía. Pero allí está su único punto en común. Puesto que una efectúa esta dilatación en la fuente, hacia el origen, y la otra lo hace en la desembocadura, hacia una finalidad. Simplificándolo mucho, por lo cual te pido disculpas, una de las narraciones da forma a los relatos míticos indispensables para las comunidades transicionales; la otra a los relatos de emancipación (que yo, en *La condición posmoderna*, he denominado meta-relatos).

Por el momento, conviene su funcionamiento respectivo sin perder de vista la cuestión del totalitarismo.

2. Para ser absolutamente claro debería comenzar por desplegar las tesis que sostienen el argumento de esta memoria, en lo que concierne al lenguaje. No puedo hacerlo aquí. Me contentaré con un atajo, unas pocas palabras. El lenguaje es el objeto de una Idea. No existe como un bagaje de instrumentos del cual los "hablantes" (humanos, en general) sacarían recursos para expresarse y comunicar. Si nos emancipamos de esta concepción funcionalista, observaremos que sólo son *datos* las frases, que forman miríadas; que estas frases no sólo expresan significaciones sino que sitúan a un destinador, un destinatario, un referente, en el universo que ellas presentan, por modestas y efímeras (o silenciosas) que sean; que podemos distinguir familias o regímenes de frases, de tal modo que resulta imposible convertir una frase en otra sin modificar la situación; digamos: pragmática, para simplificar instancias que acabo de designar (referente, destinatario, destinador). La frase *La puerta está cerrada* es una frase descriptiva, presenta un universo en el cual la cuestión planteada es si la puerta está o no cerrada, o sea, regida por el criterio de lo verdadero o lo falso. La frase *Cierra la puerta* es una frase prescriptiva, la cuestión a la que alude se relaciona con la justicia de la orden que dirige al destinatario y con la ejecución del acto que prescribe. Acabamos de ver que una frase normativa y otra prescriptiva obedecen a regímenes totalmente diferentes. Lo mismo ocurre con una interrogativa, una performativa (en sentido estricto), una exclamativa.

El otro aspecto que interviene decisivamente en mi argumentación y que, pienso, tiene una gran importancia para la comprensión del totalitarismo es que cada frase, aunque sea completamente ordinaria, sucede como un acontecimiento. Quiero decir con ello no que la frase sea excepcional, sensacional, que sea un hito, sino que nunca es necesaria en su contenido, en tanto que frase. Es necesario *que* algo suceda, la ocurrencia, pero *aquello que sucede* (la frase, su sentido, su objeto, sus interlocutores) jamás es necesario. Necesidad de la contingencia o, si tú prefieres, ser del no ser. Entre una frase y otra frase, el encadenamiento en principio no está predeterminado. Es cierto que existen géneros del discurso: lo expuesto (como en este momento), la dialéctica (que nosotros llamamos discusión), el género trágico, el género cómico, la sátira (género de géneros), el ensayo, el diario, etc. Estos géneros del discurso imponen al encadenamiento de las frases unas reglas que aseguran que el discurso va bien dirigido hacia el fin que le asigna cada género: convencer, persuadir, hacer llorar o reír, etc. El respeto de tales reglas permite, pues, encadenar las frases hacia un fin genérico. Pero, como tú sabes, estas reglas de encadenamiento no son consideradas como respetables (y aun) más que en la poética y la retórica clásicas. Los escritores y los artistas modernos multiplican las infracciones a estas reglas, justamente porque acuerdan más valor a buscar el acontecimiento que al cuidado de la imitación o de la conformidad. Con Auerbach, yo clasificaría a Agustín entre los modernos, al lado de Rabelais, Montaigne, Shakespeare, Sterne, Joyce o Gertrude Stein. La infracción moderna no es interesante porque sea una transgresión, como creía Bataille, sino porque es una infracción que reabre la cuestión de la nada y del acontecimiento, aquello que señalan Benjamin a propósito de Baudelaire o Bathes en su teoría del texto y de la escritura.

3. Retomo ahora la reflexión acerca del relato de legitimación y el totalitarismo. La narración mítica, en primer lugar.

Se trata de una vieja cuestión, ya elaborada por Schelling: si el mito es originario o si el origen es mítico. Freud se

topó con la misma cuestión. Hay un sólido estudio de tu madre en relación con este tema. El *corpus* de relatos de una etnia tradicional, la de los cashinahua, de la que nos informa André Marcel d'Ans, junto con su rito de transmisión, conlleva relatos de origen, los mitos propiamente dichos, pero también incluye pequeñas historias, cuentos, leyendas. Lo importante para nuestra cuestión me parece que reside en la pragmática de la narración y no tanto en el análisis de los contenidos narrativos. Para *entender* los relatos cashinahua hay que llevar un nombre cashinahua (como le ocurre al antropólogo), y ser varón o hembra prepúber. Para *narrar* estos relatos es preciso llevar un nombre cashinahua y ser un hombre. En definitiva, todo cashinahua, sin excepción, puede *ser objeto* de uno de estos relatos. La transmisión narrativa obedece, pues, a ciertas limitaciones. Estas limitaciones hacen intervenir el corte y división de la comunidad por grupos de parentesco, que regula las uniones exogámicas: entre los cashinahua hay dos "mitades" masculinas, dos femeninas, y dos clases de edad en cada una de las mitades, o sea, ocho grupos de parentesco. Sin embargo, como observa el etnólogo, "las uniones exogámicas tienen por función explícita transmitir los *nombres*". Las limitaciones que pesan sobre la pragmática narrativa deben ser comprendidas como reglas de autenticación y de conservación de los relatos y, por lo tanto, de la comunidad misma, a través de la repetición de los nombres.

El etnólogo lo confirma al comentar que toda narración se abre con una fórmula fija: "Esta es la historia de..., tal como siempre la he escuchado. Voy a contártela yo ahora, ¡escucha!" Y este recitado, agrega el etnólogo, se clausura invariablemente con otra fórmula que dice: "Aquí acaba la historia de... El que la ha narrado es... (nombre cashinahua), en casa de los Blancos... (nombre español o portugués)". El ritual narrativo, al fijar cada vez la historia sobre los nombres de las tres instancias, el narrador, su oyente y el héroe, legitima el relato inscribiéndolo en el mundo de los nombres cashinahuas.

El resultado de este procedimiento es un tratamiento característico del tiempo histórico. Cada narrador afirma haber

“escuchado siempre” la historia que cuenta. Ha sido oyente de la historia y quien se la hubo narrado fue, a su vez, también oyente. Así sucede con toda la cadena de transmisión. Por consiguiente, los primeros narradores han de haber sido los propios héroes. El tiempo de la diégesis es la que tiene lugar la acción narrada, comunica sin interrupción con el de la narración actual, que cuenta dicha acción. Esta pancronía está asegurada por medio de dos operaciones; la fijeza de los nombres, cuyo número es finito y que están distribuidos entre los individuos de acuerdo con un sistema independiente del tiempo; y la permutabilidad de los individuos nombrados en las tres instancias narrativas, el narrador, el oyente, el héroe, que está regulada por el ritual que se cumple en cada ocurrencia.

Creo que este dispositivo de lenguaje es ejemplar para nuestra primera *forma regimínis*, nuestro primer régimen, aquello que Kant llamaba despótico, y para la legitimación de la instancia normativa que le corresponde. Los nombres, esos “designadores rígidos” como los llama Kripke, determinan un mundo, un mundo de nombres que es el mundo cultural. Este mundo es finito porque los nombres disponibles en él existen en número finito. Este mundo es el mismo desde siempre. Cada ser humano ocupa en él su lugar. Es decir, bajo un nombre que determinará su relación con los otros nombres. Este lugar fija en efecto los intercambios sexuales, económicos, sociales, de lenguaje, que tienen el derecho o el deber de tener con otros portadores de nombre. Un acontecimiento (y henos aquí, en el meollo) sólo se introduce en la tradición en la medida en que esté involucrado en una historia que, a su vez, está sometida a la regla de los nombres, tanto por lo que cuenta (sus referentes): sus héroes, sus lugares, sus tiempos, como por su manera de ser narrada (su narrador, sus oyentes). De esta manera, el vacío que, en principio, separa dos frases y que hace de una frase un acontecimiento, resulta llenado, colmado por el relato que está, por otra parte, subordinado a la repetición del mundo de los nombres y a la permutación de éstos entre las instancias. La identidad cashinahua, el nosotros que reúne las tres instancias narrativas, escapa a esa especie de vértigo que producen la con-

tingencia y la nada. Y como lo propio del relato es reunir, juntar, poner en orden y transmitir, no sólo las descripciones sino además las prescripciones, las valoraciones, los sentimientos (las frases exclamativas, interrogativas, por ejemplo), la tradición transmite las obligaciones asignadas a los nombres con las prescripciones relacionadas con tal situación, y las legitima por el solo hecho de ponerlas bajo la autoridad del nombre cashinahua.

Los cashinahuas se llaman a sí mismos "los auténticos hombres". Lo exterior a esta tradición, sea acontecimiento natural o humano, si no tiene nombre por sí mismo, *no es*, porque no ha sido autorizado (no es "verdadero"). La autoridad no es *representada* en sentido moderno, el pueblo cashinahua legisla a través de la trasmisión de sus relatos y, al ejecutarlos (porque los nombres crean toda suerte de obligaciones), ejerce él mismo el poder ejecutivo. En esta práctica narrativa, pues, está en juego una política, pero inmersa en el conjunto de la vida instituida por los relatos. En este sentido puede decirse de ella que es totalitaria.

Soy consciente de que mi descripción tiene algo de simplista. El etnólogo seguramente rechazaría las conclusiones que extraigo de su informe. Demostraría que mi análisis es tributario del viejo deseo de Occidente de reencontrar en el exotismo la figura que ha perdido, como Platón lo hacía ya con respecto al antiguo Egipto o la Atlántida. Comparto plenamente esta crítica. Es probable que nuestra visión del mito sea ella misma mítica y, seguramente, nosotros somos mucho menos humorísticos con las historias cashinahua que los propios cashinahuas. Pero nuestra tendencia a sobrecargar el relato como legitimación arcaica es interesante por ella misma en la problemática que nos ocupa aquí, el totalitarismo moderno. Incluso puede decirles que es esencial.

Esta sobrevaloración, siempre tan extendidos en las mentes, siempre potencialmente activa, es lo que explica que el nazismo haya podido recurrir con éxito al mito para oponer su autoridad despótica a la autoridad republicana que organiza la vida política del occidente moderno y, en particular, la vida de

Weimar. El nazismo puso el nombre "Ario" en lugar de la Idea de ciudadano, fundó su legitimidad en la saga de los pueblos del Norte abandonando el horizonte moderno del cosmopolitismo. Si logró triunfar es porque flotaba en el pueblo soberano, "democráticamente", en el sentido que daba Kant a esta palabra, un deseo de "retornar a las fuentes", un deseo que sólo la mitología puede satisfacer. El nazismo proporcionó a este pueblo los nombres y los relatos que le permitieron identificarse exclusivamente con los héroes germánicos y restañar las heridas producidas por la derrota y la crisis. La xenofobia y la creonofobia están necesariamente implicadas en este dispositivo de lenguaje que sirve a la legitimación. Volveré sobre este punto.

4. El republicanismo es más que la separación de poderes, exige la fisión y quizá también el estallido de la identidad popular. Es más que un asunto relacionado con la representación. Desde el punto de vista del lenguaje, es una organización de los regímenes de frase y de los géneros del discurso que reposa sobre su disociación y que, de esta manera, deja entre ellos un juego o, si se prefiere, impide la posibilidad de que el acontecimiento, en su contingencia, sea tenido en cuenta. Llamo a esta organización *deliberativa*.

En la narración tradicional, como hemos apuntado, la combinación de diversas sugerencias: hacer creer, hacer saber, convencer, hacer decidir, etc., se oculta bajo la homogeneidad de la cuestión en su desarrollo. El carácter orgánico, diría yo, totalizante, del relato no favorece el análisis. En la política deliberativa, la disposición de los géneros del discurso y de los regímenes de frases se deja descomponer. Una descripción simple e incluso ingenua de los momentos del proceso deliberativo hará que comprendas con facilidad a qué me refiero:

a. El fin superior se formula por medio de una frase canónica (digamos: la sugerencia) que es una prescriptiva inte-

rogativa: *¿Qué debemos ser?* despojada de sentidos posibles: *¡felices, sabios, libres, iguales, ricos, poderosos, artistas, americanos?* Las respuestas a estas cuestiones son elaboradas en las filosofías de la historia, que son poco debatidas en el ámbito político pero que, con todo, están presentes con el nombre de "familias espirituales".

b. Con el *¿Qué debemos ser?* se encadena un: *¿Qué debemos hacer para ser esto o aquello?* Se pasa así de la prescripción pura, casi ética, a un imperativo hipotético del tipo: si quieres ser esto, entonces haz aquello.

c. Esta última cuestión exige que se haga un inventario de los medios para alcanzar ese fin. Análisis de la situación, descripción de los potenciales disponibles y de los partidarios y los adversarios, definición de los intereses respectivos. Se trata un género de discurso completamente diferente, propiamente cognoscitivo, el de los especialistas, expertos, consejeros, consultantes que contribuyen en forma de encuestas, informes, sondeos, índices, estadísticas, entre otros.

d. Una vez que se han obtenido estas informaciones, tan completas como lo permita la naturaleza del juego, se requiere un nuevo género de discurso, cuya sugerencia es: *¿Qué podríamos hacer?* Kant verá en ello una idea de la imaginación (intuición sin concepto), Freud verá asociaciones libres. Nosotros llamamos a esto montajes de escenarios o simulaciones. Narraciones de lo irreal.

e. La deliberación propiamente dicha tiene lugar respecto de estos escenarios. Se ajusta al régimen de la argumentación. Cada uno de los deliberantes intenta probar que el otro se equivoca, y por qué. Es el género de discurso que Aristóteles llamaba dialéctico. En él se mezcla también la retórica. Los *logoi* o argumentos se combinan con los *topoi* o lugares clásicos de la persuasión. No se trata tan sólo de refutar al otro sino de persuadir a un tercero (el juez, el presidente, el cuerpo electoral en la democracia).

f. A continuación viene el momento de la decisión, es decir, el momento del juicio, la más enigmática de las frases, como la pensaba Kant, frase de acontecimiento por excelencia. Son las resoluciones, los programas, los escrutinios, los arbitrajes.

g. El juicio debe ser legitimado, es el papel del discurso normativo (¿tenemos derecho a decidir de esta manera?), más tarde convertido en ejecutorio (decretos, bandos, leyes, circulares), y las infracciones, castigadas.

Esta disposición, pese a las apariencias, es paradójica, debido a la heterogeneidad de sus constituyentes: ¿cómo deducir una prescriptiva (*Nosotros debemos*) de una descriptiva (*He aquí lo que nosotros podemos*)? ¿Cómo encadenar con una prescripción una normativa que viene a legitimarla? En este sentido puede decirse que hay una especie de fragilidad del dispositivo deliberativo. El papel importante que juega el conocimiento en él (la tecnociencia al servicio de la política), sometido a su vez a la deliberación permanente de los científicos, agrava esta fragilidad. Pero sobre todo, la unidad de los géneros heterogéneos puestos en juego en esta organización reside tan sólo en la respuesta dada a la primera pregunta: ¿*Qué debemos ser*? La organización deliberativa sólo puede resistir a la división de sus elementos porque ella es el organigrama de la voluntad libre, de la razón pura práctica.

En la república, por principio reina una incertidumbre acerca de los fines que es una incertidumbre acerca de la identidad del nosotros. La cuestión de la identidad final no se plantea, como has visto, en la tradición narrativa: el relato cashinahua responde siempre que nosotros debemos ser lo que somos, los cashinahuas. (Y el relato ario responde de la misma manera.) En la república hay muchos relatos porque hay muchas identidades finales posibles y, en cambio, en el despotismo hay uno solo, porque sólo hay un único origen. La república no induce a creer pero sí induce a reflexionar y a juzgar.

Los grandes relatos que ella requiere no son mitos sino relatos de emancipación. Igual que aquéllos, éstos cumplen una

función de legitimación, legitiman instituciones y prácticas sociales y políticas, legislaciones, éticas, maneras de pensar, simbolismos. A diferencia de los mitos, estos relatos no encuentran su legitimidad en actos originarios "fundantes", sino en un futuro que se ha de promover, es decir, en una Idea a realizar. Esta Idea (de libertad, de "luz", de socialismo, de enriquecimiento general) posee un valor legitimatorio porque es universal. Da a la modernidad su modo característico: el *proyecto*, es decir, la voluntad orientada hacia un fin.

Para elaborar esta cuestión, sería necesario retomar los opúsculos kantianos sobre la filosofía de la historia y la política, no sólo la *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?*, sino también el *Proyecto de una Paz Perpetua*, *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* y sobre todo, el segundo *Conflicto de las facultades*, el de la filosofía con la facultad de derecho. No puedo hacerlo aquí. El sentido general que se sacaría de ello es que el relato de la historia universal de la humanidad no puede ser afirmado según el modo del mito. Debe mantenerse suspendido de un Ideal de la razón práctica (la libertad, la emancipación), no puede verificarse con pruebas empíricas sino solamente a través de signos indirectos, *analoga* que señalan en la experiencia que este ideal está presente en las mentes y que la discusión de una determinada historia es "dialéctica" en el sentido kantiano, o sea, que no tiene conclusión posible. El ideal no es presentable para la sensibilidad, la sociedad libre no puede ser mostrada, como tampoco puede mostrarse el acto libre, de modo que en cierto sentido, la tensión entre aquello que se debe ser y aquello que se es seguirá siendo siempre fuerte.

Lo único cierto es que el derecho no puede ser de hecho, y que la sociedad real no toma su legitimidad de sí misma sino de una comunidad que no es propiamente nombrable sino tan sólo requerida. Por consiguiente, no se puede rechazar lo que el pueblo hoy en día es, invocando lo que debería ser, no se puede rechazar el nombre de francés o de norteamericano enarbolando el concepto de ciudadano universal, sino que es al revés. Por esta razón puede decirse, como he afirmado ya, que hay un

fermento de descomposición de la comunidad real inscrito en el principio republicano y en la historia que este principio desarrolla. La soberanía no es del pueblo sino de la Idea de la comunidad libre. Y la historia no está allí para marcar la tensión que genera esta ausencia. La república invoca la libertad contra la seguridad.

5. Partiendo estas sumarias reflexiones, me parece que se puede saber mejor qué se divisa con el nombre de totalitarismo. Evidentemente, conviene distinguir a quien vuelve la espalda a la legitimación moderna por la Idea de libertad y aquel que, por el contrario, surge de ella. Si un poder se autoriza a sí mismo dándose un nombre nacional o étnico que está, a su vez, inscrito en un *corpus* de historias más o menos fabulosas, como la saga germánica (o celta, o itálica), ello sólo puede producirse mediando una ruptura completa con el legado de la Declaración de los Derechos de 1789. En ese caso, se tratará no de un "abandono" del proyecto moderno, como lo llama Habermas a propósito de la posmodernidad, sino de su "liquidación". Lo que entonces se inscribe en la conciencia europea, si no occidental, con este anonadamiento, es la irreparable sospecha de que la historia universal con seguridad no conduce "hacia la mejor", como decía Kant, o más bien, que la historia no necesariamente tiene una finalidad universal. El nombre propio se autoriza en virtud de la pragmática narrativa que he descrito: Yo, ario, os cuento a vosotros, arios, la historia de nuestros ancestros arios tal como nos ha sido transmitida; escuchadla, informadla, ejecutadla. Esta organización implica lo que yo llamaría la excepción. Los arios son los auténticos hombres, los únicos. Lo que no es ario no vive sólo en virtud de una extinción del principio vital. Ya está muerto. Basta con ejecutarlo. Las guerras nazis son operaciones sanitarias, purgaciones. Nada parece más extraño a la legitimidad republicana, a la organización deliberativa de los discursos que ésta evoca ni, en última instancia, a la idea de la historia que desarrolla.

Sin embargo, las cosas no son tan simples. Del lado republicano, la cuestión acerca de qué deba ser la comunidad y el

ideal de libertad que le corresponde no impide sino más bien presupone que esta comunidad sea ya real. Es decir que esta comunidad sepa nombrarse y honrar su propio nombre por medio del heroísmo, por medio de las "muertes bellas". Si tenemos la intención de ser ciudadanos del mundo, entonces aún no somos más que franceses. Siempre está el hecho ineludible de que lo somos. Esta imbricación de la autoridad por la tradición y de la autoridad por la Idea, se percibe bien cuando analizamos, por ejemplo, el Preámbulo de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789. ¿Quién, cuál y, deberá contar con la autoridad suficiente para declarar los derechos del hombre? Aporía de la autorización. Nos sorprende, no obstante, encontrar en posición de instancia legitimatoria el nombre de la Asamblea, que representa a un pueblo singular, el pueblo francés, aun cuando éste pone su declaración bajo los auspicios del Ser Supremo. ¿Por qué tendrá valor universal la instancia normativa universal si quien la declara es una instancia singular? ¿Cómo saber, más adelante, si las guerras encaradas por la instancia singular en nombre de la instancia universal son guerras de liberación o de conquista?

Del lado del totalitarismo, tampoco la oposición con el republicanismo es absolutamente clara. El nazismo conserva la apariencia exterior de la organización deliberativa, los partidos, el Parlamento, incluso puede llegar a emplear el *epos* republicano de las guerras revolucionarias para travestir el etnocentrismo de sus conquistas (Hitler homenajea con gran ceremonia las cenizas del *Aiglon* en *Les Invalides*). Es cierto que se trata de parodias. ¿Pero a qué se deben? Encubrir el hecho de que se ha invertido la legitimación. Es entonces que el despotismo reconoce que el republicanismo tiene una audiencia. Y, en efecto, siente necesidad de esta audiencia. Algo del universalismo persiste en la lógica de la excepción cuando ésta es extendida al conjunto de la humanidad.

El núcleo de este equívoco reside en la idea del pueblo. Sabemos cuánto valor le asigna el nazismo. El nombre de pueblo recubre al mismo tiempo la singularidad de una comunidad contingente y la encarnación de una soberanía universal.

Cuando decimos, *pueblo*, no sabemos exactamente de qué identidad estamos hablando. Al poner el pueblo, *das Volks*, en el lugar de la instancia normativa, no sabemos si la autoridad invocada es despótica y requiere de la tradición de un relato de origen o si es republicana y apela a la institución sistemática de la deliberación tendida hacia la Idea de libertad.

La insólita importancia asignada a la puesta en escena en la política nazi ha sido subrayada con frecuencia. La estética, en especial la de la "obra de arte total", elaborada por el posromanticismo y por Wagner, que privilegian la ópera y el cine, artes "completas", es puesta al servicio del despotismo, desarticulando de esta manera toda la economía del proyecto schilleriano. Muy lejos de educar a la humanidad y de hacerla más apta para las Ideas, la representación sensible del pueblo ante sí mismo favorece su propia identificación como singularidad de excepción. Las "fiestas" nazis, monumentales o familiares, exaltan la identidad germánica haciendo sensibles a los ojos y los oídos las figuras simbólicas de la mitología aria. Se trata de un arte de persuasión, que sólo ha podido ejecutarse eliminando las corrientes vanguardistas que se habían vuelto hacia la reflexión.

Este esfuerzo de figuración ortopédica, elaborado y puesto en marcha desde los mismos comienzos del nazismo obtuvo sus frutos porque la comunidad alemana se enfrentaba a una grave crisis de identidad. Esta crisis, que resumía en sí misma la derrota de 1918, el reparto de Versalles y la gran depresión socioeconómica de los años treinta, pasa por ser la causa del nazismo. De todas maneras, la idea de que este tipo de fenómenos tiene una causa que parece inapropiada. Para nuestro objeto resulta más interesante recordar que la crisis de identidad a la que el nazismo intentó dar remedio y que no hizo más que extender al conjunto de la humanidad, está potencialmente contenida en el principio republicano de la legitimidad.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel describió el negativismo del ideal moderno de libertad como un poder capaz de descomponer toda objetividad singular, concreta, especialmente la objetividad de las instituciones tradicionales. Yo

añadiría: la de toda comunidad despótica, en sentido kantiano, que enuncie la legitimidad de sus modos de vida según su propio nombre y según su propio pasado. La dialéctica de lo singular y lo universal que Hegel despliega con el título de la libertad absoluta dice él que desemboca necesariamente en el Terror. Para el ideal de libertad absoluta, ideal vacío, toda realidad dada es efectivamente sospechosa de ser un obstáculo para la libertad. No ha sido una realidad querida. Yo diría que, en este caso, la instancia normativa única, la única fuente de la ley, el único y, es la voluntad pura, que jamás es ésta o aquélla, nunca es determinada sino que es únicamente poder de serlo todo. Asimismo, ella juzga que todo acto singular, haya sido prescrito por la ley o ejecutado de acuerdo con las reglas, está a la altura del ideal. El terror confirma la sospecha de que ninguno está suficientemente emancipado. Hace de ello una política. Toda realidad singular conspira contra la voluntad pura universal. Incluso aquel individuo que se encuentra ocupando la posición de la instancia normativa es contingente respecto del ideal y, por lo tanto, sospechoso. Robespierre nada puede objetar a su propia ejecución, como tampoco sus jueces están más libres de sospecha que él. "¿En nombre de quién llamar al ejército contra la Asamblea?, pregunta Robespierre a Couthon en la víspera de su muerte. La supresión de la realidad por la muerte de los sospechosos consume esta lógica que ve en la realidad un complot contra la Idea. Por este medio, el terror arroja a la comunidad real a la angustia de su identidad. Los franceses dejan de merecerse el nombre de ciudadanos cuando retroceden espantados delante de la envergadura del crimen por el cual han intentado instituir una legitimidad republicana. Pero, fieles a la condición de tales, los franceses renuncian a la deliberación y a la historia universal, al ideal de libertad. El Frente Popular aterroriza al país (incluso a la izquierda), el Estado anti-Dreyfus y petainista es la vergüenza de los republicanos (incluso a los moderados).

6. A mí me parece claro que una política de terror no debe ser confundida, en principio, con aquella que puede surgir

de un régimen despótico, aun cuando la distinción no sea fácil de hacer en la realidad histórica, lo cual es muy frecuente. Basta con que te imagines lo siguiente: la instancia normativa debe permanecer vacía; toda singularidad (individuo, familia, partido) que se proponga ocupar ese lugar es sospechosa de hacerlo solamente con propósito de usurpación o guiada por la impostura; el y que autoriza el orden y hace de ella una ley carece de nombre; él es la voluntad pura, no está afectado por determinación alguna, así como tampoco está ligado a ninguna singularidad. Esta disposición, cualquiera sea su escala, la pequeña comunidad puritana de Salem o la nación francesa, induce muy probablemente una política de terror. Esta política, muy lejos de eliminar la deliberación y su organización institucional, la exige, porque sólo en esta organización puede alcanzar su apogeo la responsabilidad de cada uno, representante y representado, en relación con cada uno de los géneros de discurso necesarios para una decisión en materia política. En estas deliberaciones no solamente se juega cada uno y quizá, no esencialmente, la propia vida sino su propio juicio, es decir, su responsabilidad frente al acontecimiento. Te recuerdo que la compleja organización deliberativa deja abierta, en principio, la forma de encadenar una frase con otra y un género de discurso con otro, y esto en todas las etapas del proceso de la voluntad.

La república está, por constitución, atenta al acontecimiento. Lo que llamamos libertad es esta escucha de lo que puede ocurrir y que habrá que juzgar más allá de toda regla. El terror es una manera de tener en cuenta la indeterminación de lo que ocurre. La filosofía es una manera diferente. La diferencia entre estas dos maneras tiene que ver con el tiempo disponible para acoger y para juzgar. La filosofía se da tiempo, como suele decirse. La urgencia apremia la decisión republicana, política en general.

El totalitarismo consistirá en la subordinación de instituciones legitimadas por la Idea de libertad a la legitimación por el mito. Se trata más bien de un despotismo en el sentido kantiano del término, pero que toma su poder de la universalización

del republicanismo. No se trata únicamente de que *Llegemos a ser lo que somos, arios*; sino de *Que toda la humanidad sea aria*. El nosotros singular, nombrado, eleva su pretensión de dar su propio nombre al fin que persigue la historia humana. En esto consiste el carácter moderno del totalitarismo. No sólo se requiere que haya pueblo, sino además que esté descompuesto en "masas" en busca de su propia identidad por medio de los partidos que la república autoriza. Necesita del equívoco de la democracia para derrocar a la república.

Aún queda distinguir entre el totalitarismo nazi y el totalitarismo estaliniano. El modo de legitimación de este último sigue siendo republicano en principio. El socialismo es una de las versiones del relato de la emancipación universal que surgen de la Declaración de los Derechos. La Primera Internacional se autoriza por medio de una declaración de los derechos del trabajador universal. El comunismo es una filosofía de la historia de la humanidad. Su internacionalismo significaba claramente que ninguna legitimidad podía ser reconocida por los poderes locales, necesariamente despóticos, puesto que se trataba de singulares. Se hacía un esfuerzo inmenso por dar realidad al proletariado universal más allá de las clases obreras, aún atadas a sus tradiciones nacionales y a sus reivindicaciones categoriales. El hecho de que este esfuerzo haya fracasado, que con el estalinismo el bolchevismo se haya convertido en una encarnación del chauvinismo, no implica que el modo de legitimación del poder soviético haya sido alguna vez, en principio, un *slogan* del tipo: *Seamos rusos*, y *Que la humanidad sea rusa*. Siempre en principio, la idea misma del pueblo sufría en el marxismo una crítica radical en virtud del concepto de lucha de clases. El marxismo llevaba así muy lejos la descomposición de la comunidad nominal singular, y esto en el espíritu del republicanismo obrero.

Me pregunto si el estalinismo no es ante todo una política del terror y no tanto una política despótica. Los análisis esbozados aquí me llevan a concluir de la siguiente manera. La propia descomposición de la sociedad civil rusa por obra del aparato estaliniano y posestaliniano viene a fortalecer lo suge-

rido en esta hipótesis. Esta descomposición no tiene equivalente en el nazismo que, por el contrario, estructuró sólidamente y durablemente los modos de vida y la realidad socioeconómica alemana de acuerdo con el principio despótico, lo cual engendró en Alemania una culpabilidad que las naciones comunistas desconocen. El terror estaliniano logró engañar durante tanto tiempo a las mentes porque parecía que era ejercido en el sentido de la realización de la república socialista. Había sido autorizado por el bolchevismo, primo marxista del jacobinismo de las Luces. Tuvo que transcurrir medio siglo para que la impostura estallara. Aún sigue ejerciendo una especie de fascinación sobre las naciones que sufrieron, por efecto del imperialismo, una crisis de identidad análoga a la de Alemania en los años treinta. Por otra parte, en todos los países llamados comunistas, la instancia normativa autoriza la ley sólo ante aquellos contra los cuales la ley se aplica. La instancia normativa no puede invocar la vida del pueblo, la conservación de sus orígenes y de su identidad, no puede reinar según el auténtico despotismo, el despotismo de la singularidad. Por el contrario, ha dejado de ser un terror republicano desde hace tiempo puesto que no conseguiría autorizarse por medio de un proceso de emancipación infinito sin provocar la risa o el llanto de aquellos a quienes oprime. Los pueblos llamados comunistas saben bien lo que es el poder burocrático: la deslegitimación del legislador.

No he dicho nada acerca del capitalismo. Quisiera tan sólo indicarte lo siguiente: el principio según el cual *todo objeto y toda acción* son aceptables (permitidos) si pueden entrar en el intercambio económico, no es totalitario en un sentido político sino que lo es en términos de lenguaje, puesto que apela a la hegemonía completa del género de discurso económico. La fórmula canónica simple de este último es: *Yo te cedo esto si tú puedes contracederme aquello*. Y este género tiene por propiedad, entre otras, la de hacer siempre que nuevos *estos* entre en el intercambio (por ejemplo, hoy en día, los conocimientos tecnológicos) y neutralizar su poder de acontecimiento por medio del pago. La extensión del mercado, evidentemente, no tiene nada que ver con la universalidad republicana. El capital no

necesita políticamente de la deliberación, y tampoco económicamente. Necesita de la deliberación socialmente porque precisa de civil es el indispensable momento de la destrucción (consumo) de los *estos* o de los *aquellos* singulares.

Será muy importante examinar el estatuto actual del capitalismo desde el punto de vista del totalitarismo. Se ajusta a la institución republicana, pero tolera mal el terror (que destruye su mercado). Hace buenas migas con el despotismo (lo hemos visto con el nazismo). La decadencia de los grandes relatos universalistas, incluyendo el relato liberal del enriquecimiento de la humanidad, no lo perturba. Se diría que el capital no necesita de legitimación, que no prescribe nada, en el sentido estricto de la obligación y que, en consecuencia, no necesita mostrar una instancia que establezca la norma de la prescripción. Está presente en todas partes, pero más como necesidad que como finalidad. Creo que se puede comprender por qué el capital aparece como la necesidad analizando la fórmula canónica del género de discurso que le corresponde. Veremos que bajo esta apariencia se oculta una finalidad: ganar tiempo. ¿Es éste un fin universalmente válido?

5

Parte a propósito de la
confusión de las razones

A Jacques Enaudeau

París, 25 de mayo de 1984

El término razón es lo suficientemente vasto como para admitir que lo limite en extensión. Me contento con su "uso" en aquello que se define como la ciencia desde Galileo, dentro de estos límites, se puede llamar razón al conjunto de las reglas que debe respetar un discurso si se propone conocer y hacer conocer un objeto (su referente). No me parece que el "hoy" marque un gran cambio en las reglas observadas por el discurso científico. El hecho de que las axiomáticas (los sistemas de operadores) hayan venido multiplicándose desde varios siglos atrás no es signo de que haya menos razón sino que hay más rigor racional. Los lenguajes de las ciencias legadas por la tradición (aritmética, geometría), en particular, han sido axiomáticamente reformulados en la medida de lo posible. Pero, en esta ocasión, las reglas formales exigibles a un lenguaje de conocimiento, su "razón" pues, sólo se han hecho más explícitas. Siempre hay que "dar buena forma" a los enunciados, distinguir y explicitar los operadores que utilizamos en las demostraciones y, si se trata de ciencias "objetivas", proveer "la prueba" de lo que se dice suministrando los medios de efectuar y de repetir la observación. Yo sé, igual que todo el mundo, que la "experiencia" de los científicos en los laboratorios tiene poco que ver con esto. Pero esta experiencia es una cosa muy importante en su orden, que interesa a los estudios antropológicos. Distinto, y estrictamente discursivo, es el conjunto de las reglas (o régimen) cuya observancia basta para hacer que un discurso se

convierta en extraño respecto del conocimiento en sentido estricto. Por ejemplo, la interpretación de un sueño en psicoanálisis no obedece a las reglas cognoscitivas porque el "dato" (el relato del sueño) no puede ser recuperado tal como fue experimentado. Por lo tanto, no es accesible universalmente. Lo mismo sucede con la hipótesis sobre el primer segundo del *Big Bang*, si hemos de creer a Michel Cassé.

Me refiero aquí al discurso científico en sí mismo, en su diferencia esencial con todos los demás géneros de discurso. Hay que distinguir de él los discursos que lo toman como objeto ("epistemológicos") en sentido amplio. Es a través de estos discursos que la idea de razón científica se refiere a sí misma, se elabora, se modifica, y se ideologiza. Desde la época de Galileo los comentarios sobre la ciencia se han multiplicado. En la actualidad existe una ciencia (sociológica) de la ciencia, un psicoanálisis de la ciencia (como *libido sciendi*), una historia de los "paradigmas" científicos, etc. Todas presuponen que la razón científica no es independiente de las variables empíricas, sean éstas técnicas y sociales, psíquicas, imaginarias. Sin embargo, pese a una confusión frecuente, las dependencias así marcadas afectan al *contenido* del discurso científico más que a su *régimen*. Como nuestra hipótesis es que la razón cognoscitiva reside en las reglas del juego de lenguaje, aquí puedo prescindir de este aspecto.

Más pertinente es la cuestión del *estatuto* de estas reglas. El comentario sobre la razón científica puede "actualmente" inducir una sensación de enorme incertidumbre precisamente al examinar este segundo aspecto. Al preguntarnos acerca del estatuto nos planteamos el problema del origen de las reglas del conocimiento: ¿qué son? ¿dadas, divinas, naturales, necesarias? Y si acaso, ¿le está dado a la razón el poder de deducir, o en todo caso, de describir, el engendramiento de las reglas? ¿O, por el contrario, el proceso de gestación de las reglas tiene forzosamente que escapársele, en un inevitable *circulus vitiosus*? Cuando se reclama la razón de las reglas, se pregunta cuál es la razón de la razón. El clasicismo era metafísico y daba, por consiguiente, esta razón primera. La modernidad, *una moder-*

nidad por lo menos (Agustín, Kant), es crítica; es decir, elabora la finitud, da la razón que prohíbe razonar acerca del fundamento del razonamiento. La posmodernidad será más bien empírico-crítica o pragmaticista: la razón de la razón no puede ser dada sin círculo, pero la capacidad de formular reglas nuevas (axiomáticas) se descubre a medida que "la necesidad" de ellas se hace sentir. La ciencia será un *medio de revelar* la razón, y ésta seguirá siendo la *razón de ser* de la ciencia.

El estatuto que de esta manera se asigna a la ciencia está directamente tomado de la ideología tecnicista: dialéctica de las necesidades y de los medios, indiferencia en cuanto al origen, postulado de una capacidad infinita de lo "nuevo", legitimación por el "más poder". La razón científica no es cuestionada de acuerdo con el criterio de lo verdadero o de lo falso (cognoscitivo), sobre el eje mensaje/referente, sino en virtud de la performatividad de sus enunciados, sobre el eje destinador/destinatario (pragmático). Lo que yo digo es más verdadero que lo que tú dices porque con lo que yo digo puedo "hacer más" (ganar más tiempo, llegar más lejos) que tú con lo que tú dices. Una consecuencia trivial de este desplazamiento es que el laboratorio mejor equipado tiene mejores posibilidades de tener razón. ¿La razón verdadera es entonces la razón del más fuerte?

El conglomerado que Habermas llama la tecnocracia no es solamente el estado de hecho, es un estado de razón. El sabio era la figura de una vocación, el científico es la figura de un profesional en curso de desprofesionalización. Sin embargo, sabemos que toda profesión está amenazada de ruina si en lugar de su fin "propio" o por encima de éste, se le impone otro fin, en principio anexo, pero hegemónico. Aquello que Smith y Marx describen para los ex tejedores sometidos a la ley del capital mercantil en las manufacturas de Anvers en el siglo XV ¿no vale acaso para los ex sabios actuales sometidos al régimen de lo más performativo, no sólo por los medios de que pueden disponer sino por los fines que estos medios pueden hacer "habilitar"? (Examina los considerandos de los decretos de la reciente reforma francesa del primer ciclo universitario.)

Se dirá que la ruina de la profesión cognoscitiva, por otra

parte, puede ser buena, tanto como lo fue la ruina de la profesión de tejedor. ¿No es la primera el precio que hay que pagar por el desarrollo del conocimiento como fue la segunda el precio que hubo que pagar por el vestido y la vivienda? Se puede admitir esta argumentación (se hará valer la aceleración del ritmo de los descubrimientos y de las invenciones en los grandes laboratorios), siempre y cuando se reconozca sin reservas la asimilación de los dos oficios, tejedor y sabio. Si lo admitiéramos, aún habría que aceptar que el oficio de conocer no tendría hoy en día tanta legitimidad, razón y fin de sí mismo, como el de fabricar tejidos sintéticos. El trabajador científico "conocerá" para ganarse la vida, el empleador "hará conocer" para enriquecerse. Dar la razón de la razón cognoscitiva será lo mismo que designar el fin que persigue el capitalismo. Y si se objetara diciendo que el empleo de las competencias cognoscitivas pertenece ante todo a los poderes públicos, de ello resultaría solamente que habrá que buscar la razón de conocer en el fin perseguido por los poderes o por sus mandatarios, pero no en el conocimiento en sí mismo.

En todos los casos, la razón cognoscitiva estará inscrita en el orden social, económico, político. La ciencia proporcionará más justicia, más bienestar, más libertad. Eso pensaban, a *grosso modo*, Europa y Norteamérica hace dos siglos, cuando creyeron en los grandes relatos de la emancipación proclamados por las Luces.

Sin embargo, este concubinato de los dos órdenes, que Pascal distinguía absolutamente, saber un "mundo", es quizás el culpable de buena parte de los crímenes, o en cualquier caso, de las decepciones, de los que ha estado hecha la historia contemporánea durante siglos. Y también hay que atribuirle el pesar que marca el fin del siglo XX. Cuando, por ejemplo, Paul Feyerabend reclama la separación entre la Ciencia y el Estado, cuestiona justamente la confusión de las razones, la razón de Estado y la razón de saber. Son inconmensurables la una con respecto a la otra en la medida en que la primera es inconmensurable respecto de la "razón de ser", que llamamos también el honor o la ética, y que puede incitar a un ciudadano a un aman-

te a preferir la muerte a vivir como nazi, o como amante traicionado.

La confusión de las razones carece de excusa razonable. se apoya en el proyecto "muy moderno" de una lengua universal, es decir, en el proyecto de un metalenguaje capaz de recoger sin dejar restos todas las significaciones establecidas por los lenguajes particulares. Esta duda arrojada sobre "la razón" no viene de las ciencias sino de la crítica del metalenguaje, es decir, de la decadencia de la metafísica (y, por lo tanto, de la decadencia de la metapolítica).

Esta situación indica el sesgo que se impone al pensamiento filosófico actual. Hay que acompañar a la metafísica en su caída, como decía Adorno, pero sin caer en el pragmatismo positivista ambiental que, bajo su apariencia liberal, no es menos hegemónico que el dogmatismo. Trazar una línea de resistencia contra ambos. Contraatacar las confusiones sin rehacer un "frente". Por el momento, la defensa de las razones procede efectuando "micrologías".

6

Posdata al terror
y a lo sublime

a Agustín Nancy

Berlín, 5 de enero de 1985

En un estudio que lleva por título "Dialéctica o descomposición. Posmodernidad o modernidad", Gérard Raulet se refiere a las relaciones que intenta establecer entre la modernidad, la posmodernidad y la estética de lo sublime. Se impone una modesta puesta a punto.

El argumento de Raulet consiste en afirmar que si opongo lo sublime kantiano, fundado en la inconmensurabilidad de las facultades, a la dialéctica hegeliana que, por el contrario, las totaliza, me impongo a mí mismo la situación de no poder dirigir contra el totalitarismo más que una política de terror. Conviene desintrincar estas dos ecuaciones: discurso especulativo = totalitarismo; filosofía de lo sublime = Terror. He intentado hacerlo con cierta precisión en *Le Différend*, así como en un "Memorandum sobre la legitimidad" y en un estudio sobre "El nombre y la excepción" (inédito). Bastará con que aquí te recuerde qué es lo que prohíbe aceptar tales identidades.

El discurso especulativo hegeliano, construido sobre el principio de *Resultat*, de la acumulación de la experiencia (en la *Fenomenología*) o de los momentos del ser (en la *Enciclopedia*), procede de la ilusión trascendental detectada por el criticismo. Traspuesto —¿está en verdad traspuesto?— a la política, "realiza", escribe Raulet, "el totalitarismo", la presencia de la Idea en la experiencia. Yo no creo que la consecuencia de ello sea buena. Para autorizar su ley, el Estado totalitario,

cuyo paradigma es el poder nazi, no recurre (a juzgar por su tentativa de restablecimiento de un mito que, por otra parte, necesita) a la tarea de realizar una Idea, de hacer advenir al espíritu como libertad y conciencia de sí; recurre a una legitimidad inversa, a la autoridad de una raíz, de una raza, localizada en el origen de los tiempos occidentales, a la cual bastará "solamente" con limpiar de sus parásitos para hacerla resurgir en su pureza primordial. A ello se debe que la "ley" del totalitarismo nazi sea una ley de exclusión, de excepción, de exterminación. Se plantea la necesidad de restaurar una identidad que está enferma. Esto en absoluto sucede en el caso de la política hegeliana (si la hubiese). Es cierto que hay en el expansionismo nazi una propagación, una propaganda y una guerra que pueden evocar los combates revolucionarios por la liberación de los pueblos. Lo que persiste en el totalitarismo es el ideal, pero denegado, de universalización de los valores, ideal que le viene de la herencia moderna: no sólo la germanidad será "pura", también lo será la humanidad. Lo que pasa es que Hitler no es Hegel, Hegel es Napoleón, el nuevo mundo reconciliado con el antiguo. Con Hitler, el nuevo mundo resulta forcluido en el restablecimiento del mundo arcaico.

En cuanto al Terror, Raulet retoma el análisis hegeliano de la libertad absoluta, análisis que es en efecto un ataque frontal contra una política de la razón pura práctica que podríamos llamar, si existiera, una política de lo sublime por lo sublime. Pero su ataque no me parece que esté bien dirigido.

Lo que engendra el Terror no es, como argumenta Hegel, la criminal impaciencia que experimenta la ética universalista enfrentada a ese irrisorio obstáculo que son los datos singulares. Se trata más bien de esa interminable sospecha que cada conciencia puede plantear acerca de todos los objetos, incluso acerca de sí misma. La sospecha de que eso mismo, ya sea un acto o un juicio, que parece tener validez universal y querer legislar sinceramente para una comunidad de seres libres, está quizá motivado por intereses empíricos y pasiones singulares.

El hegelianismo describe el Terror del mismo modo

como ataca la ética kantiana, por el procedimiento habitual: cuando las manos están limpias es como si no hubiera manos. No hay que leer a Kant para creer en esta trivialidad. En compensación, la sospecha planteada sobre el desinterés pertenece directamente a la problemática kantiana del "abismo" que separa a las facultades. El género ético y ya el género dialéctico (en la primera *Crítica*) son heterogéneos en relación con el género cognoscitivo, aquel cuyas condiciones trascendentales son establecidas en la primera Analítica. La deducción trascendental revela que la prescripción y el conocimiento (o la *disputatio* dialéctica y el conocimiento) obedecen a reglas completamente diferentes. No obstante, el abismo no es tal que la apariencia trascendental sea imposible ni la sospecha infundada. Por el contrario (y esto es precisamente lo que describe la discusión de la tercera Antinomia, por ejemplo), uno y otro son inevitables si hasta el objeto "acepta" ser captado por dos géneros heterogéneos. Un acto o un juicio puede aspirar a tener universalidad ética (proponerse legislar para una comunidad de seres libres y razonables) y *al mismo tiempo* servir como objeto de conocimiento, positivo —diríamos nosotros—, en tanto que fenómeno social, psicológico, etc., tomado como formando parte de una cadena de determinaciones por causas y efectos, es decir, empíricamente motivado. Esta incertidumbre, que da lugar a la sospecha, es el resultado de la inconmensurabilidad de los géneros (o facultades) combinada con la unicidad de un objeto o de un "territorio" (el de la experiencia humana, antropológica).

Toda la fuerza de la crítica se ejerce sobre la línea de reparto de los géneros. Pero no es lo mismo sospechar la confusión de las razones para hacer el examen de ellas y para establecer su legitimidad respectiva, que hacer que la política confeccione un archivo sobre la impureza de los motivos.

El recelo jacobino no puede ser confundido con la sospecha crítica. En la historia de las ideas y de las prácticas, esta confusión pone de manifiesto la incertidumbre filosófica grave, precisamente *no crítica*, que domina el pensamiento de Rousseau, en especial, la vacilación y la confusión entre la voluntad general (pura) y la voluntad de todos (empírica). O sea entre la

república y la democracia (por retomar esta distinción fundamental hecha por Kant en la segunda sección del *Proyecto de una Paz Perpetua*). Esta confusión es lo que inclina el curso democrático hacia el Terror, como se percibe claramente en *El contrato social*, y es evidente en la política del gobierno jacobino.

Kant situó claramente el peligro de confundir la libertad trascendental (que es una Idea impresentable, y hasta inconcebible) con la "libertad empírica" (si existe). No hay *hecho* que, en la experiencia, pueda atestiguar la verdad de un argumento especulativo (por ejemplo, que hay un proyecto encaminado a lograr lo mejor en la historia de la humanidad). Para las Ideas, cuyo objeto no es presentable, no hay sino *análoga*, signos, hipotiposis. Lo mismo sucede con la finalidad de la historia humana, como está escrito en *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*.

En lo que toca a la república francesa (puesto que Gérard Raulet me opone el jacobinismo), el segundo *Conflicto de las facultades*, escrito después del terror, en 1797, expone que con toda seguridad su realidad (su facticidad empírica) no puede ser legitimada en el registro ético o incluso político sino por su efecto de menos, ella es un signo de que la humanidad progresa en dirección a lo mejor. Este efecto es el entusiasmo (par, 6) que experimentan los pueblos del mundo ante su anuncio.

El entusiasmo, el entusiasmo de los espectadores, no es sospechoso de ser particular (requiere una unanimidad de principio, como el sentimiento estético) ni de ser interesado (bajo el yugo de los despotismos los pueblos nada ganaban con hacer público este sentimiento). Considerado como una pasión, carece de valor ético (sólo el respeto por la ley moral es un sentimiento éticamente puro). Pero como caso extremo de la afección sublime, su valor de signo político es innegable a los ojos de Kant. La sentimentalidad sublime exige en efecto, para tener lugar, una sensibilidad hacia las Ideas que no es natural, sino obtenida por medio de la cultura. La humanidad debe ser cultivada (por lo tanto, en progreso) para poder sentir, aun en el crimen perpetrado por los jacobinos, la "presencia" de la impresentable Idea de libertad.

En cuanto a una política de lo sublime, no la hay. Sólo será el Terror. Pero en la política hay una estética de lo sublime. Los actores, los héroes del drama político siempre son y deberán ser sospechosos de obedecer a motivaciones particulares e interesados. Pero la afección sublime que experimenta el público por el drama no lo es. Habría que elaborar la afinidad de la Revolución y del teatro, que a menudo ha sido señalada, a partir de esta problemática, y habría que elaborarla junto con lo que ella permite de "manipulación" y de cinismo (como sucede, precisamente, en el nazismo), y con lo que ella supone también de inocencia (como hemos visto que sucedía en 1968).

Una palabras más, sin esperar que podamos elaborar los problemas planteados. Gérard Raulet se queja de que "mi" posmodernismo sea también "impotente" ante el totalitarismo como lo fue el vanguardismo de Weimar frente al nazismo en ascenso.

1. Resulta superficial englobar en un mismo término (totalitarismo) al nazismo y al capitalismo en su fase posmoderna. Los dos se apoderan, quizá, de la totalidad de la vida, pero el primero lo hace abiertamente bajo el régimen de la "voluntad", es decir, de la facultad de desear y, por lo tanto, lo hace políticamente, con la mirada fija sobre la fuente de la legitimidad, el *Völkisches*. El segundo lo hace como necesidad de hecho (el mercado mundial), sin preocuparse por la legitimación y llevando a cabo una crítica mordaz del vínculo social moderno, la comunidad de los ciudadanos. Aunque la línea de resistencia pareciera idéntica en ambos casos (el vanguardismo; todavía no es seguro), en cualquier caso no tendría el mismo alcance. El nazismo, arde, asesina, manda las vanguardias al exilio; el capitalismo las aísla, especula sobre ellas, y las deja amordazadas en manos de la industria cultural. Lo que es "impotente" en un caso, no lo es, con toda seguridad, en el otro.

2. En cuanto a esta "impotencia" en la que caeríamos por efecto de y con "mi" posmodernismo, mucho hay que pensar. Siento en Raulet una prisa por concluir, un deseo de

pensar brevemente. No propongo un "partido intelectual", escribo su *Tombeau*. No lo entierro, como llega a creer Blanchot. La decadencia de los ideales modernos, analizada por Adorno en su *Negative Dialektik*, conlleva una vacancia de los intelectuales (al estilo de Zola). Ten en cuenta los errores trágicos en que cayeron quienes sucumbieron a no querer reconocer la profundidad de la crisis: Sartre, Chomsky, Negri, Foucault. Y no te rías. Hay que inscribir estos extravíos en el marco de la posmodernidad. El trabajo, la anamnesis permanente de las vanguardias desde hace cien años salva el honor del pensamiento, si no de la humanidad. Sin compromiso y en todas partes. No es suficiente, pero es seguro. —

3. Mi "irracionalismo". Te imaginas... He luchado, por distintas vías, contra la seudorracionalidad impuesta por el capitalismo, contra la performatividad. He subrayado el momento del disenso en el proceso de construcción de los conocimientos dentro de la comunidad ilustrada. Su vanguardismo, pues. En ello, he sido fiel al rasgo fundamental de la dialéctica de Aristóteles y de Kant. Y he sido pariente de Feyerabend. Me he dirigido, hace pocos meses, a tu pequeño amigo Jacques haciéndole llegar un breve parte sobre la confusión de las razones. Aquellos que invocan "la Razón" alientan la confusión. Hay que disociar cuidadosamente la razón de los fenómenos, la que puede legitimar un régimen político, la razón que permite a cada uno soportar su propia singularidad, la que hace que cada obra sea admirable, y también la razón por la cual hay un deber, o una deuda. Estas disociaciones son obra del racionalismo crítico, fundan una "política" de las micrologías semejantes a la mirada de Adorno, trazan una línea de resistencia inmediata contra el "totalitarismo" presente.

7

Nota sobre los
sentidos de *post-*

a Jessamyn Blau

Milwaukee, 1 de mayo de 1985

Quisiera comunicarte ciertas observaciones destinadas tan sólo a responder a algunos problemas relacionados con el término "posmoderno", sin buscar resolverlos. Con ello no se trata de clausurar el debate sino más bien de orientarlo, de evitar las confusiones o las ambigüedades. Me limitaré a señalar tres puntos:

1. Para empezar, me referiré a la oposición entre el posmodernismo y el modernismo o el Movimiento Moderno (1910-1945) en arquitectura. Según Portoghesi, la ruptura posmoderna consiste en la abrogación de la hegemonía acordada a la geometría euclidiana tal como fue sublimada, por ejemplo, en la poética plástica del "Stijl". Según Gregotti, la diferencia entre modernismo y posmodernismo quedará mejor caracterizada por el siguiente rasgo: la desaparición del lazo estrecho que asociaba el proyecto arquitectónico moderno con la idea de una realización progresiva de la emancipación social e individual en la escala de la humanidad. La arquitectura moderna está condenada a engendrar una serie de pequeñas modificaciones dentro de un espacio heredado de la modernidad, y a abandonar una reconstrucción global del espacio habitado por la humanidad. En este sentido, la perspectiva se abre entonces sobre un vasto paisaje: ya no hay más horizonte de universalidad o de universalización, de emancipación general, ante los ojos del hombre posmoderno, en particular, ante la mirada del arquitecto. La desaparición de la Idea de un progreso en la racionalidad y la libertad explicará que haya

cierto "tono", un estilo o un modo específico de la arquitectura posmoderna. Diría yo una suerte de *bricolage*; la abundancia de citas de elementos tomados de estilos o de períodos anteriores, clásicos o modernos, la poca consideración que se tiene por el medio o el ambiente, etc.

Una observación acerca de este aspecto: el "post-" de "posmodernismo" se comprende aquí en el sentido de una simple sucesión, de una secuencia diacrónica de períodos, cada uno de los cuales es claramente identificable. El "post-" indica algo así como una conversión: una nueva dirección después de la precedente.

Sin embargo, esta idea de una cronología lineal es perfectamente "moderna", pertenece a la vez al cristianismo, al cartesianismo, al jacobinismo: puesto que inauguramos algo completamente nuevo debemos volver al tiempo cero aunque para ello haya que retrasar las agujas del reloj. La idea misma de modernidad está estrechamente atada al principio de que es posible y necesario romper con la tradición e instaurar una manera de vivir y de pensar absolutamente nueva.

Sospechamos que esta ruptura actualmente es más una manera de olvidar o de reprimir el pasado, es decir, de repetirlo, que una manera de superarlo.

Yo diría que la citación de elementos precedentes de arquitecturas anteriores en la "nueva" arquitectura pone de manifiesto un procedimiento análogo a la utilización de los restos diurnos salidos de la vida pasada en la elaboración del sueño, tal como la describe Freud en la *Traumdeutung*. Este destino de repetición y/o de citación, ya sea tomado irónicamente, cínicamente o ridículamente, es de todas maneras evidente cuando se consideran las corrientes que dominan en este momento la pintura con los nombres de transvanguardismo, neoexpresionismo, etc. Volveré sobre este punto más adelante.

2. Partiendo así del "posmodernismo" arquitectónico llego a una segunda connotación del término "posmoderno", a la incomprensión respecto de la cual te confieso que no me siento ajeno.

La idea general es trivial: podemos observar una especie de decadencia o declinación en la confianza que los occidentales de los dos últimos siglos experimentaban hacia el principio del progreso general de la humanidad. Esta idea de un progreso posible, probable o necesario, se arraigaba en la certeza de que el desarrollo de las artes, de las tecnologías, del conocimiento y de las libertades sería beneficioso para el conjunto de la humanidad. Seguramente, la cuestión de saber quién era el sujeto que en verdad era víctima de la falta de desarrollo, el pobre, o el trabajador, o el analfabeto, ha seguido planteada durante los siglos XIX y XX. Hubo, como tú sabes, controversias e incluso guerras, entre liberales, conservadores e "izquierdistas", respecto del verdadero nombre que podía asignársele al sujeto al que se trataba de ayudar a emanciparse. No obstante lo cual, todas las tendencias coincidían en un punto, la misma creencia en que las iniciativas, los descubrimientos, las instituciones sólo gozaban de cierta legitimidad en la medida en que contribuían a la emancipación de la humanidad.

Al cabo de estos dos últimos siglos, llegamos a la conclusión de que es preciso prestar más atención a los signos que indican un movimiento contrario. Ni el liberalismo, económico o político, ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos. Ninguno de ellos está libre de la acusación de haber cometido crímenes de lesa humanidad. Podemos enumerar una serie de nombres propios, nombres de lugares, de personas, fechas, como para ilustrar y fundamentar nuestra sospecha. Siguiendo a Theodor Adorno, empleé el nombre de "Auschwitz" para significar hasta qué punto la materia de la historia occidental reciente parece inconsistente a la luz del proyecto "moderno" de emancipación de la humanidad. ¿Qué clase de pensamiento es capaz de "dar cuenta", en el sentido de *aufheben*, "Auschwitz" colocándolo en un proceso general, empírico e incluso especulativo, encaminado hacia la emancipación universal? Hay una suerte de pesadumbre en el *Zeitgeist*. Este pesar puede expresarse a través de actitudes reactivas, a veces reaccionarias, o a través de utopías, pero no por una orientación que abriría positivamente una nueva perspectiva.

El desarrollo de las tecnociencias se ha convertido en un medio de acrecentar el malestar, no de calmarlo. Ya no podemos llamar a este desarrollo "progreso". Parece desenvolverse por sí mismo, por una fuerza, una motricidad autónoma, independiente de nosotros. No responde a las exigencias que tienen origen en las necesidades del hombre. Por el contrario, las entidades humanas, individuales o sociales, parecen siempre desestabilizadas por los resultados del desarrollo y sus consecuencias. Con ello entiendo no sólo los resultados materiales sino también intelectuales y mentales. Habría que agregar que la humanidad se encuentra en la condición de correr en pos del proceso de acumulación de nuevos objetos de práctica y de pensamiento.

Para mí, ésta es una cuestión importante pero también, como adivinarás, una cuestión oscura: saber cuál es la razón de este proceso de complexificación. Se diría que hay una suerte de destino, de destinación involuntaria a una condición cada vez más compleja. Nuestras exigencias de seguridad, de identidad, de felicidad, que provienen de nuestra condición inmediata de seres vivientes, e incluso de seres sociales, en la actualidad parece que no tuvieran pertinencia alguna respecto de esta suerte de obligación a complicar, mediatizar, numerizar y sintetizar todos los objetos sin distinción, y a modificarles la escala. En esta perspectiva, la exigencia de simplicidad aparece en general, hoy en día, como una promesa de barbarie.

Habría que elaborar, sobre este mismo punto, la siguiente cuestión: la humanidad está dividida en dos partes. Una de ellas se enfrenta al desafío de la complejidad, la otra, la más vieja, ha de habérselas con el terrible desafío de su propia supervivencia. Este es, quizás, el principal aspecto del fracaso del proyecto moderno que, te recuerdo, valía en principio para la humanidad en conjunto.

3. Tercer punto, el más complejo, que te presento lo más brevemente posible. La cuestión de la posmodernidad es también o ante todo la cuestión de las expresiones del pensamiento: arte, literatura, filosofía, política.

Sabemos que en el dominio de las artes por ejemplo, y

más precisamente, de las artes visuales o plásticas, la idea dominante es que hoy en día se ha terminado el gran movimiento de las vanguardias. Hemos convenido en sonreír o reír delante de las vanguardias, a las que consideramos como expresión de una modernidad perimida.

Como a muchos, a mí tampoco me gusta el término "vanguardia", con su connotación militar. Observo, sin embargo, que el verdadero proceso del vanguardismo ha sido en realidad una especie de trabajo, largo, obstinado, altamente responsable, dedicado a investigar los supuestos implicados en la modernidad. Quiero decir que, para comprender bien la obra de los pintores modernos, de Manet a Duchamp o Barnett Newman, habrá que comparar su trabajo con una *anamnesis* en el sentido de la terapéutica psicoanalítica. Así como el paciente trata de elaborar su problema presente asociando libremente elementos aparentemente inconsistentes con situaciones pasadas, lo cual le permite descubrir sentidos ocultos de su vida, de su conducta, así también se puede considerar el trabajo de Cézanne, Picasso, Delaunay, Kandinsky, Klee, Mondrian, Malevitch y, finalmente, Duchamp, como una "translaboración" (*durcharbeiten*) efectuada por la modernidad sobre su propio sentido.

Si abandonamos esta responsabilidad con seguridad nos condenamos a repetir sin desplazamiento alguno la "neurosis moderna", la esquizofrenia, la paranoia, etc., occidentales, fuente de los malestares que hemos conocido durante los últimos dos siglos.

Comprendes que, entendido de esta manera, el "post-" de "posmoderno" no significa un movimiento de *come back*, de *flash back*, de *feed back*, es decir, de repetición, sino un proceso a manera de *ana-*, un proceso de análisis, de anamnesis, de anagoría y de anamorfosis, que elabora un "olvido inicial".

8

Esquela para un
nuevo decorado

a Thomas Chaput

Roma, 12 de abril de 1985

El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están dominados por la Idea de la emancipación de la humanidad. Esta Idea es elaborada a finales del siglo XVIII en la filosofía de las Luces y en la Revolución Francesa. El progreso de las ciencias, de las artes y de las libertades políticas liberará a toda la humanidad de la ignorancia, de la pobreza, de la incultura, del despotismo y no sólo producirá hombres felices sino que, en especial gracias a la Escuela, generará ciudadanos ilustrados, dueños de su propio destino.

De esta fuente surgen todas las corrientes políticas de los últimos dos siglos, con excepción de la reacción tradicional y del nazismo. Entre el liberalismo político, el liberalismo económico, los marxismos, los anarquismos, el radicalismo de la III República, los socialismos, las divergencias, incluso violentas, pesan poco cuando se las compara con la unanimidad que reina en todas partes cuando se trata del fin que se ha de alcanzar. La promesa de libertad es para todos nosotros el horizonte del progreso y su legitimación. Todos conducen o creen conducir hacia una humanidad transparente para sí misma, hacia una ciudadanía mundial.

Estos ideales están en declinación en la opinión general de los países llamados desarrollados. La clase política continúa discutiendo de acuerdo con la retórica de la emancipación. Pero no consigue cicatrizar las heridas infringidas al ideal "moderno" durante casi dos siglos de historia. No es la ausencia de pro-

greso sino, por el contrario, el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico y político, lo que ha hecho posible el estallido de las guerras totales, los totalitarismos, la brecha creciente entre la riqueza del Norte y la pobreza del Sur, el desempleo y la "nueva pobreza", la deculturación general con la crisis de la Escuela, es decir, de la trasmisión del saber, y el aislamiento de las vanguardias artísticas (y actualmente, por un tiempo, el rechazo de ellas).

Podemos poner un nombre a todas estas heridas. Se esparcen por el campo de nuestro inconsciente como otros tantos impedimentos secretos para la tranquila perpetuación del "proyecto moderno". Con el pretexto de salvaguardar este último, los hombres y las mujeres de mi generación, en Alemania, desde hace cuarenta años, impusieron a sus hijos el silencio sobre el "intermedio nazi". Esta interdicción opuesta a la anamnesis vale como un símbolo para todo Occidente. ¿Puede haber progreso sin anamnesis? La anamnesis conduce, a través de una dolorosa elaboración, a elaborar el duelo de los afectos, de toda suerte de afecciones, amores y terrores asociados a estos nombres. Me pareció admirable que la autoridad federal hiciese cavar sobre el césped del Mall, en Washington, la sombra cortada, iluminada por velas, que lleva por nombre "Monumento a los muertos de Vietnam". Por el momento, nos encontramos en medio de una melancolía vaga "finisecular", inexplicable aparentemente.

Esta declinación del "proyecto moderno" no es sin embargo una decadencia. Está acompañada por el desarrollo casi exponencial de la tecnociencia. No obstante, no hay ni habrá jamás pérdida o retroceso en los saberes y/o en los conocimientos prácticos, salvo para destruir a la humanidad. Se trata de una situación original en la historia ya que traduce una verdad antigua que estalla hoy en día con una evidencia particular. Nunca el descubrimiento científico o técnico ha estado subordinado a una demanda surgida de las necesidades humanas. Siempre se ha movido por una dinámica independiente de lo que los hombres consideran deseable, beneficioso, confortable. Es que el deseo de saber-hacer y de saber es inconmensurable

respecto de la demanda del beneficio que se puede esperar de su acrecentamiento. La humanidad siempre ha estado retrasada en cuanto a las capacidades de comprender, las "ideas", y de actuar, los "medios", que son el resultado de invenciones, descubrimientos, investigaciones y azares.

En la actualidad se dan tres hechos notables: la fusión de las técnicas y de las ciencias en un enorme aparato tecnocientífico; la revisión en todas las ciencias, no sólo de las hipótesis, incluso de los "paradigmas", sino también de los modos de razonamiento, de lógicas consideradas como "naturales" e imprescriptibles: las paradojas abundan en la teoría matemática, física, astrofísica, biológica; y, por último, la transformación cualitativa aportada por las nuevas tecnologías: las máquinas de la última generación llevan a cabo operaciones de memoria, consulta, cálculo, gramática, retórica y poética, razonamiento y juicio (sistemas expertos). Estas máquinas son prótesis de lenguaje, o sea, de pensamiento, todavía simples pero llamadas a perfeccionarse en las próximas décadas cuando sus programas se adapten a la medida de la complejidad de las lógicas utilizadas en las investigaciones de punta.

De improviso ha sido evidente que los trabajos ejecutados por las vanguardias artísticas desde hace un siglo se inscriben en un proceso paralelo de complexificación. Este proceso afecta a las sensibilidades (visuales, auditivas, motrices, de lenguaje) y no a los conocimientos prácticos o los saberes. Pero el alcance filosófico o, si se quiere, el poder de reflexión que conllevan estos trabajos, no es menor en el orden de la receptividad y del "gusto" que en el orden de la tecnociencia en materia de inteligencia y de práctica.

Lo que se esboza, de esta manera, como un horizonte para tu siglo es el aumento de la complejidad en la mayoría de los dominios, incluso en los "modos de vida", en la vida cotidiana. Por ello, se percibe que hay una tarea decisiva: hacer que la humanidad esté en condiciones de adaptarse a unos medios de sentir, de comprender y de hacer muy complejos, que exceden lo que ella reclama. Esta tarea implica como mínimo la resistencia al simplismo, a los *slogans* simplificadores, a los

reclamamos de claridad y de facilidad, a los deseos de restaurar valores seguros. La simplificación se nos aparece ya como bárbara, como reactiva. La "clase política" deberá, debe ya, contar con esta exigencia si no quiere caer en desuso o arrastrar a la humanidad en su caída.

Lentamente se va instalando un nuevo decorado. A grandes rasgos: el cosmos es la consecuencia de una explosión; los desechos se esparcen todavía por efecto del impulso inaugural; los astros, al arder trasmutan los elementos; su vida está contada; la del sol también; la probabilidad de que la síntesis de las primeras algas haya tenido lugar en el agua, sobre la Tierra, era ínfima; el Humano es aún menos probable; su corteza cerebral es la organización material más compleja que se conoce; las máquinas que el humano engendra son una extensión de sí mismo; la red que formarán será como una especie de segunda corteza, más compleja; tendrá que resolver los problemas de la evacuación de la humanidad a otros planetas, antes de la muerte del sol; la selección entre aquellos que podrán partir y los que están condenados, la implosión ha comenzado, según el criterio del "subdesarrollo".

Ultimo golpe al narcisismo de la humanidad: la humanidad está al servicio de la complexificación. Este decorado está dispuesto en el inconsciente de los jóvenes, desde ahora. En el tuyo.

9

Glosa sobre
la resistencia

a David Rogozinski

Praga, 21 de junio de 1985

En un texto que lleva por título *Le corps interposé* (lo encontrarás en *Passé-Présent*, 3, abril 1984), Claude Lefort comenta el 1984 de Orwell en torno de dos aspectos principales.

Contrariamente a la mayoría de los comentaristas, se niega a pasar por alto la escritura del libro. Orwell no expone una crítica teórica de la burocracia. La novela del totalitarismo consumado no viene a ocupar el lugar de una teoría política. Al escribir una obra literaria, Orwell sugiere que la crítica no es un género capaz de resistir a la influencia burocrática. Por el contrario, hay más bien entre ellas una afinidad o una complicidad. Una y otra buscan ejercer un control completo sobre el dominio al que cada una se aplica. La escritura literaria, en cambio, puesto que exige un desenlace, la escritura artística, no puede cooperar ni siquiera involuntariamente, con un proyecto de dominación o de transparencia integral.

En Orwell, esta resistencia se inscribe primero, ostensiblemente, en el género novelesco y en el modo narrativo, que son propios de 1984. El mundo de *Big Brother* no es analizado sino que es relatado. No obstante, como observaba Walter Benjamin, el narrador está siempre implicado en aquello que narra mientras que, por principio, el teórico no debe estar implicado en la elaboración conceptual de su objeto.

En 1984, la implicación de la narración en la historia es tan estrecha que el autor resulta sustituido por el escritor de diarios íntimos. A través de la pluma del héroe, Winston, que

escribe su diario, el mundo de la burocracia consumada llega al lector de Orwell cargado del peso de las preocupaciones cotidianas, recortado por el cuadro de una vida subjetiva que jamás habrá de conocer la totalidad, infiltrada por ensueños, sueños, fantasías, o sea, por las formaciones más singulares del inconsciente.

La decisión de escribir un diario íntimo es un primer acto de resistencia. Sin embargo, el texto que se escribe a escondidas muestra que el universo secreto de Winston, desconocido para él mismo y que así él solo descubre en parte, no está reprimido desde el exterior por el orden burocrático. Resulta atraído por este último en virtud del mismo movimiento que se le revela al autor del diario. Finalmente es explotado, en el mismo sentido en que uno explota la información gracias a unas afinidades, a unas vulnerabilidades imprevistas, a unos lapsus que se corporizan en el amor de Winston por Julia, que lo ama, y en su amistad con O'Brien, que lo espía y lo traiciona.

Iluminando estos confines en que lo íntimo y lo público se encabalgan, el relato de Orwell, subraya Lefort, revela que la dominación no se ejerce en su totalidad sino cuando entra en simbiosis con las pasiones singulares de aquellos sobre los cuales pesa. Y que la principal debilidad por la cual ella obtiene la rendición de las pasiones no reside en el miedo a morir sino en los terrores secretos que cada uno, singularmente, ha tenido que pagar como precio para convertirse en un ser humano.

Dicho esto —y aquí prolongo un poco para ti el comentario de Claude Lefort—, una cosa es concebir esta suerte de insinuación del amo en el esclavo, y otra es hacerla sentir. Para hacérsela sentir al lector no basta con representarla, como en un cuadro. Es preciso que la combinación de la resistencia y el desfallecimiento sucedan en la propia escritura. Es preciso que la escritura haga sobre sí misma, en su detalle, en la inquietud de las palabras que suceden o no, en su acogida de la contingencia del verbo, ese mismo trabajo de exploración de su propia debilidad y de su propia energía que hace la labor de Winston delante de la insidiosa amenaza totalitaria.

El adversario y el cómplice de la escritura, su *Big*

Brother (o más bien, su O'Brien), es la lengua, quiero decir, no sólo la lengua materna sino la herencia de palabras, giros y obras que llamamos cultura literaria. Escribimos contra la lengua, pero necesariamente lo hacemos con ella. Decir lo que ella ya sabe decir, eso no es escribir. Queremos decir aquello que ella no sabe decir pero que, según suponemos, debe poder decir. La seducimos, la violamos, introducimos en ella un idioma que ella no conocía. Cuando ha desaparecido el deseo de que la lengua pueda decir algo distinto de aquello que ella sabe ya decir, cuando la lengua es sentida como impenetrable, como inerte y como si hiciera vana toda escritura, entonces se llama Novlengua.

Se puede dudar de que esta rendición incondicional de la escritura ante la lengua sea en verdad posible. Hasta para describir este estado de extenuación de la escritura, su *1984*, también hay que escribir, poner una vez más a prueba la doble resistencia de lo ya dicho o de lo aún no dicho y de las palabras que se proponen para llegar a ser como las que ya están establecidas.

Cuando no se puede eludir el momento de la escritura, surge entonces la siguiente aporía. Cuando el totalitarismo ha vencido y ocupa todo el terreno, no puede decirse que esté plenamente consumado si no ha eliminado la contingencia incontrollable de la escritura. Es preciso entonces que renuncie a escribirse a sí mismo, en el sentido que intento delimitar (a partir de otros). No obstante, si el totalitarismo permanece como no escrito no es total. Pero, inversamente, si busca escribirse a sí mismo tiene que conceder, con la escritura, al menos una región en la cual la inquietud, la falta, la "idiotéz" se hacen a su antojo. Y con ello renuncia a encarnar la totalidad, incluso renuncia a controlarla.

Lo que está en juego en esta aporía es la suerte que cabe al acontecimiento. Así como la teoría intenta sacar su cabeza fuera del aire de los tiempos por medio de la hipótesis, así también la burocracia totalitaria tiene la intención de sujetar en el puño el acontecimiento. Cualquiera cosa que ocurra, va al cubo de la basura (de la historia, del espíritu). Y no se la saca de

allí sino cuando el acontecimiento sirve de ilustración para las opiniones del amo, o para acallar los errores de los sediciosos. Se hace de ello un ejemplo. El sentido, por lo que a él toca, queda fijado en la doctrina (Orwell odiaba a los doctrinarios). El guardián del sentido no tiene necesidad de alimentarse con el acontecimiento puesto que le basta con citarlo a comparecer en el proceso que la doctrina hace de lo real. Sólo debe suceder aquello que ha sido anunciado, y todo lo anunciado debe suceder. Lo prometido y lo forzoso son equiparables.

Como oposición a este asesinato del instante y de la singularidad, acuérdate de las pequeñas prosas que componen *Sentido único e Infancia berlinesa* de Walter Benjamin y que Theodor Adorno habría llamado "micrologías". Esas prosas no describen acontecimientos de la infancia sino que captan la infancia del acontecimiento, inscriben lo imperceptible de éste. Lo que convierte en acontecimiento el hallazgo de una palabra, un olor, un lugar, un libro, una mirada, no es su novedad en comparación con otros "acontecimientos", sino el hecho de que tiene valor de iniciación en sí mismo. Eso sólo lo sabemos más tarde. Ha abierto una herida en la sensibilidad. Lo sabemos porque desde entonces se ha reabierto y volverá a abrirse, escondiendo una temporalidad secreta, quizás desapercibida. Esta herida da entrada a un mundo desconocido, pero nunca hace conocer ese mundo. La iniciación no inicia en nada; comienza, tan sólo.

Luchamos contra la cicatrización del acontecimiento, contra su clasificación bajo la rúbrica de las "niñerías", para preservar la iniciación. Este combate es el que libra la escritura contra la Novlengua burocrática, que ha de empañar la maravilla que sucede (algo). La guerrilla del amor contra el código de los sentimientos tiene el mismo tenor, salvar el instante contra la costumbre y lo connotado.

Para hacer justicia al Nov- de la Novlengua, y también para volver a colocar el totalitarismo real (en 1984) sobre sus propias bases, que no son políticas sino económicas y mass-mediáticas; añadiría yo: y para salvar también el instante contra la innovación, ese otro modo de lo ya dicho. La innovación está

en venta. Vender es anticipar la destrucción del objeto por su uso o su usura, y anticipar el fin de la relación comercial por el pago del precio. Cuando uno se libra porque paga, como si nada, uno se retira. Sólo se puede re-comenzar. El negocio de lo nuevo no deja ya más huella, no abre herida alguna, como cualquier negocio.

Llego así al segundo punto despejado por Claude Lefort en 1984: el cuerpo. Lefort tiene en cuenta las miradas, los gestos, las actitudes que dan continuidad a la realidad relatada por Orwell, el pasado que recuerda Winston, los sueños de Winston. Las relaciones presentes del héroe con O'Brien y con Julia son así tejidas junto con su vida de niño y la imagen de su madre.

Con el nombre de cuerpo, Lefort designa las dos entidades que Merleau-Ponty intentaba pensar conjuntamente en *Lo visible y lo invisible*: el nudo que ata lo sintiente con lo sentido, el quiasmo de la sensibilidad, cuerpo fenomenológico; y también la organización oculta, singular, del espacio-tiempo, la fantasía, cuerpo psicoanalítico. El cuerpo que se une al mundo al que pertenece, al mundo que él hace y que lo hace; y también el cuerpo que se retira del mundo en la noche de aquello que él ha perdido para nacer de ella.

En ambos casos se trata de un idioma, una manera absolutamente singular, intraducible, de descifrar lo que sucede. El punto de vista, el punto de escucha, el punto de tacto, el punto olfativo por donde los sentidos me ofenden es intransferible en el espacio-tiempo. Llamamos a esta singularidad de la resonancia "existencia". En el lenguaje, esta existencia está pendiente de los déicticos: yo, esto, ahora, allá, etc.; ella se señala por ellos. Con todo, esta experiencia o existencia es compartible en su intransitividad. *Tu* punto de escucha, de tacto, etc., nunca será el mío, pero es propio del enigma engeguedor del mundo de las existencias que las singularidades estén presentes en él en plural, que no cesen de abordarse las unas a las otras por esas frágiles antenas sensibles, por ese balbuceo de hormiga.

En este abordaje también el amor es una excepción, puesto que requiere de la permeabilidad y de la rendición de mi

campo de perspectiva frente al tuyo. He aquí por qué la tentativa de un idioma sensible diferente, y ese vértigo en que lo mío y lo tuyo desfallecen, buscan intercambiarse, resisten, se descubren. Esto es lo que anuncia la desnudez. Quiero decir: el desnudo de dos. Y en el lenguaje, el farfuleo de los amantes, un ensayo de idioma común aunque sea intrasmisible, nacido de boca a boca de dos voces despojadas.

La otra línea del cuerpo trazada por Orwell y que Lefort sigue es la fantasía, es decir, el pasado de terror marcado y enmascarado en la presencia, inscrito antes de ser aprobado, ordenador secreto de las afecciones. Orwell traza la línea de la mayor debilidad. En Winston, es la fobia de las ratas, la fantasía que O'Brien detecta y que, puesta en escena por él, hace que ceda la resistencia de Winston.

¿Debilidad con relación a qué? ¿A qué medida de fuerza? La fantasía es el idioma que se habla en el idioma que yo hablo. Habla más bajo que yo, quiere decir algo que yo no quiero y que no digo. Es una singularidad, más familiar y más ajena a la vez que mi punto de sensibilidad. Lo ordena, me deja ciego y sordo delante de todo aquello que, sin embargo, es visible y audible, alérgico a lo inofensivo, me hace experimentar delicias allí donde los cánones de la cultura prescriben el horror o la pena. Debilidad, pues, en relación con la norma, desfallecimiento en relación con la comunicabilidad.

Siguiendo esta doble línea del cuerpo, profundizándola, el amo burocrático (o el amo negociante) puede obtener sediciosos que se "entregan" los unos a los otros a la policía. Basta con que se amen. En conjunto, han acogido al acontecimiento en su valor iniciático, han avanzado conjuntamente a tientas por el laberinto de las sensibilidades, de las sensualidades y de las palabras desnudas, han revelado el uno al otro y cada uno en sí mismo las figuras más devorantes que los dominan. Al "entregar" (*donnant*) (qué palabra) el objeto de su amor a *Big Brother*, el amante no traiciona tan sólo aquello que uno y otro son sino aquello que no son, lo que les falta, su defecto. La confesión del desfallecimiento es la delación más preciada. Suministra al amo una información y el medio de obtenerla. Un acto se inscribe

positivamente en la realidad, siempre se puede archivar su rastro. Pero aquello que en cada uno aguarda, espera y desespera, eso no es algo que se pueda captar y matricular. En ello reside el verdadero crimen, antes que cualquier acto criminal.

El inconsciente debe ser confesado y declarado. A confiesa, Satán habla la lengua de Dios, Kamevev habla la lengua de Stalin. La causa puede ser extendida, el diferendo entre el idioma y la norma puede ser reducido a un pequeño litigio. Que el criminal pague o no, eso es accesorio. Importa que haya restablecido por la confesión y la declaración pública, aunque sean falsificadas, la integridad y la unicidad de la lengua de comunicación. Toda confesión refuerza la Novlengua porque aporta y comporta el renunciamento a los poderes del lenguaje, la extinción de los diferendos y la anulación del acontecimiento ligado a ellos. La Novlengua no guarda lugar para los idiomas, como la prensa y los *media* no guardan sitio para la escritura. A medida que se extiende la Novlengua, la cultura declina. El *basic language* es la lengua de la rendición y del olvido.

Es un tema que se ha vuelto trivial desde los Procesos de los años treinta. Menos trivial es la maquinaria de renegación que imagina Orwell porque actúa por el amor y por la escritura, por eso que el amor y la escritura osan descubrir y que sólo ellos pueden traicionar la singularidad innombrable. Kruschov decía que todo el secreto de la GPU, para arrancar la confesión, era: golpear, golpear y seguir golpeando. Orwell imagina un despotismo que no tortura (no solamente) la necesidad sino que seduce el deseo. Se puede discutir acerca de si esto sucede aquí o allá. Lo cierto es que en Orwell la última resistencia se experimenta sobre esta línea de desfallecimiento, y sobre ella se juega la suerte de una auténtica república.

Digo república para introducirte una última reflexión. Se ha convertido en un lugar común para decir que nosotros, en 1984, no estamos en la situación vaticinada por Orwell. La negación es precipitada. Es cierta, por lo menos en cuanto se refiere a Occidente, si se entiende esta situación en un sentido estrictamente politológico o sociológico. Pero si se presta atención a la generalización de los lenguajes binarios, a la desaparición

de la diferencia entre aquí-ahora y allí-entonces, que es el resultado de la extensión de las telerrelaciones, al olvido de los sentimientos en beneficio de las estrategias, en concomitancia con la hegemonía del negocio, se verá que las amenazas que se ciernen en esta situación sobre la escritura, sobre el amor, sobre la singularidad, en su naturaleza profunda están emparentadas con aquellas amenazas descritas por Orwell.

Igual que Lefort, yo pienso que al eliminar sin más la novela de Orwell, repetimos; en un tono y en un género diferentes sí, pero repetimos la eliminación del testimonio de Winston, su diario y el resto, por el representante del sistema. Hoy en día se cierne claramente una amenaza de la misma índole, de la que esta eliminación es un síntoma entre otros. Lo que la hace pesar es, en bloque o a granel, el impacto de las democracias mediáticas (lo contrario de la república), de las tecnociencias trabajando con y sobre el lenguaje, de la competencia económica y militar mundial, de la declinación general de los ideales "modernos".

La modernidad, al menos desde hace dos siglos, nos ha enseñado a desear la extensión de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las técnicas. Nos ha enseñado a legitimar este deseo porque este progreso —decía— habría de emancipar a la humanidad del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria. La república es la humanidad ciudadana. Este progreso se encara actualmente bajo el más vergonzoso de los nombres: desarrollo. Pero ha llegado a ser imposible legitimar el desarrollo por la promesa de una emancipación de toda la humanidad. Esta promesa no se ha cumplido. El perjurio no se ha debido al olvido de la promesa, el propio desarrollo impide cumplirla. El neoanalfabetismo, el empobrecimiento de los pueblos del Sur y del Tercer Mundo, el desempleo, el despotismo de la opinión y, por consiguiente, el despotismo de los perjuicios amplificadas por los *media*, la ley de que es bueno lo que es "performante", todo eso no es la consecuencia de la falta de desarrollo sino todo lo contrario. Por eso, ninguno se atreve a llamarlo progreso.

La promesa de emancipación era recordada, defendida,

expuesta por los grandes intelectuales, categoría surgida de las Luces, guardiana de los ideales y de la república. Quienes en nuestros días quisieron perpetuar esta tarea con sólo encarar una resistencia mínima a todos los totalitarismos y que, imprudentemente, han designado la causa justa en el conflicto de las ideas entre ellas o de los poderes entre ellos, los Chomsky, los Negri, los Sartre, los Foucault, se equivocaron dramáticamente. Los signos del ideal se han embrollado. Una guerra de liberación no anuncia que la humanidad continúa emancipándose. La apertura de un nuevo mercado no anuncia que la humanidad continúe enriqueciéndose. La escuela no forma nuevos ciudadanos; cuando mucho, forma profesionales. ¿Con qué legitimación contamos para continuar el desarrollo?

Adorno comprende mejor que la mayoría de sus sucesores la pesadumbre a la que me refiero. La asocia a la caída de la metafísica y, sin duda, a la declinación de una idea de la política. Se vuelve hacia el arte no para calmar este pesar, indudablemente irremisible, sino para servirle de testigo y, diría yo, para salvar el honor. Tal como hace la novela de Orwell.

No digo que la línea de resistencia trazada por la obra de Orwell no plantee interrogantes. Más bien digo lo contrario. El recurso a los ideales modernos apelaba a la universalidad de la razón. Las ideas se argumentan y los argumentos convencen. Sin embargo, la razón es compartida en principio universalmente. Justamente esto no ocurre en el caso del cuerpo, sobre todo del cuerpo inconsciente, si se me permite decirlo, que encierra a cada uno de nosotros en un secreto intrasmisible.

Por esta razón me parece necesario prolongar la línea de la razón en la línea de la escritura. La labor de la escritura está emparentada con el trabajo del amor, pero inscribe la huella del acontecimiento iniciático en el lenguaje, y la ofrece de esta manera al reparto, sino del conocimiento, al menos al reparto de la sensibilidad que puede y debe tener por común.

Contamos con una cantidad de signos negativos de que la escritura —o el "arte", porque se puede escribir, como habrás comprendido, sobre cualquier soporte (incluso sobre soportes

electrónicos)— es una línea de resistencia. Basta con recordar la suerte que los totalitarismos políticos reservaron a las “vanguardias” consideradas históricas. O si no, basta con observar en la pretendida “superación” del vanguardismo de nuestros días, armada con el pretexto de que es preciso volver a la comunicación con el público, el desprecio por la responsabilidad de resistir y de testimoniar, que las vanguardias asumieron durante un siglo.

Los problemas que plantea la resistencia a la que me refiero, apenas si han comenzado. Tendremos, tendrás, que elaborarlos. Yo sólo quiero decirte esto: siguiendo esta línea, uno no se encierra en una torre de marfil, uno no vuelve la espalda a los nuevos medios de expresión con que nos dotan las ciencias y las técnicas contemporáneas, sino que uno busca lo contrario; con ellos y por ellos, uno procura testimoniar lo único que cuenta, la infancia del encuentro, la acogida, que se hace a la maravilla que sucede (algo), el respeto por el acontecimiento. No olvides que tú has sido y eres eso mismo, la maravilla acogida, el acontecimiento respetado, las infancias unidas de tus padres.

10

Memorial a propósito
del curso filosófico

¿cómo se emancipó de su monstruosidad infantil? Educar a los educadores, reformar a los reformadores: puedes seguir la aporía de Platón a través de Kant hasta Marx. ¿Acaso hay que decir, como sucede con el psicoanálisis, que así como hubo un autoanálisis fundacional hubo también una autoformación fundacional? ¿Un autodidacta, padre de todos los didactos?

Una de las diferencias que separan a los filósofos de los psicoanalistas es que los primeros han tenido muchos padres, demasiados como para admitir una paternidad. En revancha por ello, también es una diferencia el hecho de que filosofar es ante todo una autodidáctica.

Esto es precisamente lo que quiero decir con curso filosófico. No se puede ser un maestro, no se puede amaestrar ese curso.¹ No se puede exponer una cuestión sin exponerse a ella. Interrogar un "tema" (la formación, por ejemplo) sin ser interrogado por éste. O sea, sin restablecer una tradición en relación con esta estación de infancia que es la de los posibles de la mente.

Hay que re-comenzar. No puede ser filósofo la mente, incluso la mente del profesor de filosofía, que llega al tanto de la cuestión y, en clase, no comienza, no retoma el curso por el comienzo. Todos sabemos, en primer lugar, que este trabajo debe tener lugar con motivo de cualquier cuestión o cualquier "tema"; y, en segundo lugar, que comenzar no significa empezar genealógicamente (como si la genealogía, y en particular, la diacronía historiadora, no planteara interrogantes). El monstruo niño no es el padre del hombre, situado en el medio del hombre, es su decurso, su deriva posible, amenazante. Siempre se comienza por el medio. He aquí por qué el proyecto de un curso filosófico, proyecto tomado de las ciencias exactas, parece condenado al fracaso.

Asimismo, "autodidacto" no significa que no aprendamos nada de los otros, sino solamente que no aprendemos nada

¹ El autor juega con el doble sentido de *maître*, en francés, "maestro" y también "amo", "señor". De modo que *maîtriser* es "dominar" y hacer lo que los maestros, "enseñar". Aquí traducimos "amaestrar" para mantener el juego de palabras. (N. del T.)

de ellos si ellos no enseñan a desaprender. El curso filosófico no se propaga como se trasmite un saber. Por adquisición.

Esto está claro en el caso de la lectura filosófica, que suministra la mayor parte de la conversación que mantenemos con nosotros mismos sobre un "tema". Esta lectura no es filosófica porque los textos leídos lo sean. Puede tratarse también de textos de artistas, sabios, políticos, y se pueden leer textos sin filosofar. La lectura es filosófica sólo si es autodidáctica, si es un ejercicio de turbación en relación con el texto, un ejercicio de paciencia. El largo curso de la lectura filosófica no enseña solamente lo que se debe leer sino lo que no se termina de leer, enseña que uno no hace sino comenzar, que uno no ha leído lo que ha leído. Es un ejercicio de la escucha.

Formarse en la escucha de la lectura es formarse en el retorno, perder la propia buena forma, reexaminar los supuestos, los sobreentendidos, en el texto y en la lectura del texto. Lo esencial de lo que llamamos elaboración, que acompaña y despliega la escucha paciente, consiste en esta anamnesis, en la busca de aquello que queda todavía impensado mientras que está ya pensado. He aquí por qué la elaboración filosófica no tiene ninguna relación con la teoría, ni la experiencia de esta elaboración tiene que ver con la adquisición de un saber (matema). Y he aquí por qué la resistencia que encontramos al trabajo de escucha y de anamnesis es de una índole muy diversa de la que puede oponerse a la transmisión de conocimientos.

Este curso trabaja la llamada realidad. Desoxida los criterios de la realidad, la pone en suspenso. Si uno de los principales criterios de la realidad y del realismo consiste en ganar tiempo, lo cual me parece que sucede hoy en día, entonces el curso filosófico no responde a la realidad actual. Nuestras dificultades como profesores de filosofía tienen que ver precisamente con la exigencia de la paciencia. Es contrario a los valores ambientales de prospectiva, de desarrollo, de acierto, de *performance*, de velocidad, de contrato de ejecución, de goce, que haya que soportar no progresar (de manera calculable, aparente), estar siempre en los comienzos. Cuando yo enseñaba en los

colegios secundarios, recuerdo esto como una constante: los alumnos y yo permanecíamos "ahogados" durante todo el primer trimestre. El curso comenzaba, o más bien, comenzaba el comienzo, con los sobrevivientes, en enero. Había, hay que aguantar la infancia del pensamiento. Sé que "las condiciones", como suele decirse, ya no son las mismas. A eso voy.

No te enseñé nada (por hipótesis). Todos sabemos que el curso de filosofía se hace a costa del curso filosófico. A costa de transmitir, a través de temas impuestos o no por el programa, no sólo ejemplos de este trabajo de re-comienzo sacados de la bibliografía filosófica, o de signos de este mismo trabajo tomados de la historia de las ciencias, las artes, las técnicas, las políticas —o sea, no sólo a costa de hacer conocer estos ejemplos y estos signos, presentándolos como si de eso se tratase, como los referentes del discurso escolar—, sino a costa de inscribir el trabajo de escucha, de anamnesis, de elaboración incluso a la clase, pragmáticamente. De inscribirlo "actualmente" en el pequeño mundo de los nombres propios o durante dos horas depende el alcance del curso ese día. Y que el alcance del curso sea siempre, precisamente, que ese trabajo de pensamiento tenga lugar, tenga curso, en clase, aquí y ahora.

Esta exigencia no es "pedagógica", no determina ningún método de enseñanza, ninguna estrategia del docente. Ni siquiera un estilo o un tono de enseñanza. No hay ciencia de esto. Por el contrario, del hecho de que el curso filosófico tenga lugar en el curso de filosofía resulta que cada clase, cada conjunto de nombres, fechas, lugares, elabora su idioma, el idiolecto en el cual se hace este trabajo. Hay una afinidad del autodidacto con el idiolecto.

O sea que la singularidad del curso de filosofía y que, en este curso, marca el curso, es la misma que marca el curso filosófico. Quiero decir: escribir un texto filosófico, solo, sobre el escritorio propio (o caminando...), implica la misma paradoja. Se escribe antes de saber qué se tiene para decir y cómo; y se escribe para el saber, si es posible. La escritura filosófica está adelantada en relación con lo que debería ser. Igual que un niño, la escritura filosófica es prematura, inconsistente. Re-

comenzamos, la escritura filosófica no es fiable cuando se trata de alcanzar el propio pensamiento, hasta el final, a fondo. Pero el pensamiento está aquí, embrollado, mezclado con no pensamiento, tratando de desbrozar la mala lengua de la infancia.

A primera vista, pues, no se percibe diferencia alguna entre filosofar y enseñar filosofía. Kant dice: no se enseña la filosofía, se enseña, en el mejor de los casos, tan sólo a filosofar (*philosophieren*). Aunque uno esté a solas o entre muchos, uno es autodidacto, en el sentido de que es preciso filosofar para enseñar a filosofar.

Llego ahora a mi segundo punto. Kant establece, sin embargo, la diferencia entre el concepto escolar (*Schulbegriff*) de la filosofía y su concepto mundano (*Weltbegriff*). En la escuela, filosofar es ese ejercicio de paciencia que se llama dialéctica, en Kant tanto como en Aristóteles. Pero, arrojada al mundo, la filosofía debe asumir, dice Kant, una segunda responsabilidad. No sólo experimenta la filosofía lo que es pensar sino que está hecha a la medida de un ideal, a la medida del ideal del filósofo tipo que es, escribe Kant, "el legislador de la razón humana". La filosofía en el mundo está encargada de relacionar los conocimientos, todos los conocimientos, con finalidades esenciales de la razón humana. He aquí la demanda que nos viene del mundo: al interés especulativo (ese trabajo de aguante al que me he referido) se añade un interés práctico y popular de la razón en la filosofía en el mundo. Y, como tú sabrás y como explica Kant en la *Dialéctica de la primera Crítica*, estos intereses son contradictorios.

Hoy en día, el profesor de filosofía ¿tiene en cuenta la escuela o el mundo? La modernidad, las Luces, la propia reflexión kantiana, pusieron a la escuela en el centro del interés popular y práctico de la razón. Desde hace dos siglos, sobre todo en Francia y, de otro modo, en Alemania, el alcance de este interés se llamó formación del ciudadano en la república. La tarea filosófica se vio confundida con la tarea de la emancipación. La emancipación para Kant es, claramente, la libertad que se deja a la razón para desplegarse y realizar sus fines pro-

pios, protegida de cualquier *pathos*. Así será el legislador de la razón humana.

En esta perspectiva "moderna" se da el siguiente supuesto: el mundo reclama a la filosofía que legisle práctica y políticamente. No te enseñe nada si te digo que hoy en día no nos preguntamos a nosotros mismos si el mundo está en lo cierto o se equivoca cuando plantea esta exigencia al profesor de filosofía (él, que está en el mundo por la escuela moderna desde hace dos siglos), nos preguntamos si el mundo sigue planteando una demanda de este género. Para decirlo contundentemente: no, el mundo no pide al profesor de filosofía nada semejante.

Si es verdad que el curso de filosofía sigue un curso filosófico, si es verdad que filosofar, solo o en clase, obedece a una demanda de retorno a la infancia del pensamiento, ¿qué pasaría si el pensamiento no tuviera ya más infancia? ¿Si aquellos que pasan por ser niños o adolescentes dejaran de ser la medianía incierta del hombre, la posibilidad de las ideas? ¿Qué pasaría si los intereses se hubieran fijado? Los docentes de segundo ciclo en Francia, por lo que sé, al menos para la filosofía, no necesitan estar formados para filosofar. Lo están, es decir, no lo estarán jamás, y está bien así. Pero no pueden actualizar el curso filosófico en la medida de sus capacidades por el simple hecho de que los alumnos no están dispuestos a la paciencia, a la anamnesis, al recomienzo.

No veo remedio pedagógico para esta situación que no sea peor que el mal. Instruir a los profesores para hacer que sean conviviales, preconizar la seducción, prescribir que se ha de captar la complacencia de los niños por medio de adelantos demagógicos o de *gadgets*, es peor que el mal. Todos nosotros hemos tenido alguna vez en nuestras clases Alcibíades que venían a tentarnos con esto y a los que, tarde o temprano, hubo que hacer comprender, como hizo Sócrates, que se prestaban a un intercambio de ingenuos queriendo trocar su seducción por nuestra sabiduría, que es nula. El colmo sería recomendar a los profesores de filosofía que hagan de Alcibíades de sus propios alumnos. El trabajo de anamnesis y de elaboración actual en

una clase, ya sea ésta alegre o severa, no tiene nada que ver con la seducción callejera (*racolage*).

La dificultad presente recuerda la que encuentra el Extranjero de Elea en *El Sofista* (Platón 217 c y sigs., 246 c). Vale más argumentar por preguntas y respuestas si el compañero no plantea dificultades para responder y si es animoso, *euhénios* (de *henia*, el freno de la cabalgadura). Si no es este el caso, vale más argumentar solo. Se puede dialogar con los Amigos de las formas. Ellos están mejor domesticados que los "materialistas", que todo lo reducen al cuerpo. En cuanto a estos últimos, hacemos el trabajo de anamnesis *in absentia*, a solas, y en su lugar. Cerramos la escuela.

La declinación de los ideales modernos junto con la persistencia de la institución escolar republicana, que se apoyaba en ellos, tiene el efecto de arrojar dentro del curso filosófico a mentes que no están en condiciones de entrar en él. La resistencia de estas mentes parece invencible, precisamente porque no plantea ninguna lucha. Ellos hablan el idioma que se les ha enseñado y les enseña "el mundo", y el mundo habla de velocidad, goce, narcisismo, competitividad, éxito, realización. El mundo habla bajo la regla del intercambio económico, generalizado a todos los aspectos de la vida, incluyendo los placeres y los afectos. Este idioma es completamente diferente del idioma del curso filosófico, uno y otro son inconmensurables. No hay juez que pueda zanjar el diferendo. El alumno y el profesor son víctimas el uno del otro. La dialéctica o la dialógica no puede tener curso entre ellos: sólo la agonística.

Tres observaciones para terminar:

En primer lugar, de lo que precede no saco la conclusión de que hay que formar a los docentes de filosofía para la guerra (de palabras, se entiende). Pero, de todos modos, recuerdo que el motivo principal aludido por Aristóteles para estudiar la retórica y la dialéctica es que aquel que tiene razón en la escuela bien puede ser el vencedor en el *ágora*. Sin embargo, si no me equivoco, actualmente el *ágora* se encuentra en la escuela. Y Kant se representa al filósofo (no al profesor, lo admito) como un guerrero siempre en vigilia, un guerrero que se bate con los

mercaderes de la apariencia trascendental. Debemos ser capaces de afrontar la opinión masiva, malintencionada. Pero hemos de elaborar nuestra resolución, tratar de saber cuál es el objeto de nuestra lucha.

A continuación está la solución platónica: seleccionar las mentes con las que el curso filosófico puede ser seguido. Solución pitagórica: separar los *mathematikoi* de los *politikoi*. En la actualidad esto significa romper con el democratismo en favor de una república de las mentes. Y dejar a otros el cuidado de administrar el *demos*. La filosofía se convierte en una materia optativa, o bien es rechazada y transferida al curso superior, o sólo se la enseña en ciertos colegios secundarios. Tal como estamos, todo parece estar orientado hacia una salida de esta índole. He aquí por qué hemos de elaborar una conducta de pensamiento, por qué hay que medir el alcance.

Por último, no debemos pasar por alto que la demanda de anamnesis, de turbación, de elaboración no ha desaparecido. Quizás esté un poco enrarecida. En "Vincennes" vemos cómo se convierte en oyente un público de mujeres y de hombres que ejercen las más diversas profesiones en la vida activa. Allí también se encuentra el *ágora*, pero bien intencionada. Esta demanda de filosofía tiene por motivo no tanto el hartazgo de la profesión sino más bien la oscuridad de los fines profesionales. Se trata de profesiones calificadas, a veces, altamente calificadas, jurídicas, científicas, médicas, artísticas, periodísticas. La elevación general de la calificación de las tareas conlleva una suerte de vanguardismo, de preguntas sobre la esencia de la actividad que desempeñamos, implica un deseo de re-escribir la institución. La filosofía, o el filósofo, debe desplegar su curso ante o delante de estos cuestionamientos esporádicos. Es, por ejemplo, lo que intenta hacer el *College international de philosophie*. El pensamiento tiene quizá más infancia disponible entre los de treinta y cinco años que entre los de dieciocho, y fuera del curso de los estudios más que dentro. Nueva tarea del pensamiento didáctico: buscar su infancia en cualquier parte, incluso fuera de la infancia.

Nota sobre la procedencia de los textos

La "Respuesta" se publicó primero en italiano en la revista mensual *Alfabetà*, 32 (1981), en francés en la revista *Critique*, 419 (1982); la "Misiva" apareció en el nº 456 de la misma revista (mayo de 1985), el "Parte" en el periódico *Le Monde* (suplemento del 1-2 de julio de 1984); una versión italiana e inglesa de la "Nota" apareció en la revista *Casabella*, 517 (octubre-noviembre de 1985); la "Glosa" fue publicada por la revista *Traverses*, 33-34 (enero de 1985), y más tarde en *1984 et les présents de l'univers informationnel*, Centre de création industrielle / Centre Georges Pompidou, París, 1985; el "Memorial" se encuentra en *La grève des philosophes*, Editions Osiris, 1986.

Filosofía de la cultura



Colección Hombre y Sociedad

Serie Mediaciones

dirigida por Enrique Lynch

Se intenta convertir lo posmoderno en una simple apariencia, en un artificio de vanguardia, un *look*, un *scóop*. Lyotard explica en este libro que es algo más: se trata de cambios en la percepción del espacio, del tiempo, de la comunidad humana, que resultan difíciles de precisar. La posmodernidad no se sitúa después ni en oposición a lo moderno que la incluye, aunque aquélla permanezca oculta.

“Lograr que el autor accediese a la publicación [de estos textos] ha supuesto mucho esfuerzo. ... El hecho de que estas cartas saliesen a la luz sirve como contrapeso de ciertas actuaciones que han caído sobre Lyotard, juicios que lo acusaban, entre otras cosas, de irracionalismo, terrorismo intelectual, liberalismo cándido, neoconservadurismo, cinismo, nihilismo, etc.”

(De la nota de los editores franceses.)