

Nos encontramos en el seno de la *frankensteinización* de la cultura, de la sociedad y de la vida. Mientras las sociedades avanzadas nos ofrecen un modelo holográfico, retroviral, de redes informáticas, de fusión *cyborg* entre la biología y la técnica, el mundo en su conjunto nos retrotrae al territorio preindustrial de lo monstruoso, fragmentos distorsionados e irreciclables de un siglo que se acaba, deformes presencias milenaristas, la multiplicidad heterogénea de nuestros fantasmas recientes engarzados en una fisiología excrescente, descomunal y atroz. Síntesis imposible, monstruosa por tanto, de la historia en nuestro presente, y presencia acechante del monstruo de lo otro que en vano pretendemos recluir más allá de nuestros límites de seguridad.

Con la denominación «modelo frankenstein» el autor pretende metaforizar estas dos vertientes: por un lado, la pervivencia de los restos cadavéricos de nuestro pasado —teorías, estéticas, religiones...— que retornan en una contemporaneidad convulsa, que no compone sin más un mosaico de datación diversa, sino que lo integra en un dinamismo redivivo y mutante; y, por otro lado, plasmar la presencia y el horror de lo monstruoso en los límites de nuestra conciencia y nuestra geografía: el extranjero, el fanático, el violento, el marginal, las minorías diferentes y la diferencia en suma.

Rosa María Rodríguez Magda es escritora y filósofa. Colaboradora habitual en revistas especializadas y prensa, ha sido presidenta de la Asociación Valenciana de Críticos Literarios. Actualmente es directora cultural de la Fundación Valencia III Milenio-UNESCO. Entre sus libros destacan: *Discurso/Poder* (Madrid, 1984); *La seducción de la diferencia* (Valencia, 1987); *En alguna casa junto al mar* (Valencia, 1987); *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna* (Barcelona, 1989); *Tríptico* (Madrid, 1992); *Femenino fin de siglo* (Barcelona, 1994); *Las palabras perdidas* (Madrid, 1997).



AJUNTAMENT
DE VALÈNCIA

Filosofía y Ensayo

tecnos

ISBN 84 - 309 - 3093 - 0



9 788430 930937

1217170

Rosa María Rodríguez Magda El modelo frankenstein

El modelo frankenstein

De la diferencia a la cultura post

Rosa María Rodríguez Magda

Premio de Ensayo Ciudad de Valencia
«Juan Gil-Albert», 1996



tecnos

EL MODELO
FRANKENSTEIN

ROSA MARÍA RODRÍGUEZ MAGDA

**EL MODELO
FRANKENSTEIN**

**DE La DIFERENCIA
a LA CULTURA POST**

Premio de Fomento Ciudad de Valencia
«Juan Gil-Albert», 1996

Diseño de cubierta:
Joaquín Gallego.

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina.

A Mary Shelley.

*A Joaquín Gabriel,
en espera de que «su mundo»
albergue menos monstruos.*

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

Con la colaboración del Excmo. Ayuntamiento de Valencia

© ROSA MARÍA RODRÍGUEZ MAGDA, 1997
© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1997
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid.
ISBN: 84-309-3093-0
Depósito Legal: M- 42185 -1997

Printed in Spain. Impreso en España por Rigorma
Polígono Industrial Alparache. Navalcarnero (Madrid).

ÍNDICE

IN I RODII('TON	Pág.....11
Capítulo 1. TRANSMODERNIDAD, NEOTRIBALISMO Y POSTPOLÍTICA13
Capítulo 2. JACOBINOS Y MESTIZOS EN EL RAPTO DE EUROPA 28
I.	28
1. Diferencia, relativism° cultural e identidad nacional31
2. La Historia, la Teoría, el fin de lo social38
II.	44
Capítulo 3. FILOSOFÍAS DE LA DIFERENCIA45
I. <i>Lo mismo y lo Otro, de la gnoseología a la dominación</i>47
II. <i>Circularidad de los 'a/oo'sv</i>49
III. <i>La diferencia en la 'topía!</i> 51
IV. <i>Modernidad/POyInodernidad</i>54
V. <i>Las filosofías de la diferencia y la crítica al modelo ilustrado</i>55
VI. <i>Diferencia y estrategias de poder</i>58
VII. <i>La diferencia dentro de la igualdad</i>58
VIII. <i>Formas de asumir la diferencia desde el poder</i>58
IX. <i>Formas de vivir la diferencia</i>59
X. <i>Emancipación y transmodernidad</i>60
Capítulo 4. FEMENINO TRANSMODERNO62
I. <i>Modernidad</i>62
II. <i>Postmodernidad</i>70
III. <i>Conclusión: Interrogantes pendientes frente al terna «feminismo y postmodernidad»</i>79
Capítulo 5. LA TEORIZACIÓN DEL GÉNERO EN ESPAÑA: ILUSTRACIÓN, DIFERENCIA Y TRANSMODERNIDAD 85
I. <i>Orígenes del, feminismo reciente</i>85
II. <i>Diferencia</i>88
III. <i>Feminismo ilustrado</i>91
IV. <i>Transmodernidad</i>94
Capítulo 6. EL MONSTRUO Y YO99
I. <i>La intimidad</i>99
II. <i>La infancia de Medusa</i> 103
III. <i>Del modelo transexual al paradigma de lo monstruoso</i> 104
Capítulo 7. DE FRANKENSTEIN A LA ESTÉTICA DE LA DIFERENCIA 108

Capítulo 8. EL BUCLE Y LOS MUNDOS DUALES. UNA METAFÍSICA DEL TRAYECTO ..	121
I. <i>El mundo plano</i>	121
II. <i>Los mundos duales</i>	122
III. <i>La dualidad radical</i>	123
IV. <i>El viaje poético</i>	126
1. La ruta de las sombras	127
2. La mística de la claridad	129
V. <i>El bucle y el hechizo</i>	129

INTRODUCCIÓN

El panorama teórico, social y político de las postrimerías del siglo ha ido sufriendo profundas modificaciones que marcan una impronta y un horizonte diferente al de las décadas anteriores. Frente a la feliz y un tanto frívola cultura postmoderna de los ochenta, con su apuesta por lo banal, el pastiche ideológico y el narcisismo, la última década del siglo xx nos ha venido golpeando con la cara bárbara de ese celebrado fin de las ideologías: guerras, limpieza étnica, fanatismo, pobreza, violencia urbana... Las diferencias integradas socialmente reivindican su protagonismo a través de lo que se ha denominado «cultura de la queja», las otras, aquellas que muestran su rostro amenazante en la periferia de los barrios, o en la periferia de las fronteras, asumen cada vez más el estigma monstruoso del mal radical. La era del simulacro y la reproducción irónica se nos resuelve como un conglomerado de restos, de fragmentos, de tradiciones diversas, abotargado fetiche de costurones superpuestos.

Nos encontramos en el seno de la frankensteinización de la cultura, de la sociedad y de la vida. Mientras las sociedades avanzadas nos ofrecen un modelo hologramático, retroviral, de redes informáticas, de fusión *cyborg* entre la biología y la técnica, el mundo en su conjunto nos retrotrae al territorio preindustrial de lo monstruoso, fragmentos distorsionados e irreciclables de un siglo que se acaba, deformes presencias milenaristas, la multiplicidad heterogénea de nuestros fantasmas recientes engarzados en una fisiología excrescente, descomunal y atroz. Síntesis imposible, monstruosa por tanto, de la historia en nuestro presente, y presencia acechante del monstruo de lo otro que en vano pretendemos recluir más allá de nuestros límites de seguridad.

Con la denominación «modelo frankenstein» pretendo metaforizar estas dos vertientes: por un lado, la pervivencia de los restos cadavéricos de nuestro pasado: teorías, estéticas, religiones... que retornan en una contemporaneidad convulsa, que no compone sin más un mosaico de datación diversa sino que lo integra en un dinamismo redivivo y mutante; y, por otro lado, plasmar la presencia y el horror de lo monstruoso en los límites de nuestra conciencia y nuestra geografía: el extranjero, el fanático, el violento, el marginal, las minorías diferentes y la diferencia en suma.

Para todo ello el libro pretende acercarse a diversos aspectos de la cultura actual a través de los conceptos ejes de diferencia y ruptura post de la modernidad.

En el capítulo primero se inicia una aproximación a las condiciones de posibilidad, tras la crisis de la modernidad, de la acción moral, del conocimiento, del equilibrio social y de la autonomía, a partir de lo que he denominado «hegemonía de la ausencia» frente a la fundamentación teórica fuerte.

En el capítulo segundo, a través de los textos de los autores más o menos encuadrados en el pensamiento postmoderno francés se analiza el nuevo estatuto epistemológico de los saberes: la asunción de la heterogeneidad y la complejidad; la reevaluación de los criterios de universalidad: relativismo cultural, mestizaje, identidad nacional, y la nueva representación de lo social: crisis de la izquierda, liberalismo, narcisismo...

Todo este proceso que venimos comentando tiene como sustrato interno, y tal es el tema del tercer capítulo, una nueva reordenación de dos ejes básicos del pensamiento en Occidente: la noción de Lo Mismo (identidad, semejanza, razón) y la noción de Lo Otro (lo ajeno, la diferencia, la sinrazón); a partir de ellos pretendo desvelar algunos procesos básicos de exclusión y de dominio de la diferencia, que van de la metafísica a la dinámica social.

Una de las acepciones más relevantes de la diferencia es la de la diferencia sexual, de la misma manera que lo femenino ha sido reiteradamente conceptualizado como Lo Otro. La crisis de las Teorías fuertes es coetánea de la emergencia de una presencia feminista y una teorización del género cada vez más pujantes, los capítulos cuarto y quinto realizan una presentación y relectura tanto de los debates internacionales entre feminismo y postmodernidad cuanto de la reflexión teórica al respecto en España.

En el capítulo titulado «El monstruo y yo» se trata *de* entrever a través de tres instantáneas la situación actual de la subjetividad, desde la reivindicación de la privacidad y lo íntimo, a la publicidad, llegando a la estética artificial del cuerpo transexual como paradigma estético del sujeto. Una mirada hacia nuestro interior en la que también lo monstruoso acecha.

La literatura, la narrativa, la novela... han tenido que definirse en los últimos tiempos como exhausto fin de ciclo o apuesta por la diferencia. Una retrospectiva del siglo y un acercamiento a nuestro presente con el horizonte del ocaso de las vanguardias es el cometido del capítulo séptimo.

Finalmente, en el último capítulo se trata de entrever la escritura, el ejercicio del estilo como un viaje iniciático, trayecto que bordea los límites, huida de un mundo plano que busca el bucle sorprendente de la creación tras las cenizas del Apocalipsis.

CAPITULO 1

TRANSMODERNIDAD, NEOTRIBALISMO Y POSTPOLÍTICA

La crisis de la Modernidad, el fin de la Pujanza de las Teorías fuertes, nos aboca a un vacío epistemológico, a un hueco de legitimación. Quizás el peor corolario de las corrientes postmodernas haya sido la zambullida en el nihilismo, en el relativismo, en la banalización, en el eclecticismo del «todo vale». Posiblemente la historia continúe sin necesidad de nuestras críticas y divagaciones, pero no quisiera pensar que la filosofía es esa reflexión cuasiprescindible para la pragmática social como pretende Rorty.

El problema filosófico hoy por excelencia consiste en averiguar si es posible mantener las reglas epistemológicas del espacio social (definición de los agentes y el cambio), del conocimiento (interpretación y transformación de la realidad), de la ética (pervivencia de los valores y la dimensión moral), de la estética (criterios)... sin recurrir a una fundamentación fuerte. ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad mínimas —necesarias y suficientes— para que funcionen dichas esferas? ¿Qué cantidad de verdad, sujeto, realidad, libertad, autonomía, justicia... es imprescindible para garantizar el bienestar social, personal y el uso de la razón? ¿Qué fundamentación requiere *esa, filosofía de supervivencia?*

Es posible que aceptemos el pragmatismo, el contextualismo, el relativismo, el situacionismo, como horizontes del fin de siglo, tal y como propone el *pensiero debole*, pero ello es, en todo caso, una opción crítica y gnoseológica, no la coartada de una deserción de la ética y del raciocinio, nada tiene que ver con la mendacidad moral, el cinismo mostrenco, la cotedad de miras, o el servilismo veleta a los intereses y circunstancias. No es la sonrisa autocomplacida y limitada del último hombre, según Nietzsche. La ausencia de *Grund*, el fracaso de la Gran Teoría no nos aboca a las paparruchas fragmentarias de cortos vuelos. La certeza de que apenas alcanzamos lo bello y las altas cumbres de lo sublime se nos escapan (ambos en sentido kantiano), debe hacernos superar dicha dicotomía en la apoteosis del artificio y la exigencia. Ser sublimes sin interrupción, como

proponía Baudelaire, arrancar de la apariencia frágil la majestuosidad que hunde sus raíces en la lúcida percepción de la carencia. Porque no estamos determinados por la ontoteología, el positivismo ni la ley natural nuestra libertad metafísica es infinita. Del nihilismo y la filosofía del martillo surgía la Gran Política; hoy no deseamos las huestes victoriosas del superhombre, sino el compromiso estético del arte de la fuga, un clave bien temperado que construye un esplendor neobarroco. Hay que hacer de la vida un concierto de Brandeburgo o morir en la zafiedad común; las variaciones Goldberg son nuestra recusación nouménica, nuestra apuesta por la dispersa infinitud. «El mundo en palabras de Nietzsche--- se ha vuelto infinito, en el sentido de que no podemos rehusarle la posibilidad de *prestarse a una infinidad de interpretaciones*»¹. La caída de los Grandes Relatos no mengua la exigencia de altura creadora, sino la esclavitud de los condicionantes. La prescindibilidad, la contingencia se transforman en baluartes abiertos de creación. Si Dios, la Naturaleza o la Historia existen con su normativa precisa, no puedo sino reconocerlos, alabarlos y obedecerlos; la seguridad a cambio de la certidumbre. Si ellos se revelan como unos más de los simulacros regulativos, la soledad huérfana garantiza mi libre creación.

Las condiciones de posibilidad de la acción moral, del equilibrio social, de la autonomía, no son algo que hayamos de investigar *a priori*. El giro copernicano, tras los sueños dogmáticos de la razón, está tiempo ha inventado. De hecho, el mundo funciona sin las alborozadas o apocalípticas prédicas de los filósofos; luego se trata, como siempre, de ver cuáles son esas condiciones *a posteriori*, validadas por los hechos. La cuestión no consiste en averiguar si es posible la moral, la justicia, la felicidad, el conocimiento... —tópica recurrente ahora pretendidamente remozada con la ambientación *fin de siècle*—, sino en mostrar cómo de hecho se mantiene un equilibrio aproximativo e inestable en estos ámbitos, y determinar la ausencia de qué condiciones los hacen imposibles. El criterio es, pues, la experiencia, el tanteo, el principio de falsación aplicado a la perfectibilidad social: *de factum* ciertas circunstancias garantizan un determinado efecto, que se mantiene como positivo hasta que se logra otro mejor.

Se trata de un pacto de realidad empíricamente conservador y teóricamente abierto a la mayor libertad intelectual innovadora. De la experiencia

¹ *La Gaya Ciencia*, libro V, parág. 374.

emanan ideales regulativos que no remiten a un siempre buscado y esquivo fundamento nounénico, sino a un consenso permanentemente renovado. Simulacros operativos pragmáticamente validados. La acción viene determinada por la *praxis*, no por un fundamento ideal, pero toda acción genera ontología por sus cuatro costados, identidad, referencia, reconocimiento. La acción y no la esencia va produciendo ese sujeto estratégico y mínimo que necesitamos para pensar, para sentir y para autodenominarnos «yo». El *pasce* de ese añorado y ficticio orden *del, facturo* al denostado *del fictum* es, paradójicamente, el único camino de retorno y configuración de la realidad. Cada acto, cada a firmacion nos sumerge en una antigua reverberación de discursos subterráneos, nos puebla la espalda de sombras, ligándonos, en palabras de Quine, a diversos «compromisos ontológicos» («Hay en el mundo más ídolos que realidades», decía Nietzsche²). Nuestra es la astucia, y la responsabilidad, de desbrozar la lengua de fortines, liniciar las voces de los ecos milenarios, y una vez dueños, en lo posible, de nuestra sintaxis, devolver a los fantasmas su carácter de simulacros, y copio tales utilizarlos en la construcción de nuestros proyectos irrenunciables, aquellos cuya quiebra nos legó la Modernidad: libertad, autonomía, justicia, conocimiento, y que «transmodernamente» atraviesan la tierra quemada postmoderna.

«Trans» es el prefijo con que desdeñamos a la vez las nostalgias unitarias y las trampas eclécticas del olvido, la apuesta moral por la recapitulación de los retos pendientes, sin el recurso a las Grandes Teorías, la confortabilidad de una realidad positivamente empírica o la certeza de los científicos dioses menores del laicismo. Asumimos la secularización con la audacia sublime del artista.

La verdad es uno más de los sistemas de ficción, el que en ese momento se muestra más operativo. Pero ello no quiere decir que yugulemos la creación «fictiva» de otras posibilidades.

Esta relación con la verdad puede adoptar una posición titánica como la de Nietzsche o nihilista como la de Baudrillard.

En su guerra por la desacralización de la verdad, el primero afirmaba: «No sé por qué tendríamos que desear la omnipotencia y la tiranía de la verdad; me basta con saber que la verdad posee un *gran poder*. Pero es preciso que pueda luchar y que encuentre una oposición, y que de vez en cuando se pueda descansar de ella en lo no verdadero» La verdad así,

Ocaso de los ídolos, Prefacio.
Nietzsche, *Aurora*, parág. 507.

entendida como uno de los productos de la voluntad, en la espiral e íntima relación por la cual ésta responde a estrategias de dominio, que a su vez producen efectos de verdad, tal y como Foucault nos mostrara extensamente. El reto heroico consistirá en generar efectos de verdad basados no en la voluntad de dominio, sino en la autonomía que elige una personal estética de la existencia.

En la relación con la verdad debemos abandonar la obligatoriedad sumisa de su testimonio, el imperio normativo que nos conmina a su busca y fidedigna mostración, para librarnos a los juegos carnalescos de la seducción y el simulacro, en una amplia gama de posibilidades que incluye la baudrillardiana del crimen perfecto.

«La fiction? J' y suis déjà. Mes personnages sont quelques hypothèses folles qui font subir à la réalité certains sévices, et que j'assassine à la fin lorsqu'elles ont fait leur oeuvre. Seule façon de traiter les idées: la assassinat (on achève bien les concepts) mais il faut que le crime soit parfait. Bien sûr, tout cela est imaginaire, toute ressemblance avec des êtres réels serait purement fortuite»⁴.

Ambas opciones, titánica y nihilista, rechazan el modelo fuerte de una modernidad autocomplacida. Pero el relativismo no puede ser la coartada del cinismo moral y de la cortedad de miras, sino la puerta abierta a la creación intelectual, la ética como libre elección autónoma no universalmente normativa, la razón como estilización estética del yo. Puesto que Dios no nos crea, la ley natural no nos obliga y la realidad no nos aplasta positivamente, el sujeto se halla solo ante la inmensa tarea de crear.

Vitalmente quizás se trata de una visión de cumbres o de planicies. Hay que asumir metafísicamente la quiebra de la metafísica. La etérea verticalidad de Bach nos había ofrecido un modelo metafórico; también la ciencia actual apuesta por paradigmas cada vez más alejados de la sensibilidad mecanicista y positiva: el principio de indeterminación, la teoría cuántica, el hiperespacio, los universos paralelos, fractales, agujeros negros, la nueva ciencia de la lógica borrosa (Bart Kosko). Igualmente debiera ocurrir con el pensamiento.

¿Cómo defender la obviedad del pragmatismo sin caer en su autocomplacida y roma miopía?

Es este pragmatismo creativo quien debe empuñar, sin falsa mala conciencia y con el arrojo del filósofo artista, el porvenir de la Teoría en la gnoseología, en la ética, en la sociología, en la política.

Baudrillard, *Cool memories*, II, Galilée, Paris, 1990, p. 40.

Un pragmatismo que se encontraría, por ejemplo, en las antípodas de Rorty cuando, haciendo una lectura de Rawls, defiende la prioridad de la democracia sobre la filosofía⁵.

Rorty cita, entre otros, el párrafo de Rawls de *Justicia como equidad y otros ensayos* que por su interés reproduzco:

«Puesto que la justicia en cuanto equidad es entendida como una concepción política de la justicia aplicada a una sociedad democrática trata en lo posible de no invocar asertos filosóficos o políticos de ningún tipo. Más que nada, trata de basarse solamente en algunas ideas intuitivas fundamentales, que se hallan radicadas en las instituciones políticas de una sociedad democrática y en la tradición interpretativa pública de esas ideas. De esta manera esperamos que tal concepción práctica de la justicia esté sostenida cuando menos por aquello que podríamos denominar "consenso superpuesto", vale decir por todas las opuestas doctrinas filosóficas que se presumen puedan vivir y reclutar adherentes en una sociedad democrática razonablemente justa y bien ordenada.»

Para Rorty esta postura manifiesta la inconveniencia de buscar un orden moral e independiente, ateniéndonos, con respecto a la justicia social, a lo más palmario que nos sugiere el sentido común y la tradición. Esta separación de la filosofía y de la praxis política tendría como parangón el mismo proceso sufrido por la religión, que fue separándose del Estado, para quedar recluida, en virtud de la libertad religiosa, en el ámbito de las conciencias. Igualmente, al pensar de Rorty, las propuestas de Rawls nos encaminarían, en un segundo proceso de secularización —esta vez filosófica—, a separar de la política las cuestiones referentes a la naturaleza y fin del hombre, quedando así reservadas las tematizaciones sobre el sentido de la vida humana al ámbito privado. De la misma manera que la religión comenzó siendo, en cuanto teología, el más alto fundamento y legitimación del saber y la acción humana, para concluir como una opción personal de culto, la filosofía abandonaría, no ya la indagación de las primeras causas y los primeros principios, sino cualquier protagonismo racional público, ilustrado o crítico para recluirse en la privacidad de la opinión.

Una duda me asalta: ¿conocen Rorty y Rawls a los políticos? Que éstos, efectivamente, no tengan necesidad de la filosofía para gestionar,

En Gianni Vattimo (comp.), *La secularización (le la filosofia)*, Gedisa, Barcelona, pp. 31-61.

Tecnos, Madrid, 1986.

viendo el resultado, ¿realmente nos anima a desterrar del espacio público los usos argumentativos racionalmente fundados? En modo alguno, me parece, el horizonte deseable puede ser considerar los análisis filosóficos como irrelevantes para la justa gestión social y propios sólo de la libertad de opinión privada. La crítica de los fundamentos metafísico-epistemológicos no puede reducir el *logos* a *doxa*, el debate público a la irrelevancia de la opción privada y personal. Lo contrario de las grandes teorías unitarias es la multiplicidad, no su aniquilación en la nada, porque de la multiplicidad nace la fuerza de la controversia, de la crítica, el uso público que no universal de la razón, y la necesidad de consensos como formas revisables de la experimentación democrática de la libertad. El cumplimiento del librepensamiento no es la irrelevancia, sino la libre circulación argumentativa que garantiza la reversibilidad de las posiciones y del principio de acumulación del poder.

La Transmodernidad, como etapa abierta y designación de nuestro presente, intenta, más allá de una denominación aleatoria, recoger en su mismo concepto la herencia de los retos abiertos de la Modernidad tras la quiebra del proyecto ilustrado. No renunciar hoy a la Teoría, a la Historia, a la Justicia social, y a la autonomía del Sujeto, asumiendo las críticas postmodernas, significa delimitar un horizonte posible de reflexión que escape del nihilismo, sin comprometerse con proyectos caducos pero sin olvidarlos. Aceptar el pragmatismo como base no implica negar que la acción humana se guía por ideales regulativos que fundamentan la racionalidad argumentativa, si bien estos ideales regulativos, que tras la modernidad renunciaron a basarse en la teología o la metafísica, no pueden tampoco hoy, tras las críticas postmodernas, legitimarse en el proyecto ilustrado. Hemos debilitado su pujanza gnoseológica, pero en modo alguno, y de ahí la noción de pragmatismo, su necesidad lógica y social. Tales ideales regulativos representan simulacros operativos legitimados en la teleología de la perfectibilidad racional, que la crítica y el consenso renuevan incesantemente, unos valores de carácter público no universales pero universalizables, que encuentran su esfera no en la intuición, el sentido común o la tradición, sino en el esfuerzo teórico por crear paradigmas conceptuales que posibiliten el incremento del bienestar social e individual. Hablamos, pues, de transformación social, de transcendencia de la mera gestión práctica, de transacciones argumentativas, de líneas de cuestionamiento que atraviesan, transformándose y transformando, el indagar racional. Transvanguardia, transpolítica, transexualidad..., conceptos que tratan de captar la heterogeneidad dinámica del cambio, engastados no en las piedras milenarias de la metafísica sino en la apuesta positiva y autónoma de los *simulacros*

necesarios. La opción transmoderna se aleja igualmente de las nostalgias del fundamento cuento de las reivindicaciones de un sentido común alérgico a la teoría. No tienen tampoco los simulacros operativos la legitimación de una supuesta ideal comunidad de habla, sino el ejercicio situado de las diversas posiciones argumentativas, que generan aproximados consensos en orden a hipótesis estratégicas. Pongamos un ejemplo: para la defensa internacional de los derechos humanos no requerimos una fundamentación teológica, ni basada en la ley natural ni en la universalidad ilustrada de la razón, sino la Legitimidad que nos otorga la propuesta estratégica de defensa de lo que desde un prisma utilitarista, y hasta el momento, consideramos como condiciones necesarias para garantizar el mayor bien para el mayor número de seres, en pugna de supervivencia contra los fundamentalismos que, acusándonos de imperialismo cultural, se atrincheran en los sectarismos nacionales o religiosos.

Como muy certeramente ha sabido ver Lyotard, la cuestión de la autoridad marca la diferencia entre las posturas democráticas occidentales y los fundamentalismos, especialmente inscritos en la tradición islámica. Estos últimos buscarían la legitimación de la autoridad en la tradición, la identidad nacional, el concepto de raza, la fe religiosa..., conceptos fuertes de honda carga emocional; la Ley, la Palabra de Dios o la Sangre consolidan de forma monolítica y belicosa la identidad de la comunidad. Por el contrario, en las sociedades modernas, o postmodernas, la autoridad no es un lugar preestablecido, claro e inamovible, ocupado desde la legitimidad de una Verdad necesaria e insoslayable, sea ésta el *Volkgeist* o la revelación divina, *plenum* que se manifiesta o interpreta, sino un *espacio vacante* que se ocupa de forma delegada y temporal, por una persona o grupo, elegidos previo contrato electoral por los ciudadanos y cuya actuación está sujeta a revisión y crítica. De esta manera, la carencia, el hueco, la ausencia metafísica de fundamentación se convierten no en una pérdida de las sociedades contemporáneas, sino precisamente en la condición necesaria que garantiza la libertad democrática; que la autoridad remita al hueco no representa la debilidad de la Teoría, sino la garantía del uso argumentativo de la razón en la esfera política, el espacio pragmático necesario desde donde se construye y renueva la autonomía del individuo.

Frente a posturas como las de Rorty o Rawls que privilegian la pragmática política por encima de disquisiciones especulativas, Lyotard propone la dimensión metafísica, tras su crisis y en su carencia, como fundamento antifundamentante del sistema y la praxis democrática: «Or ce qui rend possible celle-ci, c'est l'espace intérieur vacant que le système ouvert reserve et protege en son sein. Ce système n'a nul besoin d'une légitimi-

mation métaphysique, il a besoin de cet espace libre. La critique est toujours possible et désirable sous cette condition. Mais aussi, sa conclusion sera toujours la même: qu'il n'y a pas de conclusion, qu'il faut différer de conclure, que du "blanc" persiste toujours dans le "texte", en quelque sens qu'on prenne le mot "texte". Le blanc est la ressource de la critique. Il est la marque de fabrique que le système ouvert appose sur les oeuvres de l'esprit»⁷.

El espacio vacío, el «blanco» no como carencia teórica sino como garantía de libertad, de crítica, de reversibilidad del poder, de ejercicio argumentativo... y también «de la imaginación». Tras la caída de los Grandes Relatos, la imaginación es para Lyotard la única depositaria de «este gran relato que el mundo pugna por contar sobre sí mismo».

Yo lo llamaría «ficción», consumación y paso del *factum* al *fictum*. Nacimiento de una filosofía narrativa que, invirtiendo la gradación kierkegaardiana abandonando los estratos teológicos, transita en la ética, intentando encontrar en la moralidad de las moralidades un placer estético.

Será la ficción la que nos devuelva a la realidad, la que construya decorados y andamios conceptuales, que, posibilitando la acción, generen realidad; no hay ninguna justificación para que esas ficciones asuman la tosquedad fabril de la escalera de mano wittgensteiniana que se usa tras cumplir su cometido, ¿por qué no el barroco etéreo de Bach? Hemos pasado del positivismo a la virtualidad, todo: la telemática, los paradigmas científicos, la escena política, la televisiva actividad intelectual, el hipertexto como creación..., nos habla de la desmesura, del cumplimiento de la sociedad del espectáculo que Debord anunciara. Se trata de separar la reverberación de la banalidad y la impostura, para asumir la levedad como reto ético, gnoseológico y estético. Morimos por fantasmas y vivimos gracias a ellos, pero hay una línea crítica que distinga la engañifa de la estafa de una rigurosa metafísica de lo etéreo que sabe utilizar el simulacro y la ficción como vehículos de la más alta exigencia.

El estructuralismo, ya desde Saussure, nos advirtió de este exceso de significantes sobre el significado. Lévi-Strauss definía la tarea del hombre como ese esfuerzo por otorgar significado a una integralidad de significante. Para Deleuze, en esta producción de sentido radica el carácter dinámico de lo estructural, un dinamismo basado en la proliferación, generador de un idealismo lingüístico o icónico, donde la aparición del signo precede al significado y los objetos se convierten en símbolos ideales, uni-

versos de sentidos excedentes que usurpan a los referentes, en una metástasis hiperreal de la cesmesura.

Es esta dinámica del vacío y del exceso, la raíz paradójica de la carencia y la inflación, la que a la vez hallamos en terrenos tan dispares como en *crash* económico, la coexistencia de los desequilibrios Norte-Sur o la cultura del espectáculo junto a la inanidad intelectual. Pero es de esta misma situación de la que deberemos extraer los resortes que nos salven de la nostalgia del fundamento, el nihilismo del vacío o el exceso de la banalidad. No se trata de reconstruir mundos perdidos o añorados, pero tampoco, en modo alguno, de sucumbir a lo fútil. La vía transmoderna de esta situación, captada como descripción de nuestro presente por la mayoría de los pensadores, no propone una vuelta nostálgica al neocomunitarismo a lo MacIntyre, ni una prolongación de la Modernidad con criterios en el fondo neoilustrados (1 laberinto), pero en modo alguno acepta sin más el nihilismo de Eaudrillard o el superficial pastiche de las tribus postmodernas. El vacío, el simulacro, el espacio en blanco no legitima ni la melancolía ni la carencia de criterios, la proliferación de signos no perpetra el asesinato de la Teoría. La «mayoría de edad» consiste precisamente en la asunción del vacío sin abandonar ni uno solo de los horizontes de la autonomía. El fin de la Modernidad, la crisis del positivismo, abre el espacio de una *simuloturgia*, que, a la vez que denuncia las pretensiones infundadas y estrategias serviles de la *simulocracia*, diseña ámbitos estratégicos de la excelencia. Ya no creemos que la Cultura sea el freno de la barbarie, la puerta del progreso; la escuela de Frankfurt, Nietzsche, el postestructuralismo... deshicieron esa ingenuidad; el relativismo antropológico, la cultura de masas, el multiculturalismo... consumaron la destrucción de la hegemonía y prerrogativas de la Gran Cultura de la tradición Occidental. Pero, quizás, hoy empezamos a comprobar que el monstruo no era tan perversamente maligno, que Auschwitz no fuimos todos, que a la intelectualidad victimaria y autoflagelante se le fue la mano y la medida, que las dictaduras de lo «políticamente correcto» emanan del mismo subsuelo conceptual que pretenden combatir. Y, si al fin hemos de deambular entre simulacros, ¿por qué condenarse a perder las claves culturales de quienes hemos sido desde hace tres milenios? Debería ser una perogrullada, como afirmaba George Steiner, «decir que el mundo de Platón no es el de los chamanes, que la física de Galileo y de Newton articuló una importante porción de la realidad con el espíritu humano, que las composiciones de Mozart van más allá de los tambores y címbalos javaneses que conmueven profundamente con recuerdos de otros sueños». Pero, según Finkielkraut constata, los herederos del tercermundismo se han aliado con los apósto-

⁷ «Mur, golfe, système», en *Moralités postmodernes*, Galilée, París, pp. 76-77.

les de la postmodernidad para elevar «la totalidad de las prácticas culturales al rango de las grandes creaciones de la modernidad». Tras el imperalismo despótico, sin cejar un ápice en la defensa de la diferencia, no existen motivos para no conservar un mundo cultural donde exista la memoria y la incorrección retrospectiva, entre los placeres de la libertad no es el menor el de existir inadecuadamente.

Se trata, con todas las matizaciones que se quiera, y vuelvo a Steiner, de mantener el impulso característico de la «civilización», la capacidad metafísica y técnica de «soñar hacia adelante». «Nosotros abrimos las sucesivas puertas del castillo de Barba Azul porque las puertas "están allí", porque cada una conduce a la siguiente en virtud de una lógica intensificación que es la intensificación de su propia conciencia que tiene el espíritu. Dejar una puerta cerrada sería no sólo cobardía sino una traición —radical y automutiladora— hecha a la postura de nuestra especie que es inquisitiva, que tantea, que se proyecta hacia adelante. Somos cazadores que vamos tras la realidad cualquiera que sea el lugar a que ésta nos pueda llevar. Los riesgos, los desastres que pueden sobrevenir son flagrantes. Pero así es, o por lo menos fue hasta muy recientemente, el supuesto axiomático y *a priori* de nuestra civilización, según el cual el hombre y la verdad son compañeros, sus caminos se tienden hacia adelante y están dialécticamente emparentados»⁸.

Aunque la verdad sea uno de los nombres de la ficción, y lo sepamos, y tras la última puerta sólo quede la galería de los espejos, la esfinge sin secreto, una ruta de cadáveres, donde comprobamos esperanzados que a la postre Barba Azul tampoco existe y el asesinato es otra más de las argucias de la narración.

Esta geografía de la ausencia puede captarse también en los espacios sociológicos y éticos. Crisis de la política, sustitución de la ideología por la gestión, escepticismo social... Si la década de los ochenta fue la apoteosis del *loock postmoderno*, la fiesta del fragmento, la cultura del espectáculo, la entronización del narcisismo, la fiesta de la banalidad, los noventa nos vienen ofreciendo la cara bárbara y brutal de esa fragmentación. Tras la celebración de la caída del muro de Berlín, la desmembración política, el resurgimiento de las luchas nacionalistas, el conflicto bélico de la antigua Yugoslavia, la falacia capitalista del fin de la historia entonada por Fukuyama resolviendo la muerte del marxismo, la corrupción política haciendo tambalear el sistema de representación democrática, la quiebra del equili-

G. Steiner, *En el castillo de Barba Azul*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 174.

brio entre los tres poderes, enfrentando el judicial al ejecutivo, de mano de un cuarto poder, los medios de comunicación, aplicados a la apología del escándalo. Un proceso en el que la crisis de la Modernidad, ejercida en la crítica y la sospecha del programa ilustrado, parece haber pasado primero la etapa crítica, después la euforia por la liberadora multiplicidad tras la deslegitimación de las prepuestas unitarias, para finalmente enfangarse en un delirante sobrepasarriente y destrucción de esos mismos frentes: 1) libertad, democracia representativa/corrupción política, secuestro de la sociedad civil; 2) verdad, comunicación/manipulación, intereses de *lobbies* económicos; 3) justicia/corporativismo, estrellato individual de los jueces.

Ante esa tesitura crítica de desafección por los ideales teóricos y políticos que sustentaron nuestra modernidad, la sociedad parece poner en marcha dos estrategias de respuesta, aparentemente contrapuestas, la una grupal y la otra individualista. Por un lado, los grupos marginales, locales, que no se consideran representados por el sistema, ya sean parados, bandas juveniles, grupas radicales, barrios de inmigrantes..., o colectividades nacionales enteras, minoritarias en un país o corrientes religiosas transnacionales, desarrollan procesos neotribales de cohesión emocional. Por otro, los sectores de clase media, integrados, complimentan actitudes ordenadas pragmático-liberales asumiendo el vacío ideológico. Ambas zonas pueden producir discursos fundamentalistas o ultraconservadores, en contradicción en el primer caso con el talante principalmente no discursivo del vínculo emotivo tribal, y en el segundo caso pretendiendo retornos puritanos y ultraconservadores frente a la tolerancia social, creando cercanías transversales que asemejen en sus recursos lógicos emocionales grupos tan diversos como los fundamentalismos islámicos o las propuestas puritanas del partido republicano en Estados Unidos.

Dos autores, entre otros, han analizado, de forma exclusiva dichos fenómenos: por un lado, Michel Maffesoli, quien observaría en el neotribalismo el declive del individualismo en las sociedades de masas, y, por otro, Gilles Lypovetsky, quien sustenta que es precisamente el individualismo una de las características de la sociedad contemporánea. Más allá de exclusiones, considero que ambos autores tienen en alguna medida razón; basta aplicar su mirada hacia estratos diferentes de la sociedad, para ver reflejados los comportamientos por ellos descritos, por lo que, trascendiendo su aparente irreductibilidad, quizá la suma de ambas perspectivas nos aporte una mejor visión panorámica.

Según Maffesoli, la Modernidad habría estado caracterizada por el predominio de *lo social* como estructura mecánica, y organización econó-

mico-política de individuos, que cumplían una función y se movían por agrupamientos contractuales, mientras que lo que caracterizaría la postmodernidad sería la *socialidad*, como estructura compleja u orgánica de masas, donde las personas desempeñan *roles* integrándose en tribus afectivas. Mientras la lógica individualista moderna busca la identidad separada, la idea de *persona* representa lo que el autor denomina «el paradigma estético», la multiplicidad del yo que no se constituye sino en relación con los otros. «Voilà bien la différence que l'on peut établir entre les périodes abstractives, rationnelles et les périodes "empathiques". Celles-là reposent sur le principe d'individuation, de séparation, celles-ci au contraire sont dominées par l'indifférenciation, la "perte" dans un sujet collectif: ce que j'appellerai le néotribalisme»¹.

Maffesoli parte de la «comunidad emocional» (Gemeinde) weberiana como generadora de una estética del «nosotros». Frente a una moral abstracta y general, aparece la ética que surge de un grupo concreto, y que está fundada en la empatía y la *proxemia* (escuela de Palo Alto). El individuo y la política son los dos polos esenciales de la Modernidad; por ello el fin de la política no significaría un retorno al narcisismo, sino la efervescente y vital aparición de la *masa* como forma de agregación de la *socialidad*, como *transcendencia immanente* que sobrepasa a los individuos pero mantiene la cohesión del grupo a través de los gustos sexuales, culturales, religiosos de las diversas tribus en las que una persona participa. Socialidad electiva, emocional, comunicativa, estética que sustituye los usos políticos, representativos y distantes de la modernidad. La moda, el hedonismo, el culto al cuerpo, la importancia de la imagen no son los síntomas de una vuelta al individualismo sino las formas de agregados societales presididas por una lógica de la identificación.

Considero que estas caracterizaciones describen, más que los usos comportamentales de la socialidad postmoderna, como pretende Maffesoli, las formas de actuación y de cohesión de ciertos grupos específicos, y que dejan de ser operativas cuando se dirigen las capas más amplias de la población: a clases medias, profesionales, con cierto poder adquisitivo. En ellas la estructura ordenada y de consumo que constituye la familia establece una mayor fractura entre éstas, con gran predominio de la esfera privada y zonas de sociabilidad muy estandarizadas. Es más, toda presencia de excesiva socialidad será sentida en el fondo como un peligro si se acentúa la identificación «tribal» de alguno de sus miembros por motivos

Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1988, p. 23.

religiosos, juvenil, político... Para estas grandes capas sociales considero más acertados los análisis del individualismo contemporáneo tal y como los realiza, por ejemplo, Gilles Lipovetsky.

Para Lipovetsky, el individualismo se manifiesta en los dos estratos de la sociedad: integrados y minorías desheredadas, e igualmente en una versión liberal tolerante cuanto tras las apocalípticas andanadas ultrarrepresivas. Pero el individualismo responsable, lejos de llevar al hedonismo, al desorden caótico egoísta, se estructura en la época del postdeber generando una «lógica ligera y dialogada, liberal y pragmática referida a la construcción graduada de los límites, que define umbrales, integra criterios múltiples, instituye derogaciones y excepciones»².

El porvenir de la democracia se halla en llenar las formas anómalas del egoísmo irresponsable y avanzar en las condiciones de posibilidad políticas de una nueva autonomía, de la gestación del bienestar y el respeto de los derechos individuales. Esta nueva tarea, plenamente ética, nace en la época posmoralista que no se rige por el primado ni religioso ni ilustrado del deber, que abandona los dogmatismos maniqueos y los totalitarismos universalistas; cumple, pues, el fin de una modernidad, que quedó inaugurada por la hegemonía del imperativo moral y la sacralización laica del deber; sustituye el paradigma de la conquista moderna de la autosuficiencia, su ideal heroico y rigorista.

Pero la lógica posmoralista no nos lleva, como quisieran ver las advertencias puritanas, a la disolución de la moral, al hedonismo desordenado o al libertinaje; es a partir de las coordenadas de la felicidad, la seducción, el cuidado del yo, el imperativo narcisista..., de donde surge una nueva forma de autorregulación responsable y tolerante, funcional, sensatamente gestionada, ciertamente moral, pero de una moralidad sin obligación ni sanción, más allá de la mojigatería o la transgresión se busca principalmente lo correcto. «El proceso posmoralista ha transformado los deberes hacia uno mismo en derechos subjetivos y las máximas obligatorias de la virtud en opciones y consejos técnicos con miras al mayor bienestar de las personas»³. Es la fragilidad emocional de las personas y el cuidado y atención a los derechos de los otros lo que determina las reglas emanadas de este neoindividualismo. El vacío teológico y teórico, lejos de conducir al desvarío y la ausencia normativa, establece un pragmático sistema auto-

¹ (G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994, p. 14.

² *Ibidem*, p. 83.

regulador orientado hacia la mayor realización personal, lo que constituye un inédito principio legitimador frente a la vieja moral. La moral puede convertirse en una fiesta espectáculo mediático de la solidaridad. El cuidado higienista frena la promiscuidad sexual, la fidelidad reaparece sin la virtud. La atención al cuerpo y el equilibrio saludable regulan la lucha frente a la droga, la eutanasia, la cruzada antitabaco o el derecho a la transexualidad. La familia, abierta en sus modelos, retorna como estructura de salvaguarda emocional. El mundo de los negocios deja de ser el espacio de la denostada explotación capitalista para convertirse en reducto de exigencia ética; la movilidad, el esfuerzo, la profesionalidad retornan con la exigencia de una nueva valoración del éxito personal. La ecología pasa de reivindicación de una opción política a ser considerada una obligación irrenunciable de los Estados.

La época transmodema está impregnada por la hegemonía de la ausencia. Allá donde miremos hallamos este hueco primordial. Sentido como carencia irrenunciable en el trasfondo de todos los fundamentalismos, nostalgia del Todo y del Fundamento, que se observa tanto en la posición matizada y crítica de las posturas neoilustradas, cuanto en las reacciones más neoconservadoras, los integristas religiosos, o la emocional necesidad de cohesión de las diversas tribus urbanas. Pero también asunción de la carencia como pragmático y liberal retorno de la responsabilidad postmoralista. Se trata, quizás, de hacer real lo que, con un cierto optimismo Lipovetsky considera ya una caracterización de nuestra sociedad contemporánea. Reconocer en el hueco, en el espacio en blanco, como lo propone Lyotard, el fundamento no metafísico sino dialógico de las democracias postindustriales. Ello, como muy certeramente tematizaba Edgar Morin en un reciente curso sobre la tolerancia^{1 2}, no implica zambullirse en el relativismo; las posturas y las «verdades» no son todas ellas relativas y equivalentes, no es tal la condición interna de las teorías y las creencias, sino el requisito formal de las reglas de la alternancia democrática que valida por plebiscito una tendencia entre otras igualmente elegibles. El pensamiento complejo complementa la necesidad dialógica sin otorgarle una pregnancia ideal de comunicación. Se trata de diseñar de forma abierta, dinámica y revisable los límites de lo intolerable y de la tolerancia, salvaguardando los espacios irrenunciables de libertad. Y ello implica hoy replantearse no el paradigma democrático, pero sí sus modelos y usos más

enquistados: la carencia de democracia interna de los partidos políticos, la ausencia de listas abiertas, la falta de control de la sociedad civil de las actuaciones postelectorales, los límites del Estado, las vías del asociacionismo fuera de los partidos... Ciertamente una nueva era de la política, o de la postpolítica, revitalizando el aliento que albergó su configuración moderna.

La construcción de un nuevo espacio social debería resguardar el esfuerzo emancipador del que somos herederos, establecer una profunda revisión del modelo de representación política, integrar las formas emocionales de socialidad, evitar la separación violenta o sectaria de aquellos -que sólo en la agresividad neotrihal encuentran su afirmación y reconocimiento, asumir los límites de la tolerancia y la intolerancia, abrirse a la diferencia y la diversidad, escapar del narcisismo privado insolidario, reconocer en el dialogo el arma de regeneración social...; todo ello, como se ve, retos pendientes de una modernidad no inconclusa, sino quizás cumplida, y por ello obstáculo para aquello mismo que pretendió. No sólo la ilustración ha sido insuficiente, también la imaginación, pues no había realidad nouménica tras el fenómeno, ni playa bajo el pavimento, tan sólo hueco, ausencia, libertad para dotarnos de la autonomía electiva de la ficción, guiados por la voluntad y la más alta exigencia, forzando horizontes, generando realidad, ágora de sombras que dibuja nuevas rutas para dejar definitivamente atrás los restos del naufragio.

CAPÍTULO 2

JACOBINOS Y MESTIZOS
EN EL RAPTO DE EUROPA

Las obras y los nombres de los principales pensadores franceses postestructuralistas son de sobra conocidos, fuera de las fronteras francesas, por su difusión como representantes de la postmodernidad. Quisiera ahora no reiterar lo ya sabido, sino, partiendo de ello, detenerme en las inadecuaciones de la catalogación, en las diferencias, en el ambiente general filosófico francés, sus temas de reflexión, los autores y las obras menos difundidos, o las más recientes de los consagrados, el marco en fin del que se nutren y en el que surgen autores que después van a ser valorados desde perspectivas específicas por la crítica norteamericana o las polémicas con la filosofía alemana. Pretendo mostrar cómo los últimos quince años en Francia han sido de una complejidad y heterogeneidad mayor de lo que se ha difundido, analizando a la vez cómo se han tratado los problemas postmodernos desde perspectivas que no pretendían ser manifestación de tal denominación.

I

El mundo intelectual francés rehuye todo gregarismo o escuela. El filósofo, más que profesor de filosofía o especialista, como ocurre en el ámbito anglosajón o norteamericano, es un autor que busca la originalidad de su obra: ¡antes morir que citar! ; en todo caso la confrontación y la polémica, pero siempre cuidando que la etiqueta no aparezca y ahogue la propia identidad. Las marcas están bien como lanzamiento editorial y así ocurrió en su momento con el «estructuralismo», *le nouveau roman* o *les nouveaux philosophes...*, pero, como sucede en cualquier parte, si los autores ya poseen cierto renombre, renegarán de una catalogación que los devuelve a la ambigüedad grupal.

Este es el caso del calificativo «postmoderno» que ningún autor ha querido asumir, ni siquiera Jean-François Lyotard, que fue quien lo puso en circulación en Europa.

En 1979 aparece *La condition postmoderne*¹ y en 1986 *Le Postmoderne expliqué aux Enfants*². En una entrevista realizada en 1987 por Jean-Loup Thébaud Lyaard reconoce haber lanzado el término un poco como una *boutade*: «Il est bien clair en effet —et j' en al été conscient dès le moment où je l' ai roris— que le thème du postmoderne se prête à la activation de la bêtise.» Sin embargo, para este autor, era necesario caracterizar el saber presente y mostrar la ruptura que éste entrañaba con respecto a los tópicos de la N_odernidad.

Recordemos los puntos nodales de su exposición en ambos textos.

Lyotard parte de la hipótesis de que el saber cambia de estatuto cuando las sociedades entran en la edad postindustrial, configurando un modo de cultura que podemos llamar postindustrial. La sociedad postindustrial ha sido definida en Francia por Alain de Lamoignon, quien en 1969 publicó un libro con ese mismo título. Para Lyotard la edad postindustrial se caracteriza por el declive del *Welfare State*, la apertura de mercado mundial, el resurgir del liberalismo frente a las alternativas socialistas, el auge de la cibernética y la telemática y en general de las nuevas tecnologías y los *mass media*. Todo ello conlleva un dinamismo o fragmentación que se opone a la visión claramente sistémica que posee la sociedad de sí misma en el periodo inmediatamente anterior: un sistema unitario funcional (Parsons, Luhmann) o dialéctico (marxismos). La proliferación de la información, de los juegos de lenguajes diferentes fragmenta la vida y el saber como totalidad, el lazo social se atomiza. La ciencia deja de ser el paradigma que ordena y distribuye la información. Se cuestiona el poder legitimador de los Grandes Relatos, tanto en el terreno especulativo como en el de la emancipación. El principio de un metalenguaje universal es reemplazado por el de la pluralidad de sistemas formales y axiomáticos. La *Enciclopedia* es sustituida por los bancos de datos. La ciencia postmoderna se convierte en la investigación de las inestabilidad. Frente a los Grandes Relatos se propone el «pequeño relato»; frente al consenso, el disenso, frente al Lenguaje universal, la multiplicidad de lenguajes, como única legitimación la paralogía; no más Idea Unitaria, Proyecto, Emancipación, sino fragmentariedad, bricolaje, *kitsch*, micrología, renovación.

Estas propuestas tuvieron un gran eco, tanto en la crítica norteamericana cuanto en la filosofía alemana. Si en el primer caso «postmodernismo»

¹ Minuit, Paris, 1979

² Galilée, Paris, 1986.

«Du bon usage du postmoderne», *Magazine littéraire*, n.º 239-240.

se ha convertido en denominación oficial de toda una amplia corriente, en el segundo caso ha originado una serie de debates entre cuyos textos más sistemáticos podemos citar *Der Philosophische Diskurs der Moderne* de Habermas (dedicado en buena parte a la crítica de Derrida, Bataille y Foucault) o *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* de A. Wellmer.

Ciertamente la paternidad del término no puede adjudicarse totalmente a Lyotard. Este autor lo toma de la crítica literaria norteamericana que lo había puesto en circulación durante los años sesenta a partir de su utilización por parte de Leslie Fiedler e Ihab Hassan, pero contribuye fundamentalmente a reformularlo en el momento en que los intelectuales norteamericanos van a volcar su interés en el postestructuralismo francés; así la nueva y definitiva eclosión del término es coetánea de la lectura americana de autores como Kristeva, Barthes, Derrida, Lyotard, Foucault o Baudrillard, cuyas obras pasan a ser encuadradas en la denominación de «Postmodernismo». Es fácil comprender la distancia con que estos autores asumen una denominación que se aplica tardíamente a la difusión de unas obras que habían empezado a publicarse durante toda la década anterior. No obstante, es la suma de estas circunstancias no estrictamente simultáneas —la crítica artística y literaria norteamericanas de los sesenta y setenta, el postestructuralismo francés, su relectura norteamericana posterior, la teoría crítica alemana, y el impacto publicitario del conjunto en los años ochenta la que determina la impronta cultural de nuestro presente.

El panorama francés de los últimos años está presidido por una serie de temas recurrentes. Hay que partir de la asunción como tópicos culturales de las tesis desarrolladas por sus autores más relevantes en décadas anteriores.

El estructuralismo contribuyó fundamentalmente a modificar la noción de la historia y del sujeto como claves universales de explicación. La Antropología, encarnada principalmente en Lévi-Strauss, propició un cierto relativismo cultural. Foucault precipitó la crisis de las ciencias humanas, mostrando las interrelaciones poder/saber. La deconstrucción derrideana instituyó un programa de desmantelamiento de la tradición logocéntrica de la metafísica occidental. Lacan modificó a Freud reescribiendo el inconsciente como un lenguaje. El marxismo, que había sido reformulado por Althusser y Lefebvre, es duramente puesto en tela de juicio por los nuevos filósofos. En el terreno político la crisis del socialismo es auspiciada por el surgimiento de la nueva derecha, cuyo principal ideólogo es Alain de Benoist. La historia abandona las grandes gestas para centrarse en el estudio de la vida cotidiana de mano de la escuela de los *Anna-*

les y representada por Duby, Aries o Le Goff. La ciencia reflexiona sobre las rupturas y la incertidumbre (Edgar Morin, René Thom, Mandelbrot).

Todo ello nos lega una serie de cuestiones pendientes:

1. *El estatuto epistemológico de los saberes*, la ruptura de los paradigmas unitarios, la asunción de la heterogeneidad y la multiplicidad, su imbricación en las estrategias de poder, la crítica a los fundamentos metafísicos.

2. *La reevaluación de los criterios de universalidad*, el relativismo cultural, el mestizaje, la nueva confluencia de Europa y de la identidad nacional.

3. *La nueva representación de lo social*, el fin de la historia, crisis de la izquierda, irrupción del liberalismo, el individuo, el consumo, el narcisismo, los *mass media*...

Ciencia, Cultura, Sociedad son revisados, percibidos a la luz de la crisis de los conceptos que los sustentaban: Sujeto, Razón, Historia, Realidad. Ciertamente los mismos temas que caracterizan el horizonte de la Postmodernidad, y no podría ser de otra manera cuando éstos, antes de ser así englobados ya protagonizaban el subsuelo del último pensamiento francés, que también, según otra etiqueta cultural, conocíamos como «postestructuralismo».

1. DIFERENCIA, RELATIVISMO CULTURAL IDENTIDAD NACIONAL

El auge de la antropología nos había hecho conscientes de los pecados del imperialismo cultural. Por otro lado, la tradición metafísica occidental, asentada en el primado de Lo Mismo, era fuertemente contestada desde la reivindicación de Lo Otro: multiplicidad, incertidumbre, diferencia; todo ello en torno a cierto izquierdismo anarquizante, y a la eclosión de los valores del mestizaje, lo femenino, la ecología, la vida cotidiana.

En 1968 Deleuze, en su libro *Différence et répétition*, ya había sentado las bases gnoseológicas del imperio de la diferencia, tendencia que filosóficamente arrancaba de la crítica a la metafísica, influida principalmente por la relectura de Nietzsche, y cuya plasmación sociológica se concreta en los sucesos de las revueltas del Mayo francés.

Cuestionamiento pues de un modelo de Razón, basado en el primado de la identidad y la representación, esto es, del modelo de razón hegemónico en la tradición occidental. Mostración de su uso instrumental, en el reconocimiento de lo expuesto por Nietzsche, la Escuela de Frankfurt o Foucault. Constatación del reino de los simulacros, lo que ya prelude el

posterior desarrollo del tema de la simulación efectuado principalmente por Baudrillard. Muerte de Dios, del hombre, del sujeto... Todo ello contenido en el reto de pensar lo diferente, tarea que embarga a toda una generación pero cuyos mayores logros los encontramos en las obras del propio Deleuze y de Derrida.

La valoración de lo Otro conforma cierto romanticismo de los márgenes: los locos, los presos, las mujeres, los extranjeros. Podemos destacar las concordancias con la antipsiquiatría o la formación del *Groupe d'Information de Prisons* en los dos primeros casos. Lo Otro, entendido como lo diferente, como retorno esencial y sexuado, será desarrollado por el nuevo feminismo o feminismo de la diferencia (A. Leclerc, H. Cixous, L. Irigaray), mientras que el sentido dinámico y simulador del genérico mujer será defendido por el postfeminismo de Kristeva.

Es el caso de la utopía multirracial el que más implicaciones va a tener en el tejido social y más va a ser discutido con motivo del descenso demográfico de la población blanca europea, la nueva constitución de Europa y el resurgimiento de los nacionalismos. El tema de lo Otro como ejemplificación de otras culturas conlleva, por un lado, el problema meramente político de la emigración y, por otro, la discusión de la validez de criterios universales interculturales o la aceptación del relativismo cultural.

«Le tiers-mondisme» ha constituido un polémico tema de debate en Francia desde comienzos de los ochenta. En 1983 Pascal Bruckner publica *La sanglot de l'homme blanc*, iniciando la cruzada contra el tercermundismo, que en el terreno de la planificación humanitaria llevaban ya a cabo organizaciones como *Médecins sans frontières* (MSF). En 1985, con la asistencia de hombres como Jean-François Revel, Alfred Sauvy y el mismo Bruckner se presenta la fundación *Liberté sans frontières* (LSF), en donde se califica al tercermundismo de «prêt-à-porter» ideológico, de obstáculo para la reflexión, alimentador de la mala conciencia y arma de guerra contra la sociedad occidental¹. A la polémica se suma la clase política y filósofos como Bernard-Henri Lévy y André Glucksmann, o personalidades como Bernard Kouchner, presidente de *Médecins du Monde*.

No sólo se trata de un replanteamiento político de la ayuda humanitaria del primer al tercer mundo o del enfoque nacional de la inmigración y la integración racial, sino de una puesta en tela de juicio de uno de los tópi-

cos de la intelectualidad hasta el momento; no olvidemos que en los primeros años de la década de los sesenta el comité Djellali, nombre de un joven argelino muerto accidentalmente por la policía,² y más tarde el *Comité de défense des droits des immigrés* organizan múltiples manifestaciones contra el racismo en las que intervienen los más altos representantes del mundo intelectual francés: Sartre, Foucault, Deleuze, Jean Genet, Claude Mauriac, Michel Leiris, Yves Montand, Jean-Claude Passeron... También la mítica Universidad de Vicennes, y más tarde la de Saint Denis, acoge una suerte de pedagogía libertaria en la que los inmigrantes pueden integrarse sin pruebas de acceso o i Micados de estudios previos. Es toda la herencia de la utopía del mestizaje nacida del Mayo del 68 la que veinte años más tarde es replanteada.

La défaxite de la pensée de Alain Finkielkraut sintetiza y otorga dimensión filosófica a todo este rechazo del tópico tercermundista presente en la generación intelectual anterior. El libro comienza analizando el surgimiento del nacionalismo y del *Volkgeist* en el romanticismo alemán frente al cosmopolitismo y universalismo de la filosofía de la Ilustración. La antropología estructural de Lévi-Strauss y la crítica a las ciencias humanas de Foucault son, para Finkielkraut, dos de las claves del relativismo cultural en el que, para evitar los pecados del etnocentrismo, cae la cultura Europea de la segunda mitad del siglo xx. En la lucha anticolonial los sociólogos más audaces de los sesenta combinan el marxismo con este tipo de etnología, propiciando el retorno de los conceptos nacionalistas puestos en marcha por el romanticismo alemán. La Cultura, con mayúscula, aquella que desde la óptica ilustrada pretendió legitimar valores universales, es convertida en una más de las culturas etnológicas. Este relativismo cultural tiene dos consecuencias: primero, la de relativizar la tradición occidental con respecto a otras culturas y, segundo, la de socabar los criterios de calidad de la Cultura, frente a la *masscult*. La sociedad pluricultural iguala y eleva todas las actividades culturales al rango de grandes hitos de la humanidad. El antirracismo postmoderno pretende paradójicamente lo mismo que la ilustración: la emancipación del hombre, pero en este caso la cultura lejos de ser un medio se convierte en un obstáculo: «Quand la haine de la culture devient elle-même culturelle, la vie avec la pensée perd toute signification» El consumo y un antiimperialismo mal entendido entronizan la banalidad como criterio, en una mezcla de infantilismo y barbarie.

¹ Véase *Le tiers-mondisme en question*, Actes du Colloque de la Fondation Liberté sans Frontières, ed. Oliver Orban, Paris, 1986.

² Gallimard, Paris, 1987.
³ *Op. cit.*, p. 143.

Entre los defensores de la cultura de masas las tesis de Finkielkraut fueron respondidas entre otros por G. Lipovetsky. Lipovetsky había caracterizado en 1983 a la sociedad postmoderna como la era del vacío y del individualismo: «Los grandes ejes modernos, la revolución, las disciplinas, el laicismo, la vanguardia han sido abandonados a fuerza de personalización hedonista; murió el optimismo tecnológico y científico al ir acompañados los innumerables descubrimientos por el sobrearmamento de los bloques, la degradación del medio ambiente, el abandono acrecentado de los individuos; ya ninguna ideología política es capaz de entusiasmar a las masas, la sociedad postmoderna no tiene ni ídolo ni tabú, ni tan solo imagen gloriosa de sí misma, ningún proyecto histórico movilizados, estamos ya regidos por el vacío, un vacío que no comporta, sin embargo, ni tragedia ni apocalipsis [...]. Eso es la sociedad postmoderna; no el más allá del consumo, sino su apoteosis, su extensión hasta la esfera privada, hasta en la imagen y el devenir del ego llamado a conocer el destino de la obsolescencia acelerada de la movilidad, de la desestabilización»¹.

En 1987, con la publicación de *L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Lipovetsky emprende un nuevo ataque implícito contra todos aquellos (Finkielkraut, Michel Henry, Bloom...) que ven en la cultura de masas la señal de la barbarie. Para este autor, la Moda como ejemplo emblemático de la cultura postmoderna «ne s'identifie nullement à un neo-totalitarisme doux, elle permet, tout au contraire, l'élargissement du questionnement public, l'autonomisation plus grande des pensées et des existences subjectives, elle est l'argent suprême de la dynamique individualiste dans ses diverses manifestations»².

El consumo constituiría la forma estilizada y postmoderna de la libertad y la democracia; el individuo encontraría en su privacidad y su hedonismo la legitimación que otrora se buscara en los Grandes Relatos. Impera una especie blanda y ubicua de seducción: en palabras de Baudrillard, «la seducción se convierte en la forma informal de lo político», con una difusión máxima y una intensidad mínima³. La diferencia se fragmenta en un individualismo descreído, narcisista y tolerante.

De alguna manera esta descripción nos da la imagen de una sociedad de la abundancia, postindustrial, con las características postmodernas

¹ *L'ère du vicie. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallinard, París, 1983.

² *Op. cit.*, pp. 10-11.

³ Gallinard, París, 1987.

⁴ *Op. cit.*, p. 20.

⁵ *De la séduction*, Galilée, París, 1979, pp. 244-245.

tópicas: banalidad, aceleración, fin de la historia, ocio, consumo, pensamiento débil... En ella la diferencia se percibe como riqueza un tanto inocua, tolerada en el marco hedónico de la debilitación de las teorías fuertes y el fin de las políticas revolucionarias.

No obstante, este eclecticismo conlleva, como hemos visto, cierto nihilismo que nace del abandono de los ideales de la Modernidad tanto en el discurso filosófico cuanto moral, estético o emancipatorio, y ello hace que sea de nuevo urgente el replantearse qué entendemos por Teoría, Cultura, Universalidad... En el caso europeo la nueva reorganización de lo social desencadena e problema de la identidad y la diferencia en el campo de la definición universal de la cultura y los derechos, la integración multirracial, el resurgimiento de la idea de nación y, finalmente, su plasmación política en una época de crisis económica donde la caída de los bloques occidental y del Este es sustituida por la dialéctica Norte-Sur. El fantasma de la guerra centroeuropea ha mostrado el rostro atroz y primitivo que creíamos ya abandonado entre las sedas sofisticada de la postmodernidad.

Pruebas del interés que despierta esta problemática entre los intelectuales franceses los encontramos ya, por ejemplo, en el coloquio organizado por René-Jean Dupuy, profesor del *Collège de France*, en La Haya en 1983: «El porvenir del derecho internacional en un mundo multicultural», o en el hecho de que el seminario de Jacques Derrida en *L'École normale* durante el curso 1987-1988 lo dedicara al tema «Nationalités et nationalismes philosophiques». En 1986 se publica en tres volúmenes la obra postuma de Fernand Braudel *L'identité de la France*. Ni el territorio, ni la lengua, ni la memoria histórica pueden ya definir la identidad nacional en un mundo donde etnias, castas, clases, grupos y Estados se entremezclan, en donde los grandes espacios hacen circular a las gentes. ¿Dónde hallar el criterio de la distinción? La conmemoración del bicentenario de la Revolución francesa vuelve a poner sobre el tapete las limitaciones y necesidades de esa carta magna que es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: ¿cuál es hoy nuestra ciudadanía?; incluso una cierta culpabilización retroactiva es puesta en marcha por los monárquicos, que enarbolan el terror, y el error, de las cabezas reales guillotinas frente a una República que muchos consideran exhausta. Si ser francés ha sido por excelencia el saberse poseedor de los principios universales de la

⁶ Arthaud-Flammarion, París, 1979.

⁷ P. Bordieu, *La distinction*, Minuit, París, 1979.

liberté, égalité, fraternité, la paradoja es clara: si éstos son patrimonio universal, ¿qué es ser francés? Poco antes, en 1987, con motivo también del 350.º aniversario del *Discurso del Método de Descartes*, André Glucksmann había retornado al filósofo racionalista como emblema de un humanismo negativo, sus fases *dudo, pienso, existo* se convertirían en pasos necesarios para el ciudadano que accede a la soberanía junto con el desencanto del mundo; el hombre cartesiano no es un maestro de verdad, su cometido no es la dominación del mundo, sino el dominio del vértigo, del error, del terror'. Este es también el cometido de un hipotético XI mandamiento, frente a la estupidez, en el vértigo, ante la implosión del ideal y el retomo de los integristas

Ante el auge de los integristas, la mala conciencia antiimperialista, el estructuralismo y el relativismo cultural de los intelectuales franceses parecen ahora una complicidad débil y masoquista que ha precipitado el declive de la cultura occidental: ¿paternalismo suicida?, ¿tolerancia indiferente ante la barbarie?

Uno de los temas que desencadena el cuestionamiento lo constituyó la publicación del libro de Séverine Auffret *Des couteaux contre les, femmes'* y el programa que dedicó el espacio televisivo de gran audiencia *Apostrophes* a la ablación del clítoris, costumbre importada a Francia por el gran número de emigrantes africanos. Para Michelle le Doeuff la noción de «imperialismo cultural» es falaz en este punto pues, pareciendo criticar el etnocentrismo, lo introduce de forma más sinuosa, presupone una superioridad paternal de la cultura occidental que se permite por bondad o cláusula de estilo progresista no «tocar» las manifestaciones culturales extras, reservando la autocritica para nosotros¹⁷. Según Finkielkraut, las elites de Africa y Asia habrían interiorizado la mirada del colonizador, habiendo encontrado un recurso contra la alienación en la idea de que las culturas son equivalentes y cada una se justifica en el interior de su propio contexto".

Pero ¿todo es realmente equivalente? ¿Hace falta retomar a una defensa fuerte de ciertos mínimos teóricos universales como justicia o derechos humanos? Para François Ewald, la comunidad internacional no puede fun-

darse sobre una moral y un derecho naturales, pues éstos no serían sino una moral y un derecho particulares, estamos condenados al positivismo, hemos pasado del arden del *contrato* al orden del *consenso*, la urea filosófica consiste en pensar una nueva articulación entre lo universal y lo particular, una nueva relación entre derecho y conflicto, teniendo en cuenta que todos saber se configura foucaultianamente en interacción con el poder. Lo universal debe tomar la forma de estrategias particulares articulándose en función de luchas específicas".

En el terreno político desde la Ilammda «Nueva derecha» aparece un nuevo tercermundismo *de ch oite a*, *apelando* causa de los pueblos contra el imperialismo económico-humanitario *de Occidente*, defiende la diferencia irreductible y propone LL vuelta de los inmigrados a su país. También Guillaume Faye, considerando la sociedad multirracial como el germen del racismo, propone, llevando hasta el extremo el derecho a la diferencia, esta tercera vía (entre el racismo y el antirracismo) que pondría las condiciones para el retorno a los países de origen".

En cambio, para Julia Kristeva, en su libro *Etrangers à nous mêmes*², la sociedad multirracial en la Francia actual, en la nueva Europa representa el reto de estar destinados a ser cada uno el mismo y el otro, no olvidando la cultura de origen, pero relativizándola hasta el punto de que conviva y alterne con la de los demás: «Está surgiendo una comunidad paradójica formada por extranjeros que se aceptan en la medida en que se reconocen extranjeros para sí mismos. La sociedad multinacional sería así el resultado de un individualismo extremado, pero consciente de sus ansiedades y de sus límites, en que no se incluirían más que irreductibles dispuestos a ayudarse en su debilidad, una debilidad cuyo otro nombre es nuestra radical extranjería»

Para Jean Baudrillard, la *extranjería* es algo eterno, radical irresoluble. Sonaos nosotros mismos porque existe lo Otro, es el Otro quien me permite no repetirme hasta el infinito, quien me posibilita el juego de una seducción fatal: «L'Alterité radical résiste à tout: à la conquête, au racisme, à l'extermination, au virus de la différence, au psychodrame de l'aliénation. D'un côté, l'Autre est toujours déjà mort, de l'autre, il est

¹⁴ A. Glucksmann, *Descartes c'est la France*, Flammarion, Paris, 1987.

Del mismo autor, *La /Orce du vertige*, Grasset, Paris, 1983; *La bêtisse*, Grasset, Paris, 1985; *Le XI commandement*, Flammarion, Paris, 1991.

Des Femmes, Paris, 1982.

¹⁷ *L'ctude et le rouet*, cuarto cuaderno, p. 15.

La letgrite... p 83.

F. Ewald, «Droit: systèmes et stratégies», *Le Débat*, n." 41, septiembre-noviembre de 1986, Paris, pp. 63-70.

Alain de Benoist, *Europe, Tiers-Monde, même combat*, Laffont, Paris, 1986.

²⁰ G. Faye, *Les nouveaux enjeux idéologiques*, Labyrinthe, Paris, 1985.

Fayard, Paris, 1988.

²¹ *Op. cit.*, p. última.

indestructible. Tel es le Grand Jeu. Impénétrabilité ultime des êtres comme des peuples»¹.

2. LA HISTORIA, LA TEORÍA, EL FIN DE LO SOCIAL

Para comprender la situación que venimos describiendo resulta conveniente realizar una cierta arqueología, valorar no sólo la descripción de la Cultura sino el particular papel que los intelectuales han tenido en ella, y que ahora heredan como reto o condena. Si desde la Ilustración éstos habían abogado por una apuesta a favor de la Razón, de la Historia y del Progreso, la segunda mitad del siglo xx inaugura una alineación cada vez más radical de los pensadores contra lo que se ha entendido como tradición moderna. Prolongando la era de la sospecha (Nietzsche, Marx, Freud) la Escuela de Frankfurt profundiza la indentificación de la razón con su uso instrumental, criticando su hegemonía científico-técnica y la irrupción de la cultura de masas. A partir de este momento la tarea del intelectual se sitúa cada vez más en la vertiente crítica y negativa, el saber se identifica con la ideología y la manipulación, se busca poner de manifiesto las redes de dominación sutilmente ocultas bajo la tolerancia democrática, la anulación del individuo por las leyes del mercado y del consumo. Ni la Razón, ni el Sujeto, ni la Historia sirven de baluartes frente a la dominación, sino que se convierten en otras más de sus trampas y coartadas.

Los intelectuales concelebran esta ceremonia del autoodio. Frente a las elites dirigentes, la clase obrera o, aún más, los sectores marginales; frente a la civilización occidental, el tercermundismo; frente a la industria y la técnica, el ecologismo; frente a la universalidad, las diferencias étnicas. Todo contribuye a precipitar las contradicciones de la Modernidad, que trueca su rostro de igualdad, racionalidad y emancipación por la mueca atroz del dominio y la engañifa. Desde esta posición los intelectuales, seducidos por un izquierdismo demoledor, han sido los principales cómplices en el derrumbamiento de la Modernidad, a veces con una patética ceguera de la que la historia esa que no existe-- pedirá responsabilidades morales. La lucha antiimperialista y anticapitalista llevó no pocas veces a sustentar ideológicamente regímenes totalitarios y represivos, animó a un no matizado fervor hacia la Revolución cultural de Mao, sus-

¹ «u Exotime Radical», en *La Transparence du Mal. Essai sur les pténonténes extrénes*, Galilée, París, 1990, p. 151.

citó simpatías hacia las actividades terroristas en Europa (Baader / Meinhof, Brigadas Rojas, ETA), alentó la lucha guerrillera en los países en vías de desarrollo...

Toda la historia reciente de la *intelligentsia* arrastra el estigma de la inmolación utópica donde la defensa de la libertad encuentra hoy su vértigo retrospectivo cómplice del horror. Como Bernard Henri Levy señala en su historia de los intelectuales franceses de este siglo, «cuanto más radical es una revolución, más sangrienta es y más bárbara; el momento en que la idea misma de "cambiar la vida" y de "transformar al hombre" en lo que tiene de más profundo, la idea de hacer "tabla rasa" del pasado y de "empezar de cero" i proceso de la historia humana, revela sus consecuencias fatalmente asesinas y bárbaras. I lacer la verdadera historia de los intelectuales franceses es, pese al horror y la piedad, pese al malestar y la náusea, tratar de reconstruir esta peripecia tan decisiva de las aventuras de la libertad, y señalar esa fecha con el jalón que le corresponde»

En esta constante crítica de la modernidad, tantas veces no obstante manifestada como vanguardia, la que hoy sitúa a la intelectualidad entre el *mea culpa*, el estupor o la huida apresurada desde el izquierdismo a la postmodernidad.

Para Alain Touraine, el sistemático rechazo de la razón ha precipitado la caída de la Modernidad, dinamitando el espacio de la reflexión social; ha «transformado en terrenos militares y en grandes superficies comerciales una gran parte de las tierras donde crecía la vida intelectual»

El neoliberalismo económico y político y el postmodernismo cultural han sido propiciados por la descomposición del izquierdismo. El rechazo de la racionalidad científico-técnica ha abandonado la sociedad al mercado, la defensa de la diferencia y el relativismo cultural ha privado de referencia teórica, lo que ya se manifiesta sólo como identidad nacional o integrista fundamentalista. El mercado promueve un flujo incesante de cambios, donde el criterio ya no es la lucha de clases sino la «velocidad», esa velocidad que marca la distancia entre los de delante y los que se quedan atrás. Ello implica una disociación entre la racionalidad instrumental transformada en estrategia móvil de mercado y las capas cada vez mayores que ya no son explotadas sino excluidas, generándose comunidades

Les aventures de la liberté, Grasset et Fransquelle, París, 1991; trad. cast., Anagrama, Barcelona, 1992, p. 369.

Crítica de la Modernidad, Fayard, París, 1993; trad. cast., Temas de Hoy, Madrid, 1993, p. 228.

cerradas en su «diferencia». Este retorno al liberalismo conforme el tipo de sociedad económica en la que se desarrolla la cultura postmoderna. No obstante, para Touraine, «el liberalismo sólo corresponde a una cara de la modernidad estallada, la de la acción y del cambio, separada de la otra cara, la de la identidad cortada de toda acción social, de la asfixiante subjetividad de las nacionalidades, de los guetos, de las bandas agresivas, de los gestos que inscriben sobre las paredes o los vagones del metro una identidad indescifrable y realmente anónima»

El «fin de lo social» para Touraine es el producto de una separación entre instrumentalidad y sentido: la primera es gestionada por las empresas, económicas o políticas, que concurren entre sí en los mercados; el segundo se ha vuelto puramente privado, subjetivo.

La descripción de la situación, tan certeramente diseccionada por Touraine, sería aceptada por todos los observadores, es la respuesta lo que marca las diferencias. Mientras Baudrillard o Lipovetsky celebran este fin de lo social, Touraine busca salidas a la Modernidad que reconstruyan el tejido social.

Para Baudrillard, es la propia aceleración de mensajes, información, intercambios..., la que genera una hiperdensidad, una saturación, en la que la velocidad se reduce y la indiferencia genera la entropía, esa materia inerte de lo social, ese silencio estupefacto de las masas. La totalidad del género humano de repente habría salido de la realidad, habría salido de la historia para entrar en la simulación, donde se descubriría que la historia en el fondo no habría sido sino un modelo de simulación. Esta idea desarrollada en sus anteriores obras es retomada en su reciente libro *La ilusión del fin*. No se trataría siquiera del fin de la historia, sino de su desintegración en la simulación, pues la idea de fin es uno más de los espejismos suscitados por la linealidad y el progreso: «Estamos ante un proceso paradójico de reversión, ante un efecto reversivo de la modernidad que, habiendo alcanzado su límite especulativo y extrapolado todos sus desarrollos virtuales, se desintegra en sus elementos simples según un proceso catastrófico de recurrencia y de turbulencia» Más que ante el fin de la historia, nos encontramos ante el fin de la razón histórica, ante la carencia de sentido de los acontecimientos, por su exceso, por su no inclusión en metare-

Ibidem, pp. 23.5-236.

L'illusion de la fin ou la drew des évènements, Galilée, Paris, 1992; trad. cast., Anagrama, Barcelona, 1993.

„ Op. cit., trad. cast., p. 24.

latos explicativos; es esto lo que debe entenderse por «hu&ga de los acontecimientos». Pero todo ello no hace que nos encontremos en la era feliz y postmoderna del simulacro y la seducción. Al igual que en los procesos industriales el problema lo constituyen los residuos infinitamente reciclables, residuos intelectuales e históricos; en la vorágine de la disolución retornan los fragmentos bárbaros e intactos del pasado, como un cadáver monstruosD, inorgánico y excrescente. «No nos libraremos de lo peor, es decir, que la *Historia no tendrá fin*, puesto que los restos, todos los restos —la Iglesia, el comunismo, la democracia, las etnias, los conflictos, las ideologías—, son indefinidamente reciclables. Lo fantástico es que nada de lo que se creía superado por la historia ha desaparecido realmente, todo está ahí, dispuesto a resurgir, todas las formas arcaicas, anacrónicas, intactas e intemporales, como los virus en lo irás hondo de un cuerpo. La historia se ha desprendido del tiempo cíclico para caer en el orden de lo reciclable»¹.

El desmoronamiento de los regímenes del Este, el fin de la utopía comunista, el abandono de las formas modernas de pensamiento realizan un efectivo «borrado del siglo xx», un borrado poco escrupuloso que deja en la pizarra sus fragmentos más tribales e inconexos. Una estrategia de disolución que ha querido venderse como triunfo de la democracia universal, pero donde la libertad es una mera ilusión publicitaria. No hay una victoria del estandarte occidental de los derechos humanos, sólo su triunfo viral y epidémico, ficticio, los regímenes comunistas simplemente se han precipitado abismándose en su propio vacío, y es este vacío el que contaminan a las llamadas sociedades libres, que, privadas de su otro, se ven ya claramente reducidas a su simulación.

Baudrillard ha ampliado el discurso metafórico de la postmodernidad de modo que dé cuenta no sólo del narcisismo nihilista y seducido de los ochenta, sino de la zambullida atroz bélica e integrista, de la anomia social con que sorteamos la última década del siglo. Hábilmente ha sabido dar la vuelta a toda esa patología del fin que otros y él mismo habían proclamado. «De este modo, cuando se habla del "fin de la historia", del "fin de lo político", del "fin de lo social", del "fin de las ideologías", nada de esto es verdad. Lo peor precisamente estriba en que ya nada tendrá fin, y que todo continuará desarrollándose de forma cansina, fastidiosa, recurrente, en la histeresía de todo lo que, como las uñas y los cabellos, sigue creciendo después de la muerte. Porque, en el fondo, todo eso ya está muerto, y en

¹ Ibidem, p. 47.

vez de tener una resolución feliz o trágica, un destino, no tendremos más que un fin contrariado, un fin homeopático, que se va destilando en todas las metástasis del rechazo de la muerte»".

Pero esta visión que nos atrae como la imagen de la Gorgona nos apresa en la inacción, sucumbiendo en el gesto fascinado de la desmesura, cuando la Teoría ya sólo ejerce su función estética. Es el resto de preservar la ilusión radical tras la cancelación de las ilusiones de los fines y del fin.

Otros autores, sin embargo, intentan buscar atajos a esta *sin salida*, pensar la incertidumbre, cumplir las requisitorias del siglo avanzando horizontes practicables.

Para Edgar Morin, conocer o pensar no consiste en construir sistemas sobre bases ciertas, sino en dialogar con la incerteza. En su libro *Pour sortir du vingtième siècle'*, el autor caracterizaba nuestra situación en el fin de siglo como nebulosa, citando a Ortega y Gasset: «No sabemos lo que nos pasa, y eso es lo que pasa». La política se mueve entre lo incierto, lo probable, la estrategia, pero la pobreza del pensamiento y la riqueza en ilusiones políticas precipitan la tragedia, por eso es importante que la política no se equivoque, y repose sobre una «ecología de la acción» y una «ecología de las ideas». Según la primera, «Toute action entre de façon aléatoire dans un jeu multiple et complexe d'interrétroactions dont l'acteur n'a pas le contrôle, et souvent, pas le moindre supçon»"; según la segunda, «des systèmes d'idées sont dotés d'une certaine autonomie viante, bien qu'ils soient produits par nos esprits et par notre culture. Une fois que leur autonomie (relative) émerge, nos esprits et notre culture en deviennent les écosystèmes qui les nourrissent de substances cérébrales et culturelles»⁴.

Es a partir de esta complejidad e incertidumbre desde la que debe pensarse lo social. Morin introduce el acontecimiento, el desorden, la bifurcación en la historia social y humana, aplicando a ésta los conceptos científicos de Monod, Atlan, Von Neumann, Prigogine... Desde este punto de vista, el modelo científico de la incertidumbre —desde Einstein, Heisenberg...—, el fractal y el de las catástrofes —Mandelbrot o Thom— pueden ofrecernos no sólo las metáforas para caracterizar el fin de siglo (Baudrillard), sino un verdadero paradigma para pensar lo social.

Op. cit., p. 174.

¹ Nathan, Paris, 1981.

Op. cit., p. 154.

Op. cit., p. 155.

En su libro *Terre-Patrie 'S*, esta exploración de la incertidumbre desemboca en una llamada a la religión, no a las religiones tradicionales ni al aspecto religioso que han tenido buena parte de las manifestaciones totalitarias del siglo, sino en el sentido de *religare*, de un pensamiento de la complejidad que religa las cosas separadas y compartimentadas, y que desarrolle en el terreno social una ética de la solidaridad, que es ella misma una ética que religa, pues aquí más que en otros campos, los problemas de la ética son los problemas de la incertidumbre.

Para Alain Tou aire la salida de la crisis de la Modernidad está en una vuelta a la razón y al sujeto. Esta vuelta debería evitar los peligros en que ha incurrido la modernidad. Debería revisarse el abandono de las posturas autocríticas de los intelectuales con respecto a la razón que ha reducido su espacio de influencia y los ha situado en posturas antimodernas. La defensa del sujeto y la afirmación activa de su libertad habrían de reorientarse a la reconstrucción del tejido social que agoniza entre una mera versión empresarial de la política y una cultura individualista de lo privado. Tal situación genera, por falta de discurso y de integración, una cada vez mayor reclusión de capas de la población o países en el diferencialismo particularista ya sea mediante el comunitarismo marginal o el integrismo étnico. La modernidad, abanderando un universalismo exclusivista, ha marginado a las minorías, obligándolas a renunciar a su memoria como único medio de integración/disolución. Cuando el principio de racionalización y los grandes relatos flaquean frente a la mera lógica del mercado, los actores sociales sólo pueden recurrir a las referencias culturales, comunitarias o individuales; la idea de modernidad se descompone y con ella las relaciones sociales, separándose la vida pública y la privada. Reaparece de forma fragmentada lo que ha sido uno de los peligros de la modernidad: la tentación del totalitarismo, ya sea fascismo, comunismo o populismo. En todos ellos la defensa de una supuesta libertad real, del interés económico o nacional, ha suspendido las libertades de los sujetos desarticulando el espacio social. Es hora de encontrar un camino entre el universalismo arrogante y los particularismos agresivos. «La democracia es, ante todo, el régimen político que permite a los actores sociales formarse y obrar libremente. Sus principios constitutivos son los que ordenan la existencia de los actores sociales mismos. Sólo hay actores sociales si se combinan la conciencia interiorizada de derechos personales y colectivos, el reconoci-

miento de la pluralidad de intereses e ideas, en particular conflictos entre dominantes y dominados, y por último, la responsabilidad de cada uno respecto a orientaciones culturales comunes. Lo cual se traduce, en el orden de las instituciones políticas, en tres principios: *el reconocimiento de los derechos fundamentales*, que el poder debe respetar, la *representatividad* social de los dirigentes y su política; la conciencia de *ciudadanía*, de pertenencia a una colectividad fundada en el derecho» Las dos caras opuestas y complementarias de la modernidad son la racionalización y la subjetivación afirmadas como un campo dinámico de conflictos, de mediaciones, de negociaciones. La democracia nace y se consolida en una sociedad abierta donde los actores sociales pueden realizarse frenando las estrategias de control social en una apuesta por la racionalización, el progreso, la integración, la memoria y la libertad.

II

Poco importa si todas las anteriores reflexiones, que dibujan el más reciente mosaico del pensamiento francés, pueden articularse bajo el calificativo del postmodernismo o su rechazo. Una común conciencia de crisis del pensamiento y los valores que han prevalecido a lo largo de la centuria se presiente como reto del fin del siglo.

El rapto de Europa ha sido celebrado con los fuegos de artificio que conmemoraban el bicentenario de la Revolución francesa, el estandarte del universalismo estalla en las mil fluorescencias fugaces de la aldea mediática. La diferencia, lejos de ser el lujo de nuestra tolerancia occidental, anega de tribalidad nuestros territorios. El muro de Berlín, que mantenía en su cerrazón nuestra geografía lógica, se ha saldado como *souvenir* comercializado. Los intelectuales cumplieron su haraquiri entre equivocadas complicidades. El estupor y la incertidumbre instalan el rostro del Otro en nuestro jardín; nos prometíamos la banalidad y sólo hemos descubierto al bárbaro también bajo nuestra piel.

El siglo XXI será un reto, racional al fin, esperemos que no demasiado fuerte para una civilización cansada y un fundamentalismo que no se reconoce en ella.

CAPITULO 3

FILOSOFÍAS DE LA DIFERENCIA

Ciertamente el pensamiento de la diferencia, en principio ejemplificado en la tematización de Lo Mismo y lo Otro, constituye un eje tradicional de reflexión filosófica desde que Platón, introduciendo lo *héteron*, intentara salvar las aporías parmenídeas entre el ser y el no-ser. Más recientemente, el pensamiento francés pareció reencontrar en dichos conceptos las matrices básicas de la cultura occidental. De las lecturas hegelianas de Kojève al existencialismo, la fenomenología, el postestructuralismo, la filosofía de la diferencia o el nuevo feminismo, todos parecen ser deudores de este enfoque. Unido a él surge propiamente la determinación contemporánea de la noción de la «diferencia», cuya historia en el pensamiento contemporáneo incluye necesariamente las aportaciones de Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Klossowski, Deleuze, Derrida o Lyotard¹. Podemos pues entender por «filosofías de la diferencia» en un sentido estricto las que, arrancando preferentemente de una relectura de Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger, desarrollan los autores arriba mencionados, y los incluidos genéricamente en el llamado «postestructuralismo» (en este sentido, también Bataille, Blanchot, Foucault, Kristeva...) y *el pensiero débole* (Vattimo, Rovatti...). Teniendo en cuenta que no hablamos de una corriente compacta y homogénea, sino de una cercanía de temas y referencias, desarrolladas de forma personal por autores a veces enfrentados. En un sentido más amplio podemos incluir movimientos y tendencias que directa o indirectamente han sido influidos por dichas teorías: movimientos contraculturales y alternativos, antipsiquiatría, feminismo de la diferencia, deconstruccionismo, postmodernismo...

A partir de los años ochenta esta catalogación binaria Mismo/Otro empieza a perder prestancia gnoseológica, siendo sustituida por la tópica

¹ Véanse, por ejemplo, Kierkegaard, *h1 vino ventas*; Heidegger, *Identitat und Differenz*; Klossowski, *Un si fineste désir*; Deleuze, *Différence et répétition*; Derrida, *L'écriture et la différence*; Lyotard, *Le différend*.

¹⁰ Touraine, *op. cit.*, p. 416.

de la simulación, al mismo tiempo que la correspondiente separación post-Mayo entre Ley-Orden/margen-diferencia es reemplazada por la afloración del neocontractualismo (Teoría de la democracia, Rawls, Bobbio, Dahl, Duverger...). Conceptos como izquierda/ derecha, revolución/reacción, capitalismo/comunismo, libertad/represión... atenúan sus límites y referentes en un flujo de cercanías y similitudes. Quizás el último significado fuerte de lo Mismo lo constituya la identidad nacional, Occidente frente a lo foráneo, lo radicalmente otro.

Deleuze ha definido magistralmente la situación gnoseológica del momento, señalando este deslizamiento hacia la simulación: «El primado de la identidad, comoquiera que ésta se conciba, define el mundo de la representación. Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, a la vez que de la pérdida de identidades, y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el mundo de los simulacros. El nombre no sobrevive a Dios, la identidad del sujeto no sobrevive a la sustancia. Las identidades todas están simuladas, son fruto de un "efecto" óptico, de una interacción más profunda que es la diferencia y la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, y la relación de lo diferente con lo diferente, independientemente de las formas de representación que los conducen a lo mismo y los hacen pasar por lo negativo» .

Así pues, en el pensamiento de la diferencia podemos encontrar este concepto analogado a tres grandes acepciones, que, sin embargo, lejos de ser excluyentes, acaban por superponerse: la diferencia como lo radicalmente Otro, la diferencia como Multiplicidad, y la diferencia como Ficción.

Y ello analizado de forma relevante en dos ámbitos: la epistemología, el pensamiento de lo diferente frente al reino lógico de lo Mismo, clave de la metafísica tradicional, en un intento de captación del devenir y la dialéctica; y la sociología, donde lo diferente entra dentro de las estrategias de dominio, de la exclusión/integración y como zona heterodesignada, definida por parte del grupo hegemónico (detentados del poder/saber) que, al definirse como uno, autónomo e idéntico, ha de separar de su seno todo lo diferente.

Ambas perspectivas se funden al alimentar las filosofías de la diferencia buena parte del sustrato temático de lo que ha venido a denomi-

G. Deleuze, *Difference et répétition*, PUF, París, 1968 (trad. cast. de Alberto Cardin, Júcar, Madrid, 1988, p. 32).

narse «Pensamiento Postmoderno», y cuya postulación arranca, como ya se ha dicho, de una crítica al Modelo Ilustrado como paradigma de la Modernidad, paradigma que enraíza sus fundamentos en valores como autonomía del sujeto, igualdad, emancipación, etc., y que tiene su base en conceptos tales como Sujeto, Razón, Historia, Realidad..., puestos en cuestión desde las filosofías de la diferencia y el pensamiento postmoderno.

I. LO MISMO Y LO OTRO, DE LA GNOSEOLOGÍA A LA DOMINACION

Lo Otro rara vez se plantea como lo negativo irreductible, sino que, desde Platón, apunta hacia un concepto relacional. Algo es algo porque no es otro aunque para ser lo mismo (A A) deba ser otro . Toda cosa es idéntica a sí misma tan sólo porque es *otra* que las demás cosas. Lo Otro, como negatividad radical, es inhabitable; de ahí su sustitución por la diferencia como forma dinámica y relacional de pensar lo Otro en lo Mismo, de escapar a lo que Gómez Pin denominó «escolástica de la carencia». El postestructuralismo tematizó Lo Otro en sus dos aspectos: lógico o platónico (los márgenes de la representación, lo irracional), y en su vertiente social hegeliana como heterodesignación de grupos.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault definía la historia del saber como la historia de Lo Mismo, la identidad, el orden, frente a Lo Otro, a la vez interno y extraño que debe conjurar: la locura, la enfermedad, lo irracional. Se trata pues, en la cultura occidental, de una opción, de una voluntad de verdad, que pone en marcha toda una serie de procedimientos de exclusión y separación.

Con respecto a la producción de discurso, en *L'Ordre du discours* Foucault partía de la tesis de que éste en toda sociedad es seleccionado, organizado, controlado... a fin de conjurar el peligro de lo azaroso, y así especificaba tres procedimientos generales de exclusión: *lo prohibido*, aquello de lo que no se puede hablar; *la oposición, razón y locura*, que conectaba con el mecanismo de *partage* ya estudiado en el Gran Encierro de *L'histoire de la folie*; y *la oposición de verdadero y falso*, como plasmación de la voluntad de verdad en el saber. Estos tres procedimientos se sumaban con otros tres internos al discurso: el comentario, el autor y la disciplina, que buscaban reforzar el juego de la identidad.

Los mecanismos gnoseológicos de exclusión coexisten paralelamente con ejercicios reales de la separación y control social. En *Surveiller et*

punir, Foucault nos muestra dos modelos de tecnología política: *el modelo de la lepra*, ejemplificado en las estrategias de tratamiento de esta enfermedad, marcando a los afectados, separándolos masivamente, procediendo al rechazo, el exilio, el encierro, con todos unos rituales de exclusión cuya meta política consiste en preservar la comunidad sana y purificada. Y *el modelo de la peste*, cuya estrategia de tratamiento es más capilar, disciplinaria, basada en separaciones múltiples e individuales, de vigilancia rigurosa y normalizada. Así pues, la tecnología política, de acuerdo con el esquema Mismo/Otro, ordenaría una identificación del Ambito de lo racional, de lo normal, de lo sano, bien separando y encerrando a Lo Otro, bien estableciendo mecanismos suficientes de control sobre él, sin apartarlo de la sociedad pero sometiendo disciplinariamente a todo el cuerpo social.

La lógica de la censura comporta un proceso contundente: afirmar que algo no está permitido, impedir que ese algo acceda a la palabra, negarle toda existencia. La identificación con Lo Otro y los mecanismos simbólicos o reales del «encierro» y del «control» nos ofrecen modelos para pensar el saber y el poder en torno a grupos marginados.

No obstante, Lo Mismo y Lo Otro no representan grupos ontológicos diferentes, con sistemas de valores irreductibles y estancos, sino que se vertebran en torno a un mismo eje axiomático; lo diferente se define como defectivo por parte de los que, teniendo el poder de la palabra, se reconocen como iguales y sujetos del pacto, diseñando para los otros toda una red de exclusión e insignificancia. Sin embargo, esta hegemonía lo es de dominio y no responde a ninguna principialidad ontológica, lo cual nos remite a una de las falacias y paradojas de la heterodesignación. Lo Mismo y Lo Otro de alguna manera serían simultáneos en su originarse. Lo Mismo constituye un esfuerzo constante «sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro» de Lo Otro, presto a desmoronar y hacer saltar los estrechos márgenes de la identidad. De la misma manera todo grupo que se define Uno frente a Lo Otro, obtiene una especie de hegemonía hueca. Se define por aquello que no es él: ni bárbaro, ni irracional, ni indígena, ni delincuente, ni enfermo, ni mujer..., luego su poder autónomico designativo conlleva una dependencia semántica. Los márgenes, lo excluido, lo objetual será estudiado, analizado, vigilado, sobrecualificado, sobredeterminado; mientras que el ámbito del sujeto quedará como vacía mónada igual a sí misma. Hasta que, como contemplamos en el caso de la sociedad

disciplinaria, los esquemas de vigilancia de los otros aporten el modelo de identidad de Lo Mismo, exporten y llenen de contenidos a las propias ciencias humanas que van a decir qué y cómo es el individuo normal, poseedor del Logos y del orden. Lo Otro, pues, en su heterodesignación ofrece la matriz semántica que en su inversión o aplicación dota de contenidos a lo Uno.

II. CIRCULARIDAD DE LOS VALORES!

Existe una constante circulación entre los valores de ambos grupos; la cotización de dichos valores no estriba en ellos mismos, sino en quién los detenta.

1. En primer lugar, los valores atribuidos por el grupo hegemónico (detentador del poder/saber) al grupo heterodesignado (supeditado al primero y definido por éste) son defectivos, radicalmente diferentes o de rango inferior; se define al «otro» por aquello de lo que carece frente al estereotipo dominante. En caso de que esta defectividad no sea *a priori* manifiesta, lo es a la postre, pues lo que define al grupo hegemónico pasa a ser valorado, mientras que lo que pertenece al grupo heterodesignado se devalúa, configurando una *reordenación estratégica de los significantes*. (Así, por ejemplo, en el mercado laboral las profesiones ocupadas mayoritariamente por mujeres pierden prestigio para los varones.)

2. En caso de agotamiento de los significantes del grupo detentador del poder, éste procederá a una *asunción hegemónica de los valores del grupo heterodesignado*, desposeyendo de ellos al grupo al que con su caracterización había pretendido definir (pensemos por citar algunos casos en la reconversión de significantes como Irracional, Vida... por parte del Romanticismo, los valores del buen salvaje en la autocrítica del imperialismo cultural de Occidente o las falacias de la feminización del fin de siglo...).

3. Ello suele representar un *zanjamiento simbólico de la reivindicación*. Se confunde la asunción de determinados valores del grupo heterodesignado con la efectiva emancipación de sus individuos, cuando lo que generalmente ha ocurrido es un mantenimiento de la situación discriminatoria y una vampirización de valores que, mejor o peor, habían definido al grupo. Se realiza, pues, una atenuación de los rasgos distintivos del grupo discriminado, lo que dificulta su conciencia colectiva, y una *sustitución de la diferencia por la desigualdad proporcional*: lo que era defi-

nitario de la diferencia pasa a ser patrimonio de todos, el grupo heterodesignado participa de la igualdad de una manera «proporcional»; esto es, con menor rango, posee esas cualidades de forma imperfecta. Todo lo cual nos lleva de nuevo a la posición de partida.

Recordemos, por ejemplo, la ética y política aristotélicas, dirigidas al ciudadano de la *polis*, adulto y varón, la superioridad explícita frente al extranjero, al niño, a la mujer y al esclavo, ha sido paulatinamente sustituida a lo largo de la historia por propuestas universalistas: ciudadano igual a cosmopolita, Declaración de los Derechos Humanos... La primigenia defectividad de los grupos excluidos ha sido aparentemente atenuada, zanjando simbólicamente sus reivindicaciones sin lograr una emancipación igualitaria real de sus individuos, incorporando incluso algunos de sus rasgos distintivos. Así: el *pare/ familias* reformula la continencia obligatoria del esclavo convirtiéndola en moral de elección estoica; el mestizaje o el obrerismo se convierten durante décadas en modelos éticos y estéticos; lo femenino se transforma en metáfora de la racionalidad post-moderna...

La ironía de esta circularidad es doble: por un lado, el grupo marcado por la diferencia rara vez puede asumir como propios valores que le son impuestos desde fuera para su sometimiento o reclusión; por otro lado, esta estrategia de sometimiento que dirige la producción de discursos sobre la diferencia hace que su cantidad sea susceptiblemente mayor que los dirigidos a desentrañar la identidad del grupo dominante, lo que genera saberes estructurados (ciencias humanas, reglamentaciones penitenciarias, sistemas morales, determinación de lo patológico...) que acaban por configurar matrices para definir también al grupo hegemónico.

Realmente esta visión según la cual no sólo Lo Mismo define a Lo Otro, sino que la necesaria correlación con Lo Otro determina el estatuto de Lo Mismo, se halla presente ya en Hegel. El ente inmediato e indiferenciado que busca constituirse como *algo* encuentra su límite en el *otro*, sabe de sí al negar al otro, es otro para el otro (*Anderssein, Sein für anderes*); para salir de esta negatividad, para no agotarse en ser mera carencia de otro, busca excluir de sí toda referencia al otro, niega la negación y se afirma como ser-en-sí (*Ansichsein*). Pero con ello arrastrará la condena de llevar al otro contenido en él; el ser-en-sí de algo es negación de la negación y no afirmación inmediata'.

G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. cast. por Rodolfo Mondolfo, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, pp. 107 ss.

Luego, forzando la deducción, cabe afirmar, ante la supuesta preeminencia de Lo Mismo y la Igualdad frente a Lo Otro y la Diferencia, que, contrariamente, existe una especie de principalidad ontológica de Lo Otro sobre Lo Mismo, una dependencia semántica, que en vano tratará de olvidar, y que pondrá en marcha toda una dinámica de poder y sometimiento, en el discurso del Amo sobre el esclavo, en la dialéctica del reconocimiento⁵.

III. LA DIFERENCIA COMO UTOPIA

El lugar genésico de Lo Otro, de la diferencia, dependerá de la valoración que le demos. La filosofía francesa, principalmente de los años sesenta y setenta, abrigó esperanzas revolucionarias para este no-lugar del margen y lo heterogéneo, corriente que conectaba también con la contracultura y antipsiquiatría norteamericanas, y que de alguna manera bebía en las fuentes de Heidegger y las relecturas nietzscheanas.

Para Lacan, el concepto de Lo Otro está relacionado con el paso de lo Imaginario, período pre-edípico de fusión con la madre y la formación del lenguaje, del sujeto, que da lugar al Orden Simbólico.

La deconstrucción derrideana implica también situarse en el límite de Lo Mismo que preside la lógica occidental, para abrir caminos en Lo Otro. «Trabajar en el interior de los filosofemas recibidos mostrando la genealogía de sus conceptos, su doble cara, aquello que no dicen porque reprimen, verlos desde su Otro inenunciable, modificar su campo interior, transformarlos desencajando/desplazando su sentido, volviéndolos contra sus presupuestos al reinscribirlos en otras cadenas, etc., ésa es la tarea ardua que pueda provocar su propia transgresión y producir nuevas configuraciones»⁶. Esta crítica al Logocentrismo occidental inscribe su apertura hacia Lo Otro a partir de la tematización de la *diferencia*, entendida desde Saussure como génesis del sentido por el desplazamiento formal y sincrónico de los signos, y desde Heidegger como origen del *Ereignis* (donación de sentido), asentado en la diferencia óntico-ontológica. Reelaborando este material Derrida propone el término *différance*,

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, B. Selbstbewusstsein, IV, A, Suhrkamp, Frankfurt, 1973, p. 137 (trad. cast. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, pp. 113 ss.).

A. Bolívar Botia, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, Cincel, Madrid, 1985, p. 189.

para significar aquello que no es idéntico, que es otro, y que implica por tanto en una interpretación saussureana un *espacement* espaciamiento: producción de intervalos, que señala lo otro (fuera de lo mismo, diferente); pero también una *temporisation*, un aplazamiento en la interacción presencia/ausencia, en la que el significado no es nunca presente, sino que está construido mediante un proceso potencialmente interminable de alusión a significantes ausentes. No existe, pues, un significado único, originario o fundamentante, ninguna verdad única, sino un texto plural, una *dissemination* generadora de diferencias y significados. Deconstruir el Logocentrismo es acabar con el privilegio de la *foné* (el habla), de la conciencia, para proponer una nueva ciencia de la *graphé* (escritura) real originadora de los significados, que marca la clausura del tiempo de la metafísica.

Una opción fuerte por la diferencia como lo radicalmente otro nos aboca a la deriva irracionalista, nihilista, posición paradójica del discurso teórico... La Lógica de Lo Mismo parece inexorable, condenando al silencio o la ininteligibilidad a aquellos que pretenden situarse fuera; una intelección radical de los conceptos Mismo/Otro como absolutamente contrarios nos sitúa en una posición preplatónica, que, como creo haber apuntado, la filosofía posterior ha pretendido soslayar tematizando las interconexiones y abriendo atajos a la diferencia, caracterizándola más bien como multiplicidad originaria, a partir de la cual se intenta construir el reino seguro de lo mismo (Derrida, Deleuze), ocultando tras esta voluntad de verdad una definitiva voluntad de poder (Nietzsche, Foucault). La noción de «diferencia» establece un camino entre ese dualismo tópico del pensamiento occidental (Mismo/Otro), ayudándonos a tematizar sus interconexiones. Sin embargo, no estamos ante una cuestión perenne: a partir de los ochenta dicha oposición binaria parece ser sustituida por el modelo de la simulación (Lyotard, Baudrillard, Vattimo). Si en el origen no se halla Lo Mismo, la identidad y la definición, sino la multiplicidad, toda la postulación de significantes que ordenan la Verdad, el Saber y la legitimación social del poder y del pacto no son sino simulacros intencionados cuya fundamentación no puede hacernos ir más allá de *un pensiero debole*.

Sin embargo, la reivindicación de la diferencia, la multiplicidad, la fragmentación, el simulacro..., universo conceptual que ha acabado subsumiéndose genéricamente bajo el epígrafe «postmoderno», no deja de resultar sospechoso (igualmente de irracionalismo, nihilismo, autorreferencialidad...) para los defensores a ultranza de la Modernidad.

Hemos, pues, contemplado el lugar de Lo Otro desde su vertiente gnoseológica general, analizando sus implicaciones en la conceptualización de la cultura occidental desde la matriz binaria Razón/irracionalismo y la tematización de la diferencia; hemos perfilado alguna de las paradojas de la heterodesignación, y rastreado sus prolongaciones en las estrategias de poder de reclusión y control.

Hemos constatado la fuerte cotización de Lo Otro en ciertas tendencias del pensamiento contemporáneo, que podemos englobar bajo el término genérico de «filosofías (k la diferencia)», cuyas raíces filosóficas estrictas hemos señalado al principio de este trabajo.

Con la crisis de la Reazón, los valores de Lo otro, atribuidos sin mucha pormenorización a la locura, lo femenino, lo extranjero o la animalidad, empiezan a ser requeridos por los sujetos hegemónicos de discurso (es necesario afinar en la consideración de las estrategias de sometimiento que los cambios gnoseológicos propician); en este sentido vemos que Lo Otro se enmarca dentro de un universo connotacional que incluye relaciones cambiantes con nociones como Irracional, Naturaleza, Sexualidad, Femenino, Extranjero... En este sucesivo abandono y ocupación genérica de significantes observamos una vez más ejemplos del mecanismo de *asunción hegemónica de los valores del grupo heterodesignado*. Lo Otro, la Sexualidad, la Naturaleza, lo Irracional... serán objeto de redistribución, desposeyendo de ellos al grupo al que con su caracterización habían pretendido definir. El mecanismo suele tener unas estrategias repetidas: desposesión, negación de su origen o generalización falsaria.

(Estoy tratando, por supuesto, las formas perversas y engañosas de asumir la diferencia; en otro sentido se encontraría la progresiva incorporación de los valores que dichos conceptos y categorías designan, en un aumento de la calidad y amplitud de la racionalidad social colectiva, que, si bien nunca se realiza en el nivel deseable, sí que va acrecentándose en alguna medida con las sucesivas reordenaciones simbólicas y políticas.)

Todo ello dibuja la problematicidad del lugar gnoseológico de la diferencia. En el terreno de la praxis, la reivindicación de la diferencia alienta por un lado posturas radicales, que definen su espacio como lugar de resistencia (minorías étnicas, sexuales, grupos marginales o marginados) o supuestas zonas incontaminadas que resguardan una esencia propia e irreductible (identidad nacional, identidad sexual, mitos como el buen salvaje, el rebelde...); pero también sirve, dentro de concepciones políticas más *light*, como escudo garante de la multiplicidad, del narcisismo, de la libertad de lo privado (Lipovsky, por ejemplo).

IV MODERNIDAD/POSTMODERNIDAD

Aun cuando las filosofías de la diferencia no se sitúan generalmente en la defensa de Lo Otro radical entendido como irracionalismo, sino que intentan más bien mostrar el relativismo de los pilares básicos del saber occidental, no dejan de ser acusados de nihilismo por aquellos que no comparten sus presupuestos. Así, para Habermas, uno de los más circunspectos defensores de la Modernidad, un mismo pecado de mistificación une a pensadores como Nietzsche, Heidegger, Bataille, Adorno, Horkheimer, Derrida y Foucault: «Hay muchas analogías entre la dialéctica negativa y el procedimiento de la deconstrucción, por un lado, y entre la crítica de la razón instrumental y el análisis de las formaciones discursivas y del poder, por el otro. El elemento lúdico-subversivo de una crítica de la razón consciente de su autorreferencia paradójica y el agotamiento de una potencialidad experimental que se abrió primeramente con la vanguardia estética, ambas cosas fundamentan un gesto nietzscheano del pensamiento y de la representación que explica el parentesco espiritual entre Adorno y Derrida por un lado y Adorno y Foucault por otro [...]»⁷.

Autorreferencialidad, criptonormativismo, presentismo, nihilismo, misticismo poético..., insuficiencias todas ellas que condenan, según Habermas, a los autores por él criticados a una posición teórica insostenible pues «yuxtaponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, ya sea la fuerza de la voluntad o la soberanía, el ser o la fuerza dionisiaca de lo poético», y, lo que es peor, les aboca a una posición políticamente conservadora.

Sin embargo, para el *pensiero debole* tanto Nietzsche y Heidegger, como la Escuela de Francfort o el postestructuralismo, únicamente manifiestan, al decir de Vattimo, «una tendencia disolvente que el esquema dialéctico ya no consigue controlar»; para este autor, «los conceptos rectores de la metafísica la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto centrado en sí mismo y eventualmente capaz de hacerse con ese sentido se muestran ahora como instrumentos de aleccionamiento y de consolación, ya no necesarios en el marco de las capacidades que la técnica hoy nos proporciona». Así pues, «el pensamiento de la diferencia puede concebirse como el heredero que lleva hasta sus últimas consecuencias las exigencias disolventes de la dialéctica»,

J. Habermas, *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, p. 190.

J. Habermas, «La modernidad un proyecto incompleto», en *op. cit.*, p. 35.

proponiendo una «ontología débil» en la que «lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica» y «las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo dentro de un determinado horizonte», generándose, en todo caso, una «ética de bienes, antes que de imperativos»⁹.

Como Lyotard anunciara en *La Condition postmoderne (1979)*, la crisis de la filosofía metafísica supone el descrédito «del dispositivo metanarrativo de legitimación», de esos *Grandy Récits* que fundamentaron la Modernidad sobre el Proyecto, la Inmanipulación y la Idea Unitaria. Frente a ello la Postmodernidad se abre como el reino de la fragmentariedad, el bricolaje, el *kitsch*, los *petits récits*, las micrologías... Un modelo social que preconiza la «transparencia comunicativa» y acaba viendo al Estado como un «factor de opacidad», constando la crisis del *Welfare State* y el camino hacia el «Estado mínimo».

No obstante, ni de las críticas de Habermas ni de la postura personal de Lyotard podemos deducir una clara catalogación política de las filosofías de la diferencia; éstas han estado en la base de las posturas izquierdistas que motivaron las revueltas de Mayo del 68, los movimientos estudiantiles de los sesenta y las posiciones más críticas en los ochenta en Estados Unidos (minorías étnicas, culturales, sexuales), propuestas cercanas al Partido Radical italiano, sufriendo proximidades tanto maoístas como las denuncias al Gulag marxista de *les nouveaux philosophes* o siendo asumidas por las corrientes del nuevo liberalismo. Y, si bien las filosofías de la diferencia han solido mostrar sus desavenencias con el marxismo clásico y el modelo socialdemócrata, no debemos olvidar que el pensamiento neoilustrado, criticado por dichas filosofías, alimenta hoy tanto planteamientos socialdemócratas cuanto neoliberales.

V LAS FILOSOFÍAS DE LA DIFERENCIA Y LA CRÍTICA AL MODELO ILUSTRADO

Un conjunto tan amplio de autores y tendencias como las que venimos incluyendo en el epígrafe «filosofías de la diferencia» no presenta, ciertamente, un patrón homogéneo en su relación con el modelo ilustrado. Recordemos, por ejemplo, el caso de Foucault, que, siendo paradigmático en su rechazo a la noción moderna de sujeto y a la retórica de los derechos

⁹ G. Vattimo, «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en *El pensamiento* Cátedra, Madrid, 1988.

humanos, se reclama, sin embargo, heredero de la Ilustración, entendiéndola como una «ontología del presente y de nosotros mismos».

No es momento para desarrollar, ni siquiera de manera superficial, qué se entiende por modelo ilustrado y las críticas específicas de cada uno de los autores mencionados; sin embargo, espero que la noción se vaya perfilando, en sus diversas facetas, a través de los capítulos de este libro. Partiendo, pues, de este conocimiento previo, pretendo señalar una serie de nociones ilustradas que, de forma general, aunque las matizaciones personales serían importantísimas, un pensamiento de la diferencia no puede aceptar.

Intentando rehuir la responsabilidad de tamaña esquematización, citaré los puntos con los que resume Jane Flax el escepticismo de los filósofos postmodernos ante ciertos postulados derivados de la Ilustración:

1. La existencia de un Sujeto, estable y coherente.
2. La posibilidad de la Razón y la Filosofía de proveernos de una objetiva, fiable y universal fundamentación del conocimiento.
3. La confianza en que el recto uso de la razón nos conduce a la Verdad.
4. El talante Transcendental y Universal de la Razón, independiente de su carácter «situado» y contingente.
5. La conexión: Razón, Autonomía y Libertad.
6. La confianza progresiva en que los conflictos entre Verdad, Conocimiento y Poder son superables.
7. La Ciencia como paradigma del conocimiento verdadero.
8. Transparencia del lenguaje. Correspondencia entre palabras y cosas i".

Indudablemente tampoco los defensores de la Modernidad van a reiterar tales ideas como surgieran en el siglo xviii. Lo que Habermas denomina el «pensamiento postmetafísico», en el que nos hallamos, comporta serias distancias:

Una razón procedimental, experimental y formal frente al pensamiento totalizante (*Grands Récits* en Lyotard).

— Carácter situado de la razón (histórica y hermenéuticamente) lo que implica una *destranscendentalización*.

J. Flax, «Postmodernism and Gender Relations», en Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/postmodernism*, Routledge, Nueva York/Londres, 1990, pp. 41-42.

— Giro lingüístico: cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.

— Inversión del primado clásico de la teoría sobre la práctica " .

Es, pues, desde estas últimas constataciones desde las que los filósofos defensores de la Modernidad pueden volverse hacia el modelo ilustrado, en un intento de reapropiación y adaptación de algunos de sus ideales que se consideran necesarios para mantener el reto emancipador en el presente.

Las filosofías de la diferencia realizan, evidentemente, una crítica más radical a los presupuestos que fundamentaban el modelo ilustrado: Sujeto, Razón, Historia, Realidad, Verdad y una Teoría del Poder basada en el pacto y la soberanía. Ello pone en tela de juicio la fundamentación de conceptos como sujetos libres e iguales, principio de representación, soberanía popular, voluntad general, derechos universales... El hombre, en palabras de Foucault, es una invención reciente, producida al mismo tiempo que el desarrollo de los sistemas disciplinarios, que las tecnologías políticas de la normalización. La verdad no es algo objetivo por descubrir, sino uno más de los efectos producidos por el entramado poder/saber. Ni la moral ni los derechos naturales serían sino configuraciones particulares dentro del positivismo de la historia, y esta última algo muy alejado de un proceso unitario y progresivo. Herederos de un lenguaje que nos preexiste nuestras certezas y nosotros mismos son y somos efecto de sus juegos y desplazamientos...

El problema con el que se encuentran las filosofías de la diferencia es que su deconstruccionismo puede conllevar cierto relativismo nihilista, que no parece molestar a autores como Baudrillard o Lipovetsky, y que otros como Deleuze y Foucault intentan combatir con posturas de crítica radical y de *resistencia*. Así, por ejemplo, François Ewald afirmaba, como hemos visto más atrás, que debemos pasar de «un orden del *contrato*, a un orden del *consenso*», que el Derecho debe abandonar la fundamentación universalizante, para utilizar lo universal como una más de las estrategias dentro de un positivismo crítico

" J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 38 ss.

* F. Ewald, «Droit: systèmes et stratégies», *Le débat*, n.º 41, Gallimard, París, septiembre-noviembre de 1986.

VI. DIFERENCIA Y ESTRATEGIAS DE PODER

Este abandono del marco universal del Derecho concentra las luchas de la diferencia en reivindicaciones concretas, denuncias específicas de tecnologías de poder: educación, sexualidad, relaciones cotidianas, sistema penitenciario, atentados ecológicos, discriminaciones raciales..., que van desde los movimientos cívicos a la resistencia y salvaguarda de lo individual.

Todo ello comportaría, más allá de la real asunción progresiva y democrática de las diferencias, un análisis pormenorizado de los mecanismos pragmáticos e ideológicos perversos de neutralización de las diferencias, algunas de cuyas líneas paso a esbozar.

VII. LA DIFERENCIA DENTRO DE LA IGUALDAD

Se trataría de salvaguardar las diferencias dentro del marco formal y jurídico de la igualdad. Para ello habría que denunciar el proceso ontologizador de la «igualdad» y la marca sospechosa que desde él ostenta la diferencia.

La igualdad como criterio formal establece la condición general de que todos pueden ser reconocidos como sujetos del pacto, como iguales, mecanismo por el cual podrán salvaguardar sus diferencias. La igualdad es, pues, el punto de partida formal, de ninguna manera la sustancialización a modo de esencia definitoria de los individuos o la meta a lograr. Tal sustancialización comporta un terrorismo cínico: la igualdad se convierte en igualitarismo, anulando el derecho a la diferencia, comportando una ética general para las masas, mientras que, dado que todo ordenamiento social genera jerarquía, aparece una doble moral de las elites, que, en virtud precisamente de su representación de la igualdad, adoptan para sí criterios diversos, competitivos, jerárquicos y hegemónicos.

VIII. FORMAS DE ASUMIR LA DIFERENCIA DESDE EL PODER

Entiendo por poder cualquier elite hegemónica cuyas decisiones incidan o pueden condicionar las conductas de otros. Su relación con la diferencia puede ostentar diversos mecanismos:

1. *Exclusión* (modelo de la lepra, según Foucault): comporta el encierro u ostracismo, ya fuere real o conceptual, expulsando fuera de la sociedad a aquello que no se desea, o generando divisiones masivas en el seno de ésta: razón/locura, sano/enfermo, normal/anormal, ciudadano/extranjero...

2. *Control* (modelo de la peste, según Foucault): no se separa al diferente de la sociedad, sino que se le somete a una libertad vigilada; para ello es necesaria una red de mecanismos de control tal que acaba también sometiendo disciplinariamente a todo el cuerpo social.

3. *Asunción diferencial*: la marca diferencial de los grupos deja de ser motivo de exclusión o estigma de vigilancia para pasar a convertirse en «distintivo» sujeto a diversos pactos compensatorios prácticos o teóricos, revaloración ficticia de alguna de sus características o valores, concesiones económicas o de cuota de poder dentro del gueto. En general, como hemos visto más atrás en la circularidad de los valores, se sustituye la diferencia por la desigualdad proporcional: el grupo heterodesignado o «diferente» participa de la igualdad de manera «proporcional», esto es, con menor rango; posee las cualidades, o el poder que legitima la igualdad, de forma imperfecta. Ello puede manifestarse de manera explícita en la legislación o *de facto*, en una igualdad formal pero donde los recursos y acceso al poder se reparten de hecho desigualmente.

4. *Reducción a la insignificancia*, por dos procedimientos: o bien la posibilidad de acceso al poder del grupo diferente, en tanto grupo, es insignificante, o bien la marca del grupo ha quedado diluida, reducida a la insignificancia, sin que por ello los individuos hayan alcanzado una igualdad de oportunidades.

Estas modalidades no representan fases evolutivas ni sucesivas, si bien cada una de ellas es característica de un tipo de sociedad: represiva (1), disciplinaria (2), democrática contemporánea (3 y 4), todas ellas pueden coexistir dependiendo del grupo al que se aplican, o darse involuciones; pensemos, por ejemplo, en extranjeros, enfermos de sida, asociaciones de mujeres, grupos étnicos o religiosos, reinserción social de la delincuencia...

IX. FORMAS DE VIVIR LA DIFERENCIA

Por otro lado, el lugar de la diferencia puede asumirse de muy diversas maneras:

- a) la aceptación como Lo Otro, el orgullo de la diferencia, la autoexclusión;
- b) cohesión del grupo por las señales de la diferencia, lucha reivindicativa belicosa o transaccional (pactando espacios de reconocimiento y poder), o

c) disolución de las señales de la diferencia, asimilación a grupos dominantes, inserción individual.

Todas estas matizaciones determinan una geopolítica de la diferencia dentro de la igualdad formal, cuya constante disposición estratégica y reconocimiento evalúa la distancia entre una efectiva igualdad (en la diferencia) o su mero aplastamiento. El respeto a las minorías en el contexto político marcaría la exigencia emancipatoria de una filosofía de la diferencia que en el terreno teórico ha rehuido cualquier fundamentación basada en la retórica de los derechos humanos o el contrato social.

Volvamos de nuevo a la legitimación teórica.

X. EMANCIPACIÓN Y TRANSMODERNIDAD

Nos encontramos pues con un pensamiento postmetafísico, que en su versión postmoderna prolifera en los significantes más caros a las filosofías de la diferencia: sujeto residual, estratégico, fragmentariedad; dialéctica negativa, denuncia del carácter instrumental de la razón, reivindicación de Lo Otro y el margen; caída del primado de la objetividad, giro lingüístico, simulacro, idealismo cultural; microfísica del poder frente a contractualismo...

La cuestión consiste en saber si todo este conjunto de supuestos nos condenan a la ineficacia política o pueden aportar datos para asumir «de una forma diferente» el reto de la emancipación. Entre el libertarismo y el liberalismo, que parecen asumir de forma más natural tales supuestos, e incorporando parte de ellos, yo propondría una síntesis de acercamiento al neocontractualismo, que consistiría en adecuar la tópica de la diferencia al mantenimiento de simulacros útiles dentro del consenso social, encaminados a resguardar y acrecentar logros emancipadores.

Ello implica, sobre la base de la diferencia, del fin de la metafísica y de la ontología fuerte que ha fundamentado el horizonte ilustrado, retomar los conceptos de Igualdad, Justicia, Voluntad General, Individuo... como ideales regulativos, ficciones útiles que encuentran su legitimidad en el pacto y posible consenso revisable y particularizado, de los agentes sociales.

La búsqueda de fundamentos, con el canto de cisne de la metafísica, nos ha enfrentado a una *paradoja ontológica*; más que al suelo firme del Ser, nos ha llevado a un excedente de sentido, a un idealismo cultural, a un vaciamiento de la realidad. La compulsividad de Lo Mismo, prolifera el

logos, de forma cancerígena, hiperreal, caminando de la multiplicidad a la ficción. Se trata de no volver atrás, intentando recuperar la correcta senda perdida, sino de asumir las enseñanzas de la diferencia. Acabar con la nostalgia del *Grund*, reconocer la crisis que nos llevó del ente *al, factuni* (fin de la metafísica, positivismo), y la que ahora nos conduce del *factum* al *factum* (Modernidad II Postmodernidad). Es en el reino de «lo fictivo», en la elección pactada de los simulacros útiles, donde un pragmatismo operativo puede reencontrar la densidad residual necesaria para el reconocimiento y la transformación social; nos situamos, pues, ante una utilización estratégica y foriñal de las nociones que configuraron la Modernidad. Punto de confluencia que retoma las enseñanzas de la diferencia, la constatación de la multiplicidad y la riqueza dialógica de la ficción.

Queda, pues, de la Modernidad sus retos emancipadores que transcienden el rupturismo postmodernista.

Si queremos, dentro de este contexto «diferente», salvaguardar el sujeto estratégico, su presencia y reconocimiento en el devenir histórico, el ejercicio racional y la transformación de la realidad, el prefijo que corresponde no es el «post» sino el «trans». Transformada permanencia de un horizonte, a través de las claves de la diferencia. Coyuntura que he bautizado como «transmoderna».

Tal es el espacio donde Igualdad y Diferencia han de reiterar hoy su combate secular, desde el rostro extranjero de Lo Otro completando el límite de Occidente, desde el guiño banal de nuestra Razón cansada, desde el estupor sangriento de una Europa rota entre la compulsión de la identidad y el odio a lo diferente.

CAPÍTULO 4

FEMENINO TRANSMODERNO

Hablar de feminismo y postmodernidad, al menos en España, es reducir una marca sospechosa: introducirse en el suelo resbaladizo del margen consuetudinario y la teoría prescindible. Una vez abandonado el reto de los discursos de vanguardia, ¿habría que recordar que en otros lugares ambos son epígrafes enteramente respetables?

Pensar hoy el feminismo es enfrentarlo a los embates de la postmodernidad, situarlo dentro de la imagen del mundo que nos pertenece, ya sea para asumir una denominación o para rebatirla. Sin embargo, todavía no son numerosos los trabajos que se ocupan de tal binomio; una desconfianza mutua y la prevención general nos dan la clave de este divorcio.

En primer lugar, habría que reflexionar sobre las características de la Modernidad, atender a sus retos pendientes y a sus gestos programáticos, para, a continuación, considerar hasta qué punto el discurso feminista se halla presente en ella. Rememorar su crisis, y el papel que lo femenino puede desempeñar en la hecatombe, valorar si la condición postmoderna puede ser un lugar habitable, lisonjero y fértil para las mujeres.

I. MODERNIDAD

La modernidad es, recordémoslo, para el dominio del pensamiento, el proyecto ilustrado, su programa de autonomía de la Razón, del sujeto como ciudadano de derecho, el diseño, pues, del espacio de la eticidad y de la libertad. Un horizonte político fundacional de la democracia representativa, cuyo sustento es, como lo ha señalado Habermas, la consolidación y cientificación de los tres saberes: el cognitivo-instrumental, el ético y el estético; la mayoría de edad de la humanidad, que expresara Kant, en la asunción del reto del *sapere aude*.

Si en el campo de la filosofía hablamos de ilustración, para caracterizar a la Modernidad, en el terreno estético deberemos recordar los

manifiestos baudelairianos de *El pintor de la vida moderna y El heroísmo de la vida moderna* (1859-1860), y en el espacio social la Revolución francesa y la Revolución industrial.

Así pues, resumamos brevemente las características: Autonomía de la Razón, Grandes Relatos (Sujeto, Razón, Realidad, Progreso, Historia...); dinamismo, creatividad, vanguardia; descubrimientos científicos, industrialización, tecnología, nuevos sistemas de comunicación de masas, movilidad económica y cultural.

Las grandes construcciones teóricas de la Modernidad dejaron fuera a la mujer como sujeto de discurso y de derechos sociales (recordemos, por ejemplo, el espléndido trabajo de Geneviève Fraisse sobre el surgimiento de la democracia exclusiva para un sexo tras la Revolución francesa'. Ello tiene mayor importancia en cuanto que no sólo perpetúan un olvido, sino que legitiman esta exclusión en la raíz misma de la fundamentación del estado universal de razón y derecho. Cuando Platón o Aristóteles, por ejemplo, hablan, podemos extrapolar sus hallazgos, pero se están dirigiendo a un interlocutor restringido y local: el varón, adulto, ciudadano ateniense. Cuando el ilustrado lo hace, pretende estar representando los valores de la humanidad entera; por eso sus exclusiones aletean de forma tan peligrosa hasta nuestros días.

La ausencia de la mujer en la Modernidad se consume de forma desigual en los diversos frentes. Políticamente debemos recordar cómo a la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, promulgada en 1789, sucede en 1791 la Declaración de los Derechos de la Mujer y la de la Ciudadana, escrita por Olympia de Gouges. El hecho, necesario para solventar la engañosa universalidad del término «hombre», tuvo, como sabemos, consecuencias funestas: disolución en 1793 del Club de Republicanas Revolucionarias, prohibición de asociarse y de ejercer los derechos políticos generalizada a todas las mujeres, detención de su presidenta, Claire Lacombe, y ejecución en la guillotina de Olympia de Gouges.

Esta lesión práctica de los derechos de la mujer como ciudadana tiene su contrapartida teórica en la deslegitimación filosófica llevada a cabo por dos de los padres indiscutibles de la Modernidad: Rousseau y Kant (por elegir a dos de los más representativos). El repaso somero de algunas de sus afirmaciones nos ayudará a refrescar el olvido sesgado y a enjuiciar la cuestión con mayor claridad, con mayor «ilustración».

¹ Geneviève Fraisse, *Musa de la Razón*, Cátedra, Madrid, 1991.

La lectura comparada que ya efectuara Eva Figes' del *Contrato social* y el *Emilio* puso de manifiesto la doble verdad y moral del ginebrino, no por conocida menos silenciada desde la heurística académica. Frente a la proposición universal de que «el hombre nace libre» y de que «renunciar a la propia libertad es renunciar a la condición de hombre» (*Contrato social*), en el *Emilio* se afirmará que las mujeres «habrán de ser educadas para soportar el yugo [...] y someterse a la voluntad de los demás». Ante el principio de que «ningún ciudadano ha de ser tan rico como para poder comprar a otro, ni tan pobre como para verse forzado a venderse» (*Contrato social*), en el *Emilio* se ratifica que la mujer «depende de nuestros sentimientos, del precio que ponemos a su virtud, y de la opinión que nos merecen sus encantos». ¿Cómo pretender, pues, estar hablando del acceso de la humanidad a la Razón, cuando el mismo autor concluye que «la búsqueda de verdades abstractas y especulativas, de los principios y los axiomas científicos, de todo lo que tiende a la generalización, queda fuera del alcance de la mujer», y, aún más, que, como dice en el *Emilio*, «la desigualdad de las leyes promulgadas por el hombre [...] no es sombra del hombre, o cuando menos no se debe a meros prejuicios sino a la Razón».

En el espacio de la eticidad, libertad y ejercicio social no saldremos mejor paradas; basta recordar cómo Kant (véanse *Geminspruch*, *La Paz perpetua*, *Metaphysik der Sitten*) establece los principios *a priori* del estado jurídico, sintetizándolos en «libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre (*Mensch*); igualdad de éste con cualquier otro en cuanto súbdito; y la *independencia* (*Selbständigkeit*) de cada miembro de la comunidad en cuanto ciudadano».

Parecía, pues, que el estatuto civil para cualquier ser humano debería implicar dichos supuestos; sin embargo, la sorpresa, el desencanto, para nosotras las mujeres, se perfila cuando observamos que el término «ciudadano» no es una globalidad unívoca adjudicable a todo ser humano por el hecho de serlo, sino que Kant distingue entre ciudadanos activos (los varones, éstos sí de pleno derecho) y ciudadanos pasivos (las mujeres y los niños); estos últimos poseen realidad moral jurídica pero no son capaces de participar efectivamente en la legislación del Estado.

Así, a la vez que se instituyen los elementos universales de la ciudadanía, queda legitimada la minoría de edad de más de la mitad de esa ciudadanía, recluida en una potencialidad privada e inoperante.

Mal comienzo en una Modernidad cuyo principal baluarte va a ser la gestión racional del espacio público. Acaso las mujeres podríamos pensar que, clausuradas en lo privado, nadie nos podría negar la dimensión ética en la esfera íntima del hogar si se quiere, lejos de las alharacas pero con la solidez de la virtud, abnegado rubor del reto moral y su logro.

Si nos recalamos en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, podemos recordar cómo en esa obrita el pietista de Königsberg va a realizar una curiosa y descorazonadora distribución. Estaría, por un lado, la verdadera virtud (lo sublime) y, por otro, algunas virtudes bellas y amables, que no deben ser incluidas, en sentido estricto, en la intención virtuosa, dado que carecen de la invariabilidad y universalidad requeridas. Lo sublime inspira respeto; lo bello, amor. Y de aquí la temida conclusión: lo sublime se adecua a la esfera masculina; lo bello, a la femenina. Hemos, pues, como hermosos floreros, candil auxiliar en la Gran Fiesta de las Luces. La intimidad del hogar parece no sólo alejada de la cosa pública, sino además éticamente oscura cual boca de lobo (acaso por esta penumbra: el eterno femenino y su misterio).

Pongamos que hoy nos encontremos especialmente comprensivas, pongamos que la condescendencia sea una generosidad que no nos limita; a fin de cuentas, Kant es padre de la Modernidad, pero también un viejo solterón puritano, ajeno a las picardías de la galantería, y Rousseau un pobre tipo resentido frente a la brillantez de los salones ilustrados, capaz de abandonar a sus hijos en un orfanato. Pero ni Leibniz con su filosofía para princesas, ni Hume, gentilhombre mundano, nos ofrecen más que una galante condescendencia para sus nobles interlocutoras ocasionales. Bien cierto, están Montesquieu y Condorcet, y Olympia de Gouges y todos los defensores y defensoras en las sempiternas *querelles des femmes*; pero los hechos fueron los hechos, y ahí quedan los textos olvidados que han perdurado como programáticos. Modernidad pues cojitranca, mendaz y disuasoria, que no acoge a la mujer, ni siquiera como comparsa, y constante ocultación semántica en el genérico «hombre», cuando, con ambigüedad, se pretende hablar de «ser humano», siendo que únicamente se está pensando desde el varón y en el varón.

Todos los anteriores datos y otros muchos, de sobra conocidos pero pertinazmente obviados, nos confirman la ausencia de la mujer en la constitución de la Modernidad, tanto teórica como práctica. Podríamos abundar más en ello, profundizar en los autores y los hechos citados, analizar otros textos, ocuparnos del fenómeno en la Revolución científica

e industrial..., pero no es éste nuestro cometido, sino la tarea que esta ausencia deja pendiente.

Habrà que esperar casi un siglo para que se palle en parte esa «ilustración» insuficiente, la vindicación de los derechos de la mujer que Mary Wollstonecraft reclamó en 1792 y que quedó truncada tras la ejecución de Olympia de Gouges. Habrà que esperar hasta hechos como la Primera Convención sobre los Derechos de la Mujer en Seneca Falls (1848) y la fundación de la *National Women Suffrage Association* en 1868, encabezada por Cady Stanton y Susan B. Anthony, o la publicación, en 1869, de *La esclavitud de la mujer* por Stuart Mill. Y habrá que seguir esperando posteriormente...

Si he querido repasar algunos elementos de la exclusión de la mujer en la Modernidad es porque el tema resulta habitualmente zanjado de una forma superficial. La filosofía académica tradicional suele minimizar el hecho, resaltando el talante universal ilustrado como si no fuera necesario iniciar una relectura y valorar la exclusión femenina, qué implicaciones tiene en la tematización poder/saber, cómo y desde dónde se legitima al sujeto del discurso, en qué sentido la gnoseología esconde una genealogía patriarcal, cómo el olvido del sistema sexo/género condiciona postulados fundamentales de la investigación histórica, la filosofía del derecho, el ejercicio democrático... Y, por otro lado, la crítica feminista más radical da por supuesta la exclusión de la mujer en la Modernidad, sin tomar conciencia, muchas veces, de que ello no nos libera de una tradición y una problemática, sino que nos abre la tarea pendiente de una deconstrucción y reconstrucción para reapropiarnos de los materiales sólidos en los que se gestó una autonomía de la razón que nos ha sido usurpada como género.

En líneas generales, dos interrogantes nos asaltan: ¿Nos afecta y engloba la crisis de una Modernidad que no nos incluyó? ¿Hemos de reconstruir a destiempo nuestra Modernidad, nuestra Ilustración pendiente?

Completar la Modernidad implica cimentar el genérico «mujer», y ello para asegurar su presencia en los cuatro conceptos que habíamos entresacado como líneas de la modernidad: la identidad de la mujer como Sujeto, legitimando su acceso a la universalidad y su ejercicio de la Razón, configurando su presencia en la Realidad, realidad social del reconocimiento y el pacto, que nos hará, también, protagonistas de la Historia. Ahora bien, ¿podemos, tras la crisis de la Modernidad, creer en la consistencia de esos conceptos que hoy se tambalean? Como afirma Amelia Valcárcel: «El feminismo ha sabido, y en dura escuela, que no puede

abandonar la defensa de la igualdad y que no debe dejarse atomizar individualmente si quiere ser eficaz, esto es, que debe entonces asumir un "nosotras" que necesariamente lo lleva hacia la diferencia. El feminismo conoce que su horizonte es la individualidad, el nominalismo, así como que el nominalismo forma parte de sus estrategias, pero no ignora que también el "nosotras" está exigido por la heterodesignación y por la pragmática que se autoimpone»

Son éstos los dos peligros que acechan a la tarea pendiente: por un lado, la formulación de un genérico «fuerte», necesario para la defensa en bloque de nuestra presencia y nuestros intereses, puede abocarnos a un sustancialismo y reclusión en una diferencia, que, normalizada como tal, nos condena a la inoperancia del margen admitido; por otro lado, el nominalismo, la crítica metafísica del genérico, aun asumiendo el perfil del presente, acaso nos disgrega en la confusa miriada individual, disolviéndonos en la ruptura de un concepto el sujeto femenino— que, por nuestra ausencia de la Modernidad, nunca ha sido efectivamente construido por y para nosotras. Por tanto, habrá, al menos, que admitir la necesidad de un «genérico operativo» que garantice el paso del «vosotras», definido desde el Sujeto androcéntrico, hacia el «yo» y el «nosotras».

Pienso que este genérico operativo puede estar en la línea del nominalismo propuesto por Celia Amorós: «Hay que construir la individualidad femenina como regla de la serie, hacer que el colectivo mismo se estructure conforme a reglas de troquelado de individualidades. Ni floreros ni ramilletes. Ni Venus ni difusas Pléyades. Espacios estructurados de las iguales: constelaciones entre constelaciones». Lograr la igualdad y el reconocimiento como genérico no requiere la sustancialidad, el realismo de este universal «mujer»; basta con el nominalismo que recoge en su seno las individualidades. No es tanto un problema gnoseológico-metafísico, sino un efectivo juego entre lo particular y lo universal legitimado en la práctica social. Acceder, como afirma Celia, al «espacio de los iguales» —aquellos que se reconocen como sujetos del contrato social en el espacio público—, salir del espacio privado, el «espacio de las idénticas», en el que no hay razón suficiente para el principio de individuación, en el que nada se discierne y nada se reconoce.

Amelia Valcárcel, «Las figuras de la heteronomía: del vosotras al yo», en *Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinarias*, Universidad Autónoma, Madrid, 1989, p. 94.

Celia Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor*.

Seguramente las mujeres somos algo más que un nombre, y algo menos que una esencia. Aceptar como tales mujeres la crítica que en filosofía se ha venido haciendo al platonismo de los arquetipos, al realismo de los universales, es aceptar, como para cualquier sujeto, la navaja de Occam, el escepticismo de Hume y toda la crítica al sujeto gnoseológico de la filosofía de este siglo, pero no sólo, pues también habrá que tener en cuenta que nuestro genérico ha sido producto de una heterodesignación.

Cualquier «nosotros», se define por la heterodesignación que efectúa sobre los otros; esto tiene, en principio, una consecuencia paradójica, y es la mayor propalación de discursos sobre los otros, frente a la ambigua obviedad de los sujetos que definen. Ellos son lo neutro, lo universal; su igualación a sujeto del Logos los vacía, en parte, de contenido, pues su reconocimiento se realiza por un pacto *inter pares*; así, el genérico «varón» se identifica con el hombre, ser humano, minimizando su diferencia de género; en cambio, el género femenino queda recargado de atributos diferenciales.

Ahora bien, el origen de la heterodesignación es un acto de poder; el contenido del que se sobrecarga el genérico heterodesignado posee una falsa semantización, pues incluye no lo que esos otros sean, sino lo que «los mismos» temen, esperan, desean. Por todo esto, cuando el sujeto que heterodisigna define está hablando, en efecto invertido, sólo de sí mismo.

Todas estas consideraciones nos conminan hacia una cierta prudencia y matización a la hora de reutilizar el género femenino o masculino. Resumiendo: el sujeto de la Modernidad es el varón, que ocupa engañosamente el espacio «ser humano»; esta asunción del género universal lo vacía de su especificidad diferencial. Por otro lado, sería un error rentabilizar la sobrecarga diferencial sexualizada del género femenino, pues es éste un contenido falseado, heterodesignado y conceptualizado en el marco de una estrategia de sometimiento, que nada nos dice de la supuesta naturaleza femenina, en caso de que ésta existiera...

A partir de aquí queda abierta la tarea de construir un genérico femenino que, huyendo de las trampas del esencialismo, nos convierta en interlocutoras válidas y protagonistas de una Modernidad que nos ignore.

Nominalismo, pues, o genérico operativo, ambas posturas implican la prosecución de la Modernidad, pero en su mismo formalismo gnoseológico ético y pragmático nos hablan de la distancia que con respecto a su primera configuración hay que tomar desde la perspectiva mujer. Consiste en completar la Modernidad hoy. No aquella, tal vez algo ingenua, que se perfiló en el siglo xviii, sino la que nos exige nuestra con-

temporaneidad; con toda la agudeza que una crítica de la razón patriarcal nos proporciona.

Si desde esta crítica de la razón patriarcal podemos ampliar y proseguir el programa ilustrado, cabe también preguntarse si, en una opción diferente, sería posible utilizar para el feminismo algunas de las aportaciones de nuestro más acendrado y coetáneo defensor de la Modernidad: Habermas.

Sin duda, y él no ha reparado en ello, los conceptos de «razón comunicativa» (*Theorie des /)1Jlfl/1 ikatil'e j Hamlets'*) y «mundo vivido» (*Lebenswelt*) podrían fácilmente leerse y fanatizarse en clave feminista (y asimismo otros conceptos de la ética y razón dialógica, como ha subrayado Adela Cortina). Basta sexualizar dichos conceptos para captar una evidente diferencia de género en su significado, que manifiesta el desliz androcéntrico de su utilización habitual. Ambos tienen, en la producción de las mujeres que han escrito y pensado, una semántica más intimista, reducto de tradición oral marginada, reclusión fuera del espacio público, ausencia de rango epistemológico, ocupación inadecuada de un espacio simbólico masculino. Dichas nociones guardan, paradójicamente, una cierta resonancia femenina y una falta de uso y representación filosófica para la mujer, históricamente al margen del consenso social, de las sociedades de discurso que utilizan legítimamente los procesos argumentativos. El mundo vivido conlleva un diferencial de género muy importante, más allá de la problemática entre lo universal y lo particular para la cual la fenomenología husserliana lo postuló. El mundo vivido femenino ha sido lo insignificante, carente de rango histórico, aquello sin voz, que sólo la adquiriría, mediante intérprete, cuando se convertía en síntoma patológico.

En un sentido menos radical y más pormenorizado cabe revisar la filosofía habermasiana y reutilizarla, como hace Nancy Fraser, para la construcción de una «teoría crítica socialista-feminista del capitalismo del bienestar».

Por todo ello, resulta imprescindible, a la hora de propugnar una continuación de la Modernidad, analizar los conceptos que se proponen e interceptar una posible perpetuación del olvido androcéntrico, que nos abocaría de nuevo a una Modernidad incompleta. Esto independientemente de que se acepte la utopía habermasiana del consenso u optemos por formas más o menos perplejas de disenso, como propone Javier Muguerza⁵.

Cabe, sin embargo, amun ircularata como postmoderna, yrconmkJerar si mumcaructedsticoanucdn serbenéUcompuruks7eoríafenÜnis/a puesto que la crisis del discurso moderno lo es también de la razónpatriarcal. ara ello, bueno será detenernos en las líneas generales del saber postmoderno, reaultando no obstante, la heterogeniedad de corrientes, lo que a menudo desemboca en afirmaciones contradictorias, tornando imposible su aceptación o rechazo en bloque, a menos que hagamos gala de una trivial simplificación.

U. POSTMODERNIDAD

Una de las primeras ouruoterhticuy siguiendo a Lyotard --tal y como venimos reiterando—, consiste en la caída de los Grandes Relatos; si incluimos enéstoodnnoxismoydpmicounúisin nos mhuumomc'un terreno ampliament debatido por el feminismo, donde se han dado desde rechazos totales hasta interesantes relecturas y reapropiaciones,dudo guc|a mayor produocióuüenúnistahamüJo contemporánea dcüahegcmonía de estos Grandes Relatos, teniéndose, pues, que definir en o frente ac|lom. AsL por ejemplo, Evelyn Reed, Shulamith Firestone, Sheila Rowbo/ham`ChrmdncDc|ohyLidiaFalcónoSucranenioMarú, en/ne|n|nsa, y cada una en un diferent mentüjo. hubdunapoatadoporunarecuperoción de|dimcursonoo xisto,cnuuampcc|onevolucionuho,nnateÜaUsto,dialécdoo de aplicación económica a la producción doméstica, etc., frent a las críticas más o menos radicales de Germaine Greer, Kate Millet, Annie Leclerc, Carmen El jabeitia o Victoria Sendón. El psicoanálisis ha sido, por ejemplo, omumidopor]u|íciMituhdL]o|iuKristevm,Ué|èncCixoum o, en su vertiente contralacaniuna,pm Luce |hgaray, mientras fue también ampliamente criticado desde Simone de Beauvoir a Eva Figes, entre otras.

Por tanto, no obtendríamos de todo ello un consenso uniforme para suscribir o rechazar unas teorías que, aun habiéndonos obviado, pueden rr|come.[nunmcnddo radical aoiuunchnrcndc|cmu ignorunoiudcacar ta«opr/o// los diacurmosieóricoa de fuste, tan sólo por su opción androcéntrica, tan nefasto como aceptarlos íntegramente minimizando el olvido y la manipulación que del sujeto/erncninocteciüan.Co moGay|cBubin sintetiza en *The traffic in women*, una política económica del sexo —una relectura de los grandes relatos contemporáneos— implica enfrentarse al problema de la mujeroommrcanciu. a|udivimiónrnursiunu entre trabajo productivo y reproductivo, al compl jo de Ed' oy|oa|ugare m pmicanaliticom de |as figuras paterna y materna, al mito del incesto y

el intercambio de mujeres que la antropología estructura mbúuconnz origen de bchiUoockjn—. por sólo citar tres narraciones básicas de nuestro presente cultura .

El fin de la historia otro tópico postmoderno,Lo4udoporCancÜ i. 8audd|hrúGcblenLoenith. [ukoymmu—. ocmoondcuunmÜ cambio, desde el estructuralismo, en la forma de concebir el acontecimiento histórico (Foucault, \eync : |)uby, ^héa, Le Goff...). Si bien, a /r de estoúltimomuotore. \uxido fact h|edestudio de la evolución de ciertos aspectos rechazados p`r la II istoria con m = **la** sexualidad,c|mokinxx`i". |:vi''cooJi.a. etc - nu hay qoeohidor el peligro aefialado po, Nancy Armstrong de que tamhién la historia de la mujer qucdccinc|uWaconnoununecúuuno marginal qucnonn difioo la consmovisión histórica clásica. Un elemento imponuntecadcambio metodológico (recuérdese, por ejemplo, *l' auchéoúx/ieubxovo*, de Foucault) que abandona la *auctoritas* para acoger como material de estudio: urchhms.Üñformcm.tcx|oyúcrudc|oycúoones—. |oqc facU|u|uinc|u-mióndc|amoportacioncmdc|am mujeres.

Ahondar en la muerte de la historia puede ser beneficioso para la perspectiva feminista, pues hace tambalear una serie de tópicos basados, como han merialado Silvia Campese o Amparo Moreno, en una historia hecha según el «arquetipo viril» (varón, adulto, blanco), pero no nos libra sin más de la inercia de ese arquetipo, ni de efectuar una revisión del discurso histórico desde una óptica no androcéntrica. Tarea ésta emprendida por gran número de investigadores; por ejemplo,|a *Hixonio de úm mmjercv* dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot, y la de Bonnie S. Anderson y Judith P. Zinsser.

El discurso postmodern° de los ochenta incorpora las aportaciones del poau:a000tura|immooy y, mibien hay quemchu|arguccn|uUu mudu D|omoDade |odifercnciucxis|enpocasre|ercnciumcsp|ioúuma|a mujer y que el feminismo de la diferencia no siempre asume la anterior filosofía, parece que el entrecruzamiento entre estos dos últimos discursos puede durfruc {iteroyrrou|iadoo.A| godcc|oinuerx&perD|arcnrni Ubro *Lo seducción de la diferencia*. Acaso el terreno más explorado sea la crítica u|Logoccn|risrnoporUcrridu--Fa|ogocen|rimnno , su oposición a la dialéctica y su concepto de *différonca*" noaó|ocn|u|ibrcinterprctación de Hé|èncCixoum,ainoexp|onando\arnbiénnocioneacornoxcu erpo sin órganos» en Deleuze o las aportaciones de Barthes y Kristeva. Cabe destacar a este respecto los trabajos de LinduKuuüinun,^nn'Louisc Shapiro, Linda Alcoff, Silvia Vegetti y, especialmente, Rosi Bnaidot|j

esta corriente que tanto ha profundizado en conceptos como cuerpo, deseo, sexualidad..., rarísima vez ha reparado en el palmario hecho de que hay dos sexos y ello condiciona el deseo y el cuerpo desde el que se habla.

Otra corriente filosófica presente en el planteamiento postmoderno corresponde a la Teoría crítica alemana. Ciertamente el pensamiento feminista debe mucho a la escuela de la sospecha, y al dismantelamiento que la de Francfort operó sobre la razón instrumental; la dialéctica negativa de Adorno se emparentaría así con la negatividad semiótica propuesta por Kristeva. Todas las racionalidades «regionales» se han beneficiado de la crisis de la Razón, y del desvelamiento del «interés» que guía sus enunciados presuntamente objetivos y universales. En cualquier caso, se trataría más bien de una reapropiación posterior y adaptación de estos ejes a la temática feminista, que de una subscripción de las afirmaciones de estos autores sobre lo femenino, bienintencionadas, pero casi siempre mixtificadoras e idealistas, incurriendo en cierto misticismo, esencializando a la mejor como *lo otro*. Así, en Marcuse encontramos la presencia de lo femenino vía la reivindicación del eros y lo andrógino como liberación del hombre unidimensional y la desublimación represiva. En Benjamin con la sugerente pero ambigua visión de la mujer como «alegoría de la modernidad». Y en Horkheimer identificando mujer y pensamiento no cosificado en la lucha contra la razón instrumental.

Hay que tener en cuenta también que la influencia de esta corriente en el postmodernismo es problemática, pues, si bien el postmodernismo se alza a partir de la destrucción que la escuela crítica efectuó, incluye en su escepticismo la posibilidad misma del ejercicio crítico, adscribiéndose más bien a un «pensamiento débil». Al feminismo, en consonancia con el *pensiem dehole*, le es consustancial una buena dosis de ironía frente a las verdades de la razón que lo es patriarcal, pero no debe olvidar que su labor es fundamentalmente crítica, una teoría crítica feminista en las variadas opciones que esta disciplina desarrolla (tal y como en su rechazo del postmodernismo aportan, por ejemplo, Linda Nicholson y Nancy Fraser).

Siguiendo la tónica de las características que venimos analizando, cabría interrogarse sobre qué beneficios interpretativos ofrecen a lo femenino los dos filósofos emblemáticos sin su imposible consentimiento de la postmodernidad: Nietzsche y Heidegger. Seguramente sólo porque una obra constituye una lectura múltiple y abierta. Así, la misoginia de Nietzsche puede desestimarse para convertirlo, tras la lectura deleuziana, en adalid del margen y, por ello, cercano a lo femenino hasta la

reversión efectuada por Luce Irigaray en *Amante marine*. Y, en el otro caso, ¿qué Heidegger elegiríamos? No el de Farias, acaso el de Vattimo o su inspiración poética en la obra de María Zambrano. Se trata de releer, transformar, asumir..., retomar lo que una obra filosófica puede desvelarnos aplicada a una temática y una perspectiva que, en principio, fue ajena a su autor. Forzando así las cosas, ciertamente los autores mencionados ofrecen un cierto camino en cuanto que ambos efectúan una radical crítica ala tradición occidental. Nietzsche, al postular la pregunta: ¿quién habla?, pone entre paréntesis la «voluntad de verdad» desvelando la «voluntad de poder», lo que relativiza una meta física, esta vez sí, escrita contra la vida. Heidegger, por su tenlatización de la diferencia ontológica, la superación de la metafísica y trabajo sobre el lenguaje poético, ha posibilitado, vía Derrida, un horizonte deconstructivo reconocible en la crítica y creación de algunas teóricas feministas (recuérdese otra vez a Cixous).

La filosofía postestructuralista, Lacan y Heidegger han constituido bastiones fundamentales en el pensamiento de la segunda mitad del siglo, conformando su subsuelo epistémico. Esta configuración teórica propicia realmente, con muy pocos cambios, una lectura feminista, poco explotada a no ser por Irigaray y Cixous, pero que es el venero de donde nacen las bases gnoseológicas del feminismo de la diferencia, cuyo esencialismo chocaría frontalmente con la defensa de una ausencia de trasfondo ontológico básica en el postmodernismo.

Existe una vecindad entre el Ser heideggeriano y el ámbito de la Madre preedípica. Es a partir del olvido ontológico del primero y de la separación de la segunda como empieza a surgir el ámbito de la representación y el orden simbólico, si bien las valoraciones son contrarias. En Lacan esta separación de la madre y lo imaginario es necesaria para la configuración del yo, mientras que para Heidegger el olvido del Ser constituye la nefasta base de nuestra civilización. La cercanía comenzará a hacerse más evidente con la crítica derrideana a la proponderancia del Fallo como signifiante y a la instauración del Logocentrismo. El paso hacia una lectura feminista viene de suyo. Unir la crítica al Logos y al Fallo como denuncia de la tradición androcéntrica, identificar como femenino el lugar de la diferencia, interpretando lacanianamente, pese a Lacan, el Ser heideggeriano, asumir el espacio materno como una genealogía siempre censurada, otorgar género a aquello que precede al olvido ontológico, al escándalo de la representación, y hacerlo para —asumiendo las críticas del momento a todo poder— reivindicar un sujeto, el femenino, siempre marginal y oprimido.

Finalmente, se ha venido catalogando la postmodernidad como la época de las micrologías, la fragmentariedad, los *mass media*, la imagen, la moda, el narcisismo..., y a partir de aquí ha sido fácil la adjetivación de femenino a este fin de siglo. Corremos con ello el peligro de caer en lo que denomino «la falacia de la feminización», en la que parcialmente incurriría también Victoria Sendón: «La postmodernidad apunta a la construcción de un orden simbólico diferente al patriarcal [...] [;] en el cambio propuesto por la postmodernidad la mujer es una pieza clave, ya que invertir en esta dirección el orden simbólico significa que la mujer se integra en ese orden como sujeto, cuestión que en la civilización patriarcal ha sido imposible»⁶. No creo conveniente, sin más, admitir todas estas categorizaciones como pertenecientes a lo femenino; corresponderían más bien a la distribución binaria del pensamiento androcéntrico. En el momento de una Modernidad fuerte, el Gran Relato, la Unidad, el pensamiento logocéntrico, la visión positivista del objeto... eran los ejes valorados y ejercidos por el varón en nombre de la humanidad; con la crisis de la Modernidad, aparecen como alternativa los otros ejes en principio menospreciados, que por este menosprecio secular se habían asimilado a grupos marginales, entre ellos y por supuesto las mujeres. Sólo ambiguamente esto va a representar una hegemonía de «los otros», nos encontramos ante una cierta moda alternativa o frívola gestionada igualmente desde el Logos tradicional. Se reclaman esos lugares, falazmente femeninos, desde la razón y el deseo masculinos identificándose con espacios «débiles», dejándose blandamente ¡¿femeninamente?! seducir por lo objetual fragmentario. Las mujeres tendremos que decidir si ese lugar seductor es el nuestro, o al menos podemos utilizarlo rentabilizando el equívoco que nos lo atribuyó.

Una de las autoras que más abiertamente apuesta por la síntesis entre feminismo y postmodernismo es Jane Flax⁷. Para ella, el feminismo comparte con el postmodernismo su crítica a la Ilustración, cuyas características resume en ocho puntos: existencia sólida del Sujeto; la filosofía como fundamento del conocimiento; creencia en la Verdad; Razón trascendental y universal; conexión entre razón, autonomía y libertad; confianza en la superación de los conflictos poder/saber; la ciencia como paradigma del conocimiento verdadero, y transparencia del lenguaje.

Victoria Sendón, *Más allá de Ítaca*, Icaria, Barcelona, 1988, p. 141.
Jane Flax, «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», *Signs*, vol. 12, n.º 4, pp. 621-643.

Para Flax, el feminismo debe hoy situarse en el marco de un análisis postmoderno, y se muestra escéptica frente a propuestas formales neokantianas al estilo de Habermas o Rawls, o de reivindicación de un uso universal de la razón. Se le ha acusado de una visión excesivamente simplista de la Ilustración y homogeneizadora del pensamiento postmoderno (véase su polémica con Daryl McGowan Tress⁸; para esta última la conexión entre Razón, autonomía y libertad sigue siendo válida, frente a una excesivamente antitética elección entre Ilustración o postmodernismo). Comparto con Flax la tesis de que el discurso ilustrado, tomado en su formulación dieciochesca, no ofrece un marco para comprender las relaciones de género, así como tampoco el discurso marxista clásico; veo el peligro de neocartesianismo hacia el que deriva el feminismo de la diferencia, y considero fundamental la negación postmoderna del esencialismo. Sin embargo, no encuentro otro ámbito de liberación que la ampliación de un feminismo ilustrado que preserve la razón, el sujeto y la autonomía como horizontes. Ahora bien, asumiendo las críticas postmodernas, reivindicando precisamente un uso múltiple, regulativo, formal y simulado de la razón, como más adelante desarrollaré en mi apuesta por lo «transmoderno».

Menores coincidencias comparto con una apresurada identificación entre lo femenino y lo postmoderno tal y como es desarrollada por Craig Owens en «El discurso de los otros: las feministas y el postmodernismo»⁹.

Para Owens, la representación es el núcleo de la modernidad, pero el sujeto de la representación es masculino. Cabría, por tanto, pensar que, con la crisis del sujeto de la representación, emergieran los objetos hasta ahora prohibidos. «Entre las prohibidas de la representación occidental, a cuyas representaciones se les niega toda legitimidad, están las mujeres. Excluidas de la representación por su misma estructura regresan a ella como una figura, una representación de lo irrepresentable (la naturaleza, la verdad, lo sublime, etc.)» Esta prohibición se refiere a ser sujetos de representación, no objetos de la misma, pues la mujer ha sido por excelencia objeto de representación masculina, y de ahí su reclusión en la simulación, la seducción... Es de esta objetualidad de la que habría que emerger, según el autor, para adquirir la óptica propia del sujeto femenino en su diferencia. Ésta es básicamente también la postura de

Daryl McGowan Tress, «Comment on Flax's "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory"», *Signs*, vol. 14, n.º 1, pp. 197-203.

Craig Owens, en *La Postmodernidad*, Kairós, Barcelona, 1985.

Rey Chow cuando denuncia a la modernidad-visualidad como occidental y masculina, objetualizando y haciendo visibles —por academicismo postmodernista— unos reductos: orientales, femeninos, marginales, a los que otorga presencia anecdótica, pero no voz. La asunción de las múltiples diferencias las trivializa, anula y confunde, sumiéndolas en la indiferencia, en la «implosión» baudrillardiana.

Es indudablemente sugerente partir del tándem Modernidad-representación-visualidad para reivindicar el discurso de los otros y, en él, el femenino. Explicita la tematización sujeto/objeto de la gnoseología moderna, y desentraña su génesis de dominio (recuérdese el análisis foucaultiano del «panopticismo» como origen disciplinario de las ciencias humanas); conecta también con la cultura *mass-mediática* de la imagen, y con la reivindicación feminista de una mirada propia. Sin embargo, tomado esto en un sentido demasiado radical, simplifica, a mi modo de ver, el fenómeno de una forma unilateral e incluso mentirosa.

La tesis de partida sería la defendida por Luce Irigaray, desarrollada entre otras obras en *Speculum*, y citada ahora por Owens: «La mirada no se privilegia tanto en las mujeres como en los hombres. Más que los otros sentidos, el ojo objetiva y domina. Coloca las cosas a cierta distancia y las mantiene distanciadas. En nuestra cultura, el predominio de la vista sobre el olfato, el gusto, el tacto y el oído ha producido un empobrecimiento de las relaciones corporales [...]. Cuando la mirada domina, el cuerpo pierde su materialidad.» Existe, sin embargo, un cierto maniqueísmo en este planteamiento que oculta aspectos benéficos de la visión como metáfora gnoseológica. Sin ir más lejos, en la misma filosofía postestructuralista nos encontramos encendidas defensas de la pupila (materialidad, exterioridad, escritura: Blanchot, el Lyotard de *Discurso, figura*, o incluso la crítica al pensamiento logocéntrico derridiana). También, al hilo de la noción de verdad y desvelamiento heideggeriana, recordemos la síntesis entre claridad, revelación y presentimiento, tomada como suma de todos los sentidos en la discontinuidad del pensar de que nos habla María Zambrano: «Se muestra ahora el claro como espejo que tiembla, claridad aleteante que apenas deja dibujarse algo que al par se desdibuja. Y todo alude, todo es alusión y todo es oblicuo; la luz misma que se manifiesta como reflejo se da oblicuamente, mas no lisa como espada [...], discontinuidad irremediable del saber de oído, imagen fiel del vivir mismo, del propio pensamiento, de la discontinua atención, de lo inconcluso de todo sentir y percibirse, y aún más de toda acción. Y del tiempo mismo que transcurre a saltos, dejando huecos de atemporalidad en oleadas que se extinguen, en instantes como centellas de

un incendio lejano. Y de lo que llega falta lo que iba a llegar, y de eso que llegó, lo que sin poderlo evitar se pierde. Y lo que apenas entrevisto o presentado va a esconderse sin que se sepa dónde, ni si alguna vez volverá; ese surco apenas abierto en el aire, ese temblor de algunas hojas, la flecha inapercibida que deja, sin embargo, la huella de su verdad en la herida que abre, la sombra del animal que huye, ciervo quizá también él herido, la llaga que de todo ello queda en el claro del bosque»¹⁰.

A mi modo de ver, no son los parámetros de visualidad y sus contrarios los que pueden ser adjudicados en bloque a uno u otro sexo, sino una determinada forma de estar en el espacio, percibirse, ver, etc., la que es sentida de manera diferente según los sexos. La división entre espacio público y privado, la falta de seguridad en la propia imagen, la percepción fragmentada del cuerpo, la introspección como encierro, el saber intuitivo..., son producto de una estrategia de dominio ejercida sobre la mujer, que ha marcado el orden simbólico y de la representación como zonas preferentemente masculinas; ello relativiza buena parte de las afirmaciones y orientaciones de ciertos discursos que, para recuperar su pretendida universalidad, deben ser lavados de sus sesgos androcéntricos, a veces muy profundos, pero en modo alguno invalida el Logos o los esquemas básicos de raciocinio, la estructura formal, lógica, epistemológica y argumentativa general del pensar humano. No existe una razón femenina, sino razones femeninas para desconfiar de la razón usufructuada de forma partidista por intereses androcéntricos. No existen buenos y malos sentidos, ni atajos a purezas gnoseológicas nunca exploradas. El lugar de la diferencia sólo puede ser defendido en la palestra de la igualdad, el pacto y el reconocimiento. Las huidas sesentayochistas del poder constituyen una de las peores trampas para las que nunca fuimos sus poseedoras de pleno derecho. Antes perversas que sometidas, ya aclararemos cuentas después, en todo caso, con nuestra conciencia.

Otro tema a discutir sería la posible reutilización de la objetualidad de la mujer. ¿Es la simulación y la seducción siempre una falsa y androcéntrica representación de lo femenino? Aquí cabe retomar la tan temida por Rey Chow implosión baudrillardiana, y valorarla en el sentido liberador de este autor, como abandono de las estrategias del sujeto, convirtiéndonos en más objeto que el objeto, y devolviendo así no una problemática liberación del sujeto, sino la superficie indiferente del simulacro y la fascinación, como forma de ejercer un principio de reversibilidad del poder.

Tanto Baudrillard como Foucault se oponen al optimismo de la liberación sexual; en el segundo, porque esa conminación a actuar, a superar el modelo represivo, no constituiría sino la sempiterna orden normalizadora; no hay sustrato reprimido, sino poder en el sexo. Para Baudrillard, ni siquiera hay sexo en el sexo, y por supuesto ninguna identidad genésica. La liberación y reivindicación de la diferencia sólo serían una fase en la revolución sexual superada por lo transexual, el reino de la superficie y el reto estético, donde lo femenino habría avezado desde antaño sus estrategias, y podría por ello ahora convertirse en obrador consumado del éxtasis y la indiferencia. Ésta constituiría una nueva forma de superar el modelo dialéctico, en el sentido en que ya Lyotard afirmara que «pensar por medio de oposiciones no corresponde a los métodos más enérgicos del conocimiento postmoderno». Se pondrían así las estrategias fatales a través de la potenciación lo más objetual que lo objetual, frente a la lectura de Owen: mujer como diferencia sin oposición.

Según mi punto de vista, con la caída de la Modernidad, del sujeto, la representación y los Grandes Relatos, no hay una pérdida de la representación y una emergencia de los sujetos marginados por ella, sino una hegemonía de ésta sin la oposición a la realidad, sin el dominio del sujeto transcendental. Es la primacía de lo objetual, del hiperrealismo. Por tanto, anacrónico reivindicar cualquier sujeto, el juego consiste en introducirse en la ley del simulacro.

Evidentemente existe un peligro tanto para la masa como para la mujer al sumergirse en la estrategia del objeto. Aquel que, objetualizado por otros, conquista su estatuto de sujeto y, seguro en él, escamotea la presión social ofreciendo una protectora concha objetual tiene mayores posibilidades de éxito, siempre que con gran maestría consiga que la táctica no se vuelva contra él. Para aquellos a los que se ha negado sistemáticamente la categoría de sujetos, la reivindicación de la objetualidad los recluye generalmente en el primer estadio alienante del que partían. (Éste es uno de los reparos que más frecuentemente se apuntan desde el feminismo al postmodernismo; véase, por ejemplo, Susan Heckman ".)

Habrà que hacer gala, por tanto, de toda nuestra pericia y prudencia para utilizar el hueco, la ausencia como identidad. No obstante, creo que nuestra desventaja en la política sexual con respecto al varón es superable, y para ello pueden servirnos los trabajos foucaultianos, que

" Susan J. Heckman, *Gender and Knowledge. Elements of Postmodern Feminism*, Polity Press, Cambridge, 1990.

nos posibilitarían un análisis más profundo de la situación, por debajo de la incitación baurillardiana, que en su apresuramiento parece volver a recluarnos en una lógica masculinista.

La muerte del hombre, la ausencia de sustrato ontológico, no impiden a Foucault trazar una genealogía del sujeto, como práctica de libertad, como cuidado de sí Sin embargo, esta tarea, comenzada en los dos últimos tomos de su *Historia de la sexualidad*, está marcada por una opción de género que él no ignora. Completar su análisis, esta vez desde la óptica del género femenino, conllevaría ciertas variantes: por ejemplo. observar cómo las prácticas de libertad y dominio de sí en la génesis del sujeto (varón) se corresponden con prácticas de dominación y sumisión para el sujeto femenino, cómo las normas de comportamiento y los conceptos colaterales cuerpo, higiene, carne... se desarrollan con una semántica diferente según el género, configurando la exclusión ética, social y política de los individuos mujeres, etc.

Por otro lado, para que la seducción, en el terreno de las relaciones personales, pueda ejercerse de forma femenina, tendríamos que subvertir los criterios del gusto, las imágenes desencadenantes del deseo, los estereotipos... La creación artística, literaria, cinematográfica de las mujeres debería aportar nuevos modelos, pero además habría que sensualizar ampliamente la imagen del varón; entre la estética del culturismo y la autocomplacenciagay, caben infinidad de intentos no explorados para enriquecer y multiplicar la corporalidad masculina. La seducción no se agota como terreno amable; es zona de conquista, reto, dominio y objetualización. Frente a la progresión de etapas kierkegaardianas, cabe pensar la fase estética también como superación y olvido de la ética; únicamente si es posterior al uso moral, puede ir más allá de la dominación, puede asegurarnos la reversibilidad del poder.

La estrategia del objeto sólo nos será benéfica cuando hayamos dominado, agotado, la lógica del sujeto, y decidamos, por plenitud, por juego o por cansancio, también nosotras, olvidarnos de él. Como Nancy Frasser apunta, sólo podremos hablar de postfeminismo cuando se hable también de postpatriarcado.

III. CONCLUSIÓN: INTERROGANTES PENDIENTES FRENTE AL TEMA «FEMINISMO Y POSTMODERNIDAD»

Retomemos el hilo de nuestra investigación.

En primer lugar, y una vez habiendo constatado la ausencia femenina en la construcción de la Modernidad, podemos preguntarnos si ello inipi-

ca que nos resta esa tarea pendiente antes de aceptar los aires del postmodernismo. ¿Hay que completar a destiempo todas las fases de la historia para llegar a la igualdad?

En el marco de esta cuestión situaba yo el nominalismo de Celia Amorós y la construcción funcionalista del genérico en Amelia Valcárcel. Se lograría de este modo el completar la Modernidad —o, mejor aún, la Ilustración pendiente—, sin caer en el retardamiento anacrónico, haciendo una lectura contemporánea, formal y por supuesto feminista.

Completar la Modernidad, o más bien continuarla, pensando que es posible y deseable la recuperación de algunos Grandes Relatos; por ejemplo, marxismo y psicoanálisis: sería la postura de autoras como Juliet Mitchell, Christine Delphy, Julia Kristeva o Lidia Falcón, entre otras muchas, incluyendo las corrientes de un humanismo feminista o un feminismo de la igualdad.

Frente a ello tenemos el rechazo o abandono de las líneas de la Modernidad —puesto que ésta no nos incluyó, su crisis lo es, en todo caso, del pensamiento patriarcal—. Aquí podrían colocarse, por ejemplo, Luce Irigaray o Victoria Sendón, y las corrientes de un feminismo ginocéntrico o de la diferencia.

El rechazo de la Modernidad puede suponer o no una aceptación de la postmodernidad en cuanto horizonte teórico deseable, entendiendo que ésta, como cambio de paradigma simbólico, debe beneficiar a la mujer (Sendón, Owen, Flax). Haciendo la salvedad de que el término no es asumido por muchos de los autores y autoras a los que se les adjudica, el pensamiento feminista que ocupa esta franja se enfrenta como reto general a una relectura del postestructuralismo: Derrida, Barthes, Kristeva, Lacan...; y de forma más problemática: Lyotard, Foucault, Deleuze...; y a la reconsideración del freudo-marxismo, el espíritu del 68, las críticas habermasianas y el postmodernismo de Estados Unidos. En el extremo nos encontraríamos con la exploración de la diferencia (Cixous), el poder de la Madre frente a la ley del Padre (Irigaray), Matria frente a Patria (Sendón), la noción de «Gynesis» en Alice Jardine, o la de «Gyn/Ecology» en Mary Daly, y todo el eje: Otro, fragmento, serie, margen, significante, cuerpo... frente a Mismo, unidad, Historia, Poder, significado, visualidad...

Personalmente, me gustaría perfilar una lectura «transmoderna» de la cuestión.

A mi modo de ver, la interpretación postmoderna de la teoría feminista paga la factura del desajuste cronológico de las corrientes que incorpora.

El postmodernismo norteamericano de los ochenta se nutre del que arranca a finales de los sesenta y del postestructuralismo francés de los setenta, como el horizonte temático Mismo/Otro arriba desglosado. Y no es de extrañar que este conjunto prolongue de forma postmoderna el feminismo de la diferencia, aún en la amplia divergencia de al menos dos corrientes: esencialista y deconstructivista.

Pero habría que preguntarse si ésta es la manera rigurosamente contemporánea de enfrentarnos a la cuestión. Hoy resulta arriesgado recordar la filosofía que ha predominado en los últimos veinticinco años, sin ciertas revisiones. Habermas, en el *Discurso filosófico de la Modernidad*, ha señalado certeramente cómo la denuncia de la Razón «sospechosa», llámese dialéctica negativa, pensamiento del Ser, de la diferencia, del margen, etc., ha incurrido, frente a la metafísica que pretendía superar, en un magma nebuloso, criptonormativista y autorreferencial. Una vez agotados el rico mensaje de la razón instrumental, la relación poder/saber y la práctica liberadora y vanguardista de la escritura, resta un espacio teórico muchas veces endeble y confuso que, por su rechazo del logos tradicional, no quiere o no puede determinar el lugar teórico desde el que nos habla. Aplicando esto al discurso feminista, encuentro que el horizonte postmoderno es todavía genésico como exploración literaria y creación, en su esfuerzo por «mostrar», *more wittgensteiniano*, aquello de lo que no se puede hablar. Sin embargo, hay, en la problemática feminista, muchas cosas de las que sí se puede hablar: la revisión de toda una historia del pensamiento, teorías de crítica literaria o hermenéuticas que todavía esperan su consolidación, metodologías de investigación histórica no androcéntricas, etc.

No propongo sin más una continuación de la Modernidad y un olvido o menosprecio de las aportaciones postmodernas. En modo alguno. Los interrogantes abiertos por la Modernidad están todavía sin responder, y más para el discurso feminista, que estuvo ausente de ella. El postmodernismo evidencia una crisis y una ruptura en la que nace nuestro presente. Ahora bien, ni para el hombre, en general, ni para la mujer, en particular, creo que ésta sea ya la época del «post», sino el comienzo del «trans». Transhistoria, transvanguardia, transpolítica, transparencia, transexualidad... Transmodernidad en suma". Lo aprovechable hoy del postmodernismo en orden a responder, por paradójico que parezca, a

¹⁰ Para ampliar dicho concepto véase mi libro *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Anthopos, Barcelona, 1989.

los interrogantes de la modernidad, es, más que lo Otro o la diferencia, lo ligero, la simulación, el simulacro. Siempre que ello se encamine a configurar los elementos necesarios de un feminismo real: ser sujetos (simulados o estratégicos pero con una identidad y una genealogía), presencia en la historia, ejercicio de la razón y transformación de la realidad.

Tras la crisis de la metafísica, podemos asumir no su inversión, sino su vaciamiento: un uso regulativo, formal, de ciertos valores e ideas (cercano, por ejemplo, al nominalismo funcionalista y al individualismo que proponen C. Amorós y A. Valcárcel). La mujer individuo, reconocida como igual en el espacio público, basándose en un genérico no sustantivo, formal, como simulacro útil. El relativismo moral y el pacto entrecruzarían *un pensiero debole* en cuanto al fundamento y un pragmatismo sin concesiones. Pues un ejercicio teórico «débil» —esto es, sin recurso a la fundamentación ontológica— nos propicia la tolerancia, la autonomía y la salubridad.

Habría, claro está, que admitir el compromiso ontológico de cada opción momentánea, pero sabiendo que ésta es revisable. Los ideales regulativos de la acción ética o estética pueden otorgar universalidad sin la fijeza de un discutible naturalismo. La asunción del dinamismo y la fragmentariedad postmodernas puede garantizarnos la reversibilidad de las coagulaciones poder/saber. No existe la esencia femenina, sino diversos lugares ocupados desde una perspectiva más o menos sexualizada o de género; así, la biología queda sustituida por la representación, la identidad elegible que nos hace dueñas o habitantes transitorios de todas nuestras imágenes: la madre, la hermana, la niña perversa, la ingenua, la seductora, la maligna, la amazona... Este relativismo nos libera de las objetualizaciones reductivistas, ni diosas ni demonios, o ambas cosas a la vez, porque no se trata de reclamarse como reserva moral o benéfica, sino de reivindicar el propio poder, incluido el derecho al mal. Pues hay una especie de maniqueísmo y moralismo implícito en la indagación postestructuralista de lo Otro, en el rechazo purista de todo poder. Sin embargo, el único poder nefasto es el que se ejerce como dominación, recluyéndonos en la impotencia. Conviene diferenciar con Foucault estos «estados de dominación» de las «relaciones de poder» fluidas y reversibles que constituyen el mismo tejido de lo social; renunciar a ellas confundiéndonas con los primeros es excluirse del ejercicio pleno personal y público. Paradójicamente, será el simulacro el que nos salve del simulacro, y aquí matizo el optimismo de Baudrillard. Del fin de la política, la era de lo privado y la preponderancia del narcisismo y lo individual, si no se convierten éstos, amén de espacios de simulación, en campos

de batalla, poco provecho podrá obtener la mujer, pues su presencia en la esfera política es escasa, y en los lugares de decisión, y con respecto al ámbito privado, sigue allí teniendo sus sempiternas trampas...

La deliberación, h crítica, la razón comunicativa aseguran esa reversibilidad del poder como dinámica implícita, no en normas estereotipadas, sino en la elección y modificación de las reglas del juego para las diversas prácticas; conociendo cómo las instituciones nos producen, podemos intentar escapar de ellas o utilizarlas, proyectándonos en multiplicidad de juegos de lenguaje. abriendo la capacidad creativa, tanto tiempo yugulada, para que la mujer se invente y se poseione en el espacio, en la representación, en la literatura, en la filosofía... Es este dominio del saber y de la ficción, esta capacidad de producir «realidad» y saberla revocable, el que, lejos de condenarnos a lo contingente, eleva esta categoría como único sustrato ontológico del pacto.

Son muchos los temas pendientes. La constitución del sujeto femenino implica no sólo la deconstrucción de los cánones gnoseológicos de la identidad, sino preferentemente el desvelamiento de su genealogía de poder; el olvido del sistema sexo/género es especialmente pertinente en la exclusión de las mujeres como individuos de pleno derecho. El sujeto moral surge como alambicado proceso estilístico *delpaterfamilias*, aquel que es dueño y señor de otros y pretende serlo de sí mismo. La trascendencia teológica parte de nuestra simbolización como «carne» pecadora, en la introyección de nuestra culpabilidad y minusvalía. El cuerpo femenino, imperfecta fragmentariedad irrecomponible, aparece observado y disciplinado desde la ginecología filosófica de los antiguos hasta el moderno psicoanálisis. El asesinato de la Madre constituye el verdadero crimen institucional de la civilización, aquel que nos priva de genealogía, presencia y autovaloración. El intercambio de las hermanas consumará la cínica inmolación que la antropología nos concede en el origen de lo social. Las continuas trampas del trabajo reproductivo y las metáforas de la naturaleza nos atrapan desde el marxismo a la sociobiología.

La apuesta por una identidad «simulada» no es tarea fácil: conlleva el serio replanteamiento de todos los anteriores momentos. La ligereza gnoseológica implica una reconstrucción de las teorías y la autoconciencia psicológica personal que abra una efectiva presencia a través de la formalidad ético-política; pues siglos de ausencia, la carencia de genealogía y de imágenes fuertes identificadoras, la educación también, perpetúan una inseguridad psicológica que constituye nuestro último freno, la socialización hacia una ética del cuidado (Gilligan), o un bajo concepto

de autoestima que va a marcarnos para una desigual percepción de la justicia y el derecho personal (B. Major).

La tradición nos anula, la Modernidad nos excluye, y el presente, en el carnaval de los prefijos, pugna por confundirnos. El hombre, Dios, la Verdad murieron. Seamos irónicas Antígonas: otorgémosles sagrada sepultura, pero sepamos sobrevivir; entes imperfectos, seres irreales y ficticios, como nos han hecho, nuestra mentira nos salvaguarda del desastre ontológico.

El vaciamiento de la metafísica no nos arranca la esencialidad que nunca tuvimos; nos sumerge en el fluir transmoderno, en la reasunción «rebajada» de los criterios de fundamentación, en su legitimación *a posteriori*, por los resultados; plenas de escepticismo, ironía y distanciamiento. El simulacro retorna, libre de su connotación de falsedad óptica, como alivio gnoseológico de un tiempo hologramático; dueñas de nuestra imagen, el ejercicio de la seducción, reto estético y de supervivencia, nos encuentra, quizás, expertas desde siglos. El ideal democrático ilustrado para la sociedad y el retorno del individuo a la vida privada concuerdan bien con un *femenino transmoderno, fin de siècle*, al que no asusta encontrar bajo su maquillaje la arcadía nocturna, el desencanto, o tal vez nada.

CAPÍTULO 5

LA TEORIZACIÓN DEL GÉNERO EN ESPAÑA: ILUSTRACIÓN, DIFERENCIA Y TRANSMODERNIDAD

Toda etiqueta, corriente o denominación que intente globalizar las producciones literarias, artísticas o teóricas de un grupo de individuos resulta esquemática y engañosa, cuando no francamente distorsionadora de las singularidades.

Quisiera ocuparme de las filósofas que teorizan hoy sobre el género en España. Un terreno fértil, si bien no suficientemente divulgado, donde aparecen de nuevo los tres ejes o conceptos que, desde distintos prismas teóricos y temáticos, hemos visto aflorar recurrentemente a lo largo de este libro: Ilustración, Diferencia y Transmodernidad.

Parto del hecho de que no existe «literatura femenina», ni por supuesto filosofía femenina, ni tan siquiera «La Mujer» como entelequia unitaria.

Podríamos aceptar que existe la Teoría Feminista como disciplina de investigación, pero el adjetivo «feminista» conlleva una carga de militancia que distorsiona el asunto teórico, pues ni todas las militancias feministas son equivalentes, ni se implica necesariamente que de un interés teórico en los asuntos del sexo/género se siga una actitud vital, ética y política feminista, y menos aún con una orientación determinada. Por otro lado, aunque son mujeres las que mayoritariamente desarrollan investigaciones sobre el género, también lo hacen algunos varones, con lo que no podemos identificar sin más temática y sexo del investigador.

I. ORÍGENES DEL FEMINISMO RECIENTE

El feminismo en España toma especial auge durante la década de los setenta. El final del franquismo y la época de la transición marca la polémica sobre la doble militancia y el análisis de hasta qué punto

los partidos tradicionales asumían las reivindicaciones de las mujeres. Se recogía, pues, el debate internacional feminista entre Capitalismo y Patriarcado, frente a los que consideraban que este último era una manifestación más del capitalismo que quedaría resuelto con la superación de la lucha de clases; iban surgiendo posturas cada vez más decididas a favor de los grupos de mujeres y de la lucha por reivindicaciones que no recogían los partidos tradicionales o que quedan supeditados a una lucha política general y postergados en el tiempo. Se demarcaban así dos posturas, la de un *feminismo socialista* y la de un *feminismo radical*, que en el ámbito internacional tenían referentes en autoras como Sheyla Rowbotham o Sulamith Firestone respectivamente.

Lidia Falcón, fundadora del Partido Feminista de España, pretende desarrollar un feminismo científico marxista; asume así planteamientos marxistas-leninistas aplicados al análisis del Patriarcado como modo de producción de la reproducción social, trasladando la categoría de obrero a la categoría mujer como «última clase». Este análisis pormenorizado lo va a desarrollar en su amplia obra *La razón feminista*¹, realizando un exhaustivo estudio de las causas materiales de la explotación femenina a través de la historia, y recogiendo las aportaciones de las investigaciones antropológicas y económicas desde una metodología marxista. Lidia Falcón enuncia las leyes del proceso reproductor de la fuerza de trabajo, las relaciones de reproducción sexual, y de la explotación de la mujer en la sexualidad, la reproducción y el trabajo productivo. Tras un análisis del desarrollo dialéctico de la sociedad, defiende la tesis de la mujer como clase social, tratando pormenorizadamente el modo de producción doméstico. Desde este prisma emprende la tarea de realizar un exhaustivo estudio de la reproducción humana, comenzando por las raíces misóginas de la ciencia, la biología, la ginecología..., a través una visión histórica, para tratar temas como la mujer sujeto productor, el valor del hijo... y, una vez asentado el papel esclavizante de la instrumentación biológica de la mujer, propugnar las nuevas tecnologías de reproducción *in vitro* como liberación de ésta frente a su destino natural.

El Partido Feminista de España, al igual que el Partido Feminista Unificado de Bélgica o el *Japans Women Party*, surge en un clima concreto de militancia marxista radicalizada y, como Carmen Elejabeitia

¹ Fontanella, Barcelona, 1981.

señala, su objetivo, al igual que lo que se proponen los partidos obreros de corte marxista-leninista tradicional, es «la toma del poder» para instaurar la «dictadura de la mujer», cuya otra cara es la «democracia feminista». Amén de los estragos que sobre tales propuestas ha hecho el paso del tiempo, su implantación ha sido y es ahora mucho más meramente simbólica, pues los movimientos de mujeres han preferido integrarse en los grandes partidos o sindicatos, o mantenerse como grupos independientes, para cesde estos foros desarrollar su labor.

La transición Democrática, con la muerte de Franco en 1975 y la redacción de la Constitución en 1978, ofrecía para las mujeres el reto de salir de la sociedad franquista tradicional, anclada en una moral nacional católica, ciertamente debilitada en cuanto a las costumbres pero sin el reconocimiento legislativo todavía de la igualdad de los sexos en asuntos como la necesaria autorización del varón para acciones económicas de la esposa, la consideración del adulterio como delito penado, la ausencia de una ley del divorcio, la normalización de la contracepción o la regulación de la interrupción del embarazo.

A pesar del acuerdo por lograr los avances sociales en los temas mencionados, las divergencias entre un feminismo socialista y uno radical van a acentuarse originando todo un debate teórico: feminismo de la igualdad *versus* feminismo de la diferencia, que en las Jornadas Feministas de Granada de diciembre de 1979, retomándose en las Jornadas de Patriarcato (Barcelona, mayo de 1980) y en los Encuentros Feministas Independientes (también en Barcelona, en octubre de ese mismo año). La propuesta de la diferencia arranca de la ponencia de Gretel Amman en las Jornadas de Granada proclamando el lesbianismo como la mejor opción para la mujer; el tema de la diferencia fue retomando también por Victoria Sendón en las Jornadas de Independientes de 1980, y la polémica igualdad/diferencia se expone y muestra ya claramente en el número extra, 10, de 1980, de la revista *El Viejo Topo* en artículos de Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Josep Vicent Marqués, Genoveva Rojo, Empar Pineda...

Pasado el tiempo podemos encontrar el trabajo de diversas autoras más o menos cercano a ambos epígrafes, si bien Celia Amorós prefiriere hablar de *feminismos ilustrados* y *feminismos helenísticos*, Milagros Rivera de *pensamiento de la diferencia sexual, femenina* o yo misma de una propuesta de *feminismo transmoderno*.

Fuera de esta clasificación, el origen de la familia y la configuración de la «naturaleza femenina» en revisión de los postulados biologicistas, económicos y antropológicos ha sido estudiado en libros como *Sexo:*

naturaleza y poder, de Sacramento Martí y Ángel Pestaña'. o *El orden femenino. El origen de un simulacro cultural*, de José Lorite Mena'. En el terreno de las lecturas no androcéntricas del saber cabe destacar *La otra «política» de Aristóteles*, de Amparo Moreno Sardá⁴, donde se analiza pormenorizadamente el arquetipo viril que subyace en la obra del filósofo y en la tracción que en ella se funda, método hermenéutico expuesto también en su libro *Pensar la historia a ras de piel*⁵.

Dentro de los feminismos ilustrados podemos destacar a Celia Arnór, Amelia Valcárcel, Rosa Cobo, Cristina Molina Petit..., y toda una serie de investigadoras que en torno al Seminario «Feminismo e Ilustración», dirigido por la primera en el Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid, realizan la reconstrucción histórica de una Teoría Crítica Feminista, y una relectura de la filosofía clásica a la luz del feminismo: Angeles Jiménez Perona, Ana de Miguel, Luisa Posada Kubissa, Neus Campillo... Partiendo de la tesis de que todo feminismo es un movimiento ilustrado, pues comparte con éste los supuestos de universalidad de la razón, exigencia de igualdad, liberación de los prejuicios y un horizonte de emancipación, las autoras citadas han profundizado en el androcentrismo subyacente en las grandes corrientes o filósofos que conforman el subsuelo del pensamiento actual: cartesianismo, enciclopedismo, Rousseau, Kant, Stuart Mill...

II. DIFERENCIA

Dentro de los feminismos de la diferencia en España, un texto programático lo constituye *Sobre diosas amazonas y vestales*, de Victoria Sendón de León'; para la autora, el feminismo de la diferencia protagoniza «una revolución que intenta ser personal y política, global, institucional, antiparadigmática, situacional y simbólica»⁷. El libro se abre con un irreverente y crítico ajuste de cuentas con los padres del psicoanálisis y del marxismo: Sigmund Freud y Karl Marx, para seguir con un cuestionamiento del pensamiento estructuralista, frente al que se propone el pen-

Nuestra Cultura, Madrid, 1983.

Anthropos, Barcelona, 1987.

Icaria, Barcelona, 1988.

La Tempestad, Barcelona, 1991.

Zero, Bilbao, 1981.

⁵ *Op. cit.*, p. 37.

samiento serial y el instante frente a la duración. El feminismo se entiende como un planteamiento radical que busca subvertir los supuestos tradicionales de la sexualidad, el poder, la relación con la naturaleza, las formas de trabajo, la familia..., en una apuesta por la autoconciencia, la inversión de los mitos, la acción directa. Sendón propone el término *ginandria* como significante de una visión mítico simbólica de lo femenino. «A través del término "ginandria" quiero conectar con las raíces más profundamente subversivas, esotéricas y heréticas capaces de contestar radicalmente a una cultura crispadamente patriarcal»¹. Ésta es la línea en la que continúa su posterior libro *Más allá de Ítaca*², donde se reflexiona sobre el derrumbamiento del moteísmo cultural, del fin de la metafísica; a través de un trasfondo mítico resurgente Sendón encuentra el rastro femenino tanto en el concepto de Matria frente a Patria, cuanto en el futuro mujer que abre la crisis postmoderna.

Desarrollando el pensamiento de la diferencia sexual femenina encontramos a la historia *Milagros Rivera Garretas*, que dirige el *Centre d'Investigació Històrica de la Dona* de la Universidad de Barcelona, así como la revista *Duoda*, exponente de esta tendencia. Para Milagros Rivera, resulta evidente que «vivir en un cuerpo de mujer escribir desde un cuerpo de mujer no ha sido ni ha significado lo mismo que vivir en y escribir desde un cuerpo de hombre» (*Textos y espacios de mujeres. Europa siglo XIX*). Ello no nos aboca necesariamente a un esencialismo biologicista, pero es la conciencia de un trato desigual, de una situación específica: económica, social y erótica la que determina una visión del mundo marcada por la diferencia, una diferencia socialmente construida pero omnipresente e ineludible. La cancelación sistemática de la genealogía materna en las sociedades patriarcales es el dato a partir del cual intentar reconstruir una identidad y una *genealogía* propia. A este proyecto, el de la construcción de «una genealogía de autoraa femenina de sentido y en del mundo», trata de contribuir con su libro *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría, feminista*, donde, desde una relectura histórica y de la teoría feminista reciente, se documenta y expone el cuerpo de doctrina del pensamiento y la política de la diferencia sexual que, incorporando las aportaciones del feminismo

¹ *Op. cit.*, p. 234.

Icaria, Barcelona, 1988.

² Icaria, Barcelona, 1990, p. 210.

³ Icaria, Barcelona, 1994.

francés de la diferencia y el feminismo italiano, asume el reto de transformar el orden sociosimbólico basado en la violencia por otro orden simbólico apoyado en las mediaciones femeninas.

Por otro lado, también en la Universidad de Barcelona, esta vez en la Facultad de Filosofía, el Seminario «Filosofía y Género», dirigido por Fina Birulés, agrupa a investigadores e investigadoras en Filosofía y Filología y tiene por objetivo, en palabras de su directora, no tanto analizar lo que los filósofos han escrito acerca de las mujeres (de hacer un recuento de las «perlas misóginas»), como de recuperar y estudiar los textos donde se manifiesta la producción filosófica de las mujeres y, en el mismo gesto, examinary reconsiderar los criterios de la hermenéutica filosófica tradicionales y actuales---, sobre la base de categorías como las de género, feminidad, diferencia... En tomo a este grupo podemos encontrar a autoras como Rosa Rius, Mercé Otero, Carmen Revilla..., que han realizado trabajos sobre el pensamiento de Hannah Arendt, Simone Weil, Lucrezia Marinelli y Christine de Pizan, entre otras.

Para Fina Birulés, la reconstrucción de la historia de las mujeres filósofas requiere una paciente tarea de indagación y reconstrucción; en el terreno hermenéutico Birulés ha retomado las aportaciones de Walter Benjamín y Carlo Ginzburg, recurriendo a las «micrologías» y al «paradigma indiciario» como forma de apuesta por el fragmento, por el indicio, y método de acercamiento ante la escasez de rastros y carencias de transmisión, apostando por un camino de síntesis de lo heterogéneo que permita «dejar hablar» a las mujeres del pasado, decirnos «quiénes eran». Obtenemos así una metodología reconstructiva, conjetural, micro-lógica, que nos acerca a una realidad opaca, donde las «disonancias» no se ocultan, sino que se interpretan. La indagación no es mera arqueología del pasado, sino apuesta por la memoria como condición de identidad, pues, según sus propias palabras, «debemos *entrar en el futuro retrocediendo*».

Carmen Elejabeitia representa un cierto esfuerzo de síntesis entre las tendencias de la igualdad y la diferencia: partiendo de un marco teórico deudor de Marx, Goux, Morin o Agnes Heller, crítica y trasciende los planteamientos marxistas, realizando en su libro *Liberalismo, marxismo y feminismo*¹² una revisión histórica del pensamiento feminista. Pero es en una obra anterior, *Quizás hay que ser mujer*¹³, donde encontramos

¹² Anthropos, Barcelona, 1987.

¹³ Zero, Bilbao, 1980.

sus aportaciones más personales. *La paterialidad* —el orden impuesto por la Ley de los Padres — adopta significantes diversos: Dios, Ciencia, Naturaleza, Ley, Patria, Proletariado, Inmortalidad..., pero en todos ellos se cumple una negción de la mujer y una desposesión de su poder. Son discursos que se pretenden únicos frente al caos y el desorden; frente a ellos, sólo la intuición de la *materialidad* propone caminos para indagar la posible identidad de la mujer, desde lo diferente, desde lo singular, desde la resistencir. y la subversión, un camino donde el hombre y la mujer pueden ser mujer.

III. FEMINISM O ILUSTRADO

Celia Amorós es una de las autoras clave a la hora de valorar el feminismo filosófico en España, tanto por su obra propia, cuanto por haber desarrollado una línea de investigación sólida que aglutina a gran número de estudiosas cuyos trabajos otorgan a la crítica filosófica feminista un excelente rango teórico, tanto en la construcción de una Teoría Crítica feminista, como en la revisión histórica y actual del pensamiento filosófico.

Sus conferencias y estudios quedan por primera vez reunidos en el libro *Hacia una crítica de la razón patriarcal*¹⁴. El punto de partida es la tesis de que la ideología del patriarcado ha impuesto el tipo de racionalidad que se expresa en el discurso filosófico: la Razón ha configurado su legitimidad a través de la genealogía patriarcal como institución social y cultural. Ello no implica en modo alguno una puesta irracional, sino todo lo contrario, una revisión crítica: «se trata de articular un punto de vista y una perspectiva desde los cuales se pueda proceder a una relectura de la historia de la filosofía-- y, más en general, del pensamiento y de la cultura , en la que no se haga abstracción de las distorsiones patriarcales que inevitablemente han configurado cierto tipo de discursos» El feminismo entendido como crítica de la cultura patriarcal asume así una dimensión epistemológica como se acaba de esbozar-- y debe asumir asimismo una dimensión ética, que recoge, por otro lado, las luchas y propuestas reivindicativas feministas, reconociéndose como un proyecto teórico, ético y práctico de emancipación.

¹⁴ Anthropos, Barcelona, 1985.

Op. cit. , p. 10.

Sólo releyendo las obras de los filósofos podremos entrever el sexismo ideológico que impregna la filosofía moderna. Una tradición que ha igualado hombre a cultura, relegando a la mujer al ámbito de la naturaleza. Para Hegel, el hombre se mueve en el terreno de lo universal mientras la mujer reducida al terreno de la inmediatez, negándosele el acceso al estatuto de la individualidad. La conceptualización de la mujer como naturaleza y como género aparece también en Schopenhauer. Para Kierkegaard, la mujer queda excluida de la existencia como problematización y, para Sartre, es la revancha dulce de lo viscoso y en-sí. Celia Amorós recoge también las críticas de Juliet Mitchel a Freud como ideólogo del patriarcado, sexismo que culmina en la exclusión lacaniana. Igualmente es contundente en su crítica a los feminismos de la diferencia: «Si las mujeres queremos y podemos, al menos en alguna medida, *escapar al dilema de ser, o herederas de pleno derecho, a título igual* al de los hombres, de un *legado* configurado y marcado por los sellos patriarcales, o situarnos del lado de *las desheredadas que renuncian a conquistar sus parte* — renuncia que se dobla siempre del sueño compensatorio, más o menos ilusorios, bien de que se tiene ya la mejor parte, bien de que más pronto o más tarde nos corresponderá el relevo civilizador como fruta madura que caerá ante la desintegración del patriarcado—, tendremos que *desmontar teórica y prácticamente los conceptos de herencia, de genealogía y de legitimidad* que están en la base del planteamiento que nos obliga a aceptar los *términos del dilema* [...] por medio de un análisis crítico de la impronta y del sesgo sexista y patriarcal que se encuentra en determinados entramados conceptuales en base a los cuales han sido construidos los sistemas filosóficos»". Un buen análisis de su teoría de la legitimación genealógica patriarcal de la filosofía lo constituyen su relectura de autores como Aristóteles, San Agustín y Kant¹⁷, sus estudios sobre Sartre o sobre Kierkegaard, desarrollado este último en su libro *Soben Kierkegaard o la subjetividad del caballero 'x*.

Por otro lado, para la autora, en el ámbito de la ética, el feminismo, concebido como movimiento de lucha de las mujeres para lograr el estatuto pleno del ser humano, supone la máxima ampliación del protagonismo ético y, por tanto, su cumplida universalización¹⁸.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 78-79.

¹⁸ Cap. 3 del libro comentado.

¹⁹ Anthropos, Barcelona, 1987.

²⁰ *Op. cit.*, p. 143. Véase también «El feminismo como *axis emancipadora*», en *Feminismo e Ilustración*, Actas del Seminario permanente, 1988-1992, Instituto de Investigaciones Feministas Universidad Complutense, Madrid, 1992.

A través de sus análisis sobre los conceptos de universalidad e individualización, en nominalismo o en Hegel, y de las relaciones entre el contrato social y el contrato sexual ha acuñado conceptualizaciones tan felices y descriptivas como «Espacio de los iguales/espacio de las idénticas» para manifestar cómo en el ámbito masculino el reparto de poder se efectúa en virtud del reconocimiento de la igualdad, mientras que, si no está en juego ningún poder relevante, falta «la razón suficiente para realzar al individuo sobre el fondo genérico»; las mujeres son así «las idénticas», el cupo, la cuota a aceptar o invisibilizar

En el debate entre feminismo de la igualdad/feminismo de la diferencia el artículo de Amelia Valcárcel «El derecho al mal» donde en aras de la igualdad se reclamaba para las mujeres no las felices arcadias de la reserva moral incontaminada, sino el derecho a asumir el rasero moral de los varones incluso por abajo, para con las mismas armas acceder al poder de la universalidad. Pues para esta autora, como la desarrolló más tarde en su libro *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»* hablar de sexo es hablar de poder. Se trataría no de saber qué es lo esencialmente femenino, sino de averiguar por qué se supone que tal esencialidad existe y a qué estrategia de poder obedece su postulación. Lo femenino se ha construido como un conglomerado de las astucias del débil frente a su carencia de poder, mientras las mitologías de la diferencia persisten en este rechazo Valcárcel nos advierte que no sólo el poder corrompe: «no tener poder corrompe también y, en ocasiones, más deprisa». Una ética de la igualdad debe acabar con la demonología del poder, defender el poder del sujeto, constituirse en una «ética de la potencia», clarificar en qué sentido la *mujer o las mujeres* como genéricos son sujeto u objeto para una teoría sólida, que deberá basarse no en una supuesta esencia o identidad compartida, sino en la consideración de una pluralidad de sujetos que constituyen un *nosotros*, que pasan de la minoría de edad de la heteronomía impuesta hasta la autonomía de quienes establecen nuevos pactos sociales de equipotencia. Es, pues, el logro de la individualidad el que debe acabar con el estereotipo del genérico. El feminismo, por medio del pacto y la igualdad, debe completar el programa ilustrado.

«Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación», *Arbor*.

²¹ Aparecido en *El Viejo Topo*, citado.

²² Anthropos, Barcelona, 1991.

No puede entenderse Occidente sin el pensamiento ilustrado, sin el contrato como metáfora del fundamento de la sociedad y su corolario en la idea de progreso y emancipación. Un trayecto en el que el feminismo denuncia la falsa universalidad, una de las formas más flagrantes de «miedo a la igualdad».

Dentro de esta tendencia de buscar en la Ilustración tanto el modelo para un feminismo equipotente, cuanto el origen de la exclusión femenina en el contrato social moderno, podemos destacar diversas obras: *Dialéctica feminista de la Ilustración* de Cristina Molina Petit³, *Fundamentos del patriarcado moderno*. Jean-Jacques Rousseau de Rosa Cobo⁴ o *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, selección de textos de Condorcet, Gouges, D'Alembert y otros a cargo de Alicia H. Puleo, con presentación de Celia Amorós's.

IV TRANSMODERNIDAD

Las teorías del género o el pensamiento feminista suelen tener, amén de su propia dinámica interna, una relación explícita con las corrientes teóricas y debates de su tiempo, tanto para situarse frente a ellos, cuanto para hacer que éstos se sitúen frente a los susodichos, esto es, tanto para asumir las líneas de su contemporaneidad, cuanto para ejercer una revisión crítica de esas mismas corrientes desde un punto de vista del género. Si en los años setenta el debate lo constituyó la relectura del marxismo y el psicoanálisis, para posteriormente repensar y reciclar principalmente desde el feminismo de la diferencia las aportaciones nietzscheanas y postestructuralistas, el debate siguiente frente al cual deberá situarse y que deberá situar desde su prima es modernidad/postmodernidad.

La defensa de la modernidad está en consonancia con los feminismos ilustrados, si bien el pensamiento de la diferencia sexual arrancaría más bien de la constatación de la quiebra de la modernidad, aunque no enmarcándose necesariamente en un movimiento tan heterogéneo como ha resultado ser el postmoderno. Revisiones explícitas de este debate lo constituyen tanto la apuesta postmoderna heterodoxa de Sendón, cuanto el libro coordinado por Africa Vidal y Teresa Gómez, *Abanicos ex-cén-*

hicos. Ensayos sobre la mujer en la cultura postmoderna', o desde el terreno de la estética las aportaciones de Juan Luis Moraza y Estrella de Diego. Es desde este mismo eje temático del que parten mis libros *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna'*, *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia* y *Foucault y la genealogía de los sexos*. A partir de lo desarrollado en ellos paso a considerar lo que, a mi modo de ver, constituye hoy la tarea pendiente de un pensamiento del género.

La Modernidad se ha construido no sólo con la ausencia de las mujeres, sino legitimado subrepticamente en dicha ausencia su misma condición de posibilidad, estableciendo así engañosamente una supuesta universalidad sobre la base de un ocultamiento y una discriminación. Como Genevieve Fraisse ha mostrado (*Muse de la Raison*), el sistema democrático y burgués moderno (que, arrancando del modelo-ilustrado, se consolida a lo largo del siglo XIX) se edificó sobre la exclusión de la mujer de la esfera política y pública como requisito para la construcción de la nueva configuración moral y axiológica, legitimada desde el derecho, la ciencia y la filosofía. Frente a las expectativas de igualdad creadas por la Revolución francesa y la filosofía. Frente a las expectativas de igualdad creadas por la Revolución francesa y ya trazadas en los textos de Condorcet, Montesquieu, Olympia de Gouges, D'Alembert, Madame D'Épinay, Madame De Lambert..., va a prevalecer durante el siglo siguiente el modelo de mujer-madre preconizado por Rousseau, consolidándose un triple proceso de exclusión de las mujeres: legal (supeditación de las esposas, suspensión de las expectativas revolucionarias de las mujeres), moral (condena del estilo de vida aristocrático prerrevolucionario, creación normativa de la «ficción doméstica») y científico (teorías del intelecto sexuado y teorías de los médicos filósofos: Cabanis, Virey)..., todo ello plasmado en un nuevo modelo de domesticidad que separa lo público y lo privado y en las reformas sociales inspiradas en la filantropía y el higienismo.

Normalmente esta configuración del nuevo modelo democrático burgués moderno se ha estudiado, desde el punto de vista de las mujeres, en su manifestación represora y de exclusión, olvidando resaltar lo que, a mi modo de ver, puede representar la óptica más rupturista y novedosa:

Anthropos, Barcelona, 1994.

³ Cátedra, Madrid, 1995.

Anthropos, Barcelona, 1993.

Salamanca, Universidad de Alicante, Anglo-American Studies, 1995.

⁴ Anthropos, Barcelona, 1989.

Anthropos, Barcelona, 1994.

el constatar cómo este modelo social está determinado no por la exclusión de un sexo, sino por una subterránea conceptualización de los géneros, por una biologización y naturalización de lo femenino que, no obstante su reclusión, va a impregnar todo el espacio social, otorgando la matriz a partir de la cual va a pensarse la subjetivización y el horizonte moral deseable del individuo moderno.

Foucault ha hablado de biopolítica o biopoder para caracterizar esta nueva configuración política que del xix a la actualidad implica en el desarrollo del capitalismo la inserción controlada del cuerpo en los aparatos de producción, el control de poblaciones, el desarrollo de la demografía, la higiene, la sanidad... Pero todo ello no hubiera sido posible sin una previa gestación de la noción del *cuerpo-especie* que subyace en la nueva tematización de «lo social» y «la población» y que implica una redefinición de la conyugalidad, de la esfera doméstica, que está basada como prerequisite en todo el esfuerzo que desde el xviii se realiza por hacer retornar a la mujer a su naturaleza, como cuerpo reproductor, vehículo de la especie, ensalzamiento de su labor maternal, transmisora tanto de los nuevos conceptos de higiene (física y social), cuanto del mantenimiento de los valores morales. No es, pues, la puesta en marcha de una nueva configuración del poder, la *biopolítica*, la que genera la visión de los individuos como cuerpo especial, y que representa para las mujeres el corolario de su reclusión en la esfera privada, y la histerización del cuerpo femenino, sino que esta estrategia de reclusión de las mujeres en el ámbito doméstico, las justificaciones de los médicos filósofos de los siglos XVIII y xix, las teorías del intelecto sexuado, su consideración como cuerpo-especie responsable de la salud de las generaciones, su identificación con la naturaleza, su constitución como objetivo principal y transmisor de las normativas de higiene, su responsabilidad en el bienestar físico y moral de la familia..., son las que hacen posible el desarrollo del biopoder, que a su vez caracteriza la configuración moderna de un poder, pastoral, individualizante. La familia, amén de lugar de encierro, espacial y simbólico, posee una potencia productiva en cuanto que ficción doméstica (en el sentido de Nancy Armstrong), pues el ideal femenino conforma a su vez el ideal burgués, que marca las pautas, en su reconversión moral universalizante, del individuo moderno.

Así, de la misma manera que por un lado se define a las mujeres por su biología y se las recluye en su especificidad y privacidad, por otro los valores morales domésticos se extienden e impregnan lo social, el cuerpo social se feminiza, completando lo que en otro lugar he codificado como «asunción hegemónica de los valores del heterodesignado»,

lo que refleja el mecanismo de circulación de valores, en el cual los grupos hegemónicos, en momentos de agotamiento de sus propios valores, asumen otros de grupos discriminados, generalmente sin asumir sus reivindicaciones, desposeyéndolos de su identidad pero impregnándose paradójicamente de ellos.

A partir de este. situación paradójica, pero no coyuntural periférica sino nodular, cabe releer el género como condicionante de la Modernidad, y replanteamos la emergencia del sujeto-mujer tras la crisis de la Modernidad.

La crisis de la Modernidad conlleva, como se ha repetido exhaustivamente, una quiebra de nociones canónicas como las de Historia, Progreso, Sujeto, Realidad y Razón. La teoría del género hoy, amén de realizar una relectura histórica de su lugar oculto pero fundadamente en las grandes construcciones teóricas del pasado, debe asumir el reto de valorar cómo trabajar en la consolidación de una identidad y presencia femeninas, precisamente cuando los paradigmas clásicos de igualdad, emancipación, objetividad y científicidad se hayan contestado. Ello nos aboca, como ha quedado patente en los debates sobre feminismo y postmodernismo, a una reconsideración pragmática, situada, falibilista (Fraser, Nicholson, Alcorn, a valorar la creación culturalista del genérico mujer más allá de las tentaciones más esencialistas de la diferencia, procediendo, tras la deconstrucción de genérico y la subversión de la identidad heredada, a una minuciosa «resignificación» (Butler), a la reconstrucción de la subjetividad personal (De Lauretis).

La teoría del sujeto-mujer hoy debe reunir una serie de requisitos para, asumiendo la crisis de la modernidad, mantener su operatividad y consolidar su presencia: autonomía gnoseológica y crítica, elementos para analizar la formación cultural, histórica y social de la identidad de género, construcción de un genérico, operatividad y reconocimiento como agentes sociales y políticos del cambio.

Desde la denominación de «transmodernidad» como la situación que retoma los retos pendientes de emancipación de la modernidad, pero asumiendo su crisis, habremos de utilizar la ausencia de la mujer, su carencia de presencia y esencia, precisamente como arma efectiva y creativa precisamente en unos momentos en que el adelgazamiento de las Grandes Teorías nos ofrece el simulacro como escenario. Así pues, en esta simbiosis de simulacro y teoría del género transmoderna, frente a los conceptos fuertes de los ejes de la modernidad requeriremos: un sujeto estratégico, que encuentra su fuerza no en su fundamento metafísico, sino en su permanencia situada; una razón entendida como foro

comunicativo pactado; una historia múltiple no unitaria ni unidimensional; una realidad que se sabe ficción o exceso hiperrealista, paso del *factum al factum*, que reconoce en la acción el elemento generador de identidad.

Esta opción transmoderna por la constitución del sujeto-mujer configura sin duda una ética, pero crítica y deconstructiva frente a las tendencias universalizadoras, reserva nominalista ante las teorías unitarias, inmersa en la heterogeneidad y la contextualidad, comprometida en una constante analítica del poder, en la reconstrucción de una genealogía propia, de una mitología, de un imaginario creador y electivo, en la apertura y exploración de nuevas formas de subjetividad, que apuesta por la libertad y la ficción de unir la estética a la ética en el reto de la autonomía.

CAPÍTULO 6

EL MONSTRUO Y YO

I. LA INTIMIDAD

¿Hubo un tiempo en el que el yo no existía'?

Sin duda nos gusta fabular una antigüedad robusta y hermosa, simple, muscular, con la tersura de los siglos jóvenes, entre la cosmética corintia y los toros minoicos, desértica o frutal, espartana y compacta. Un yo cimbreado y elástico, lentamente trabajado por la educación platónica en la música, la gimnasia y la armonía. Nos gusta fabular unos orígenes salutíferos a tanta civilización ya mortecina y cansada. Un yo que en el estoicismo se confunde con la dietética, la medicina o el higiénico gobierno de sí. Después se abismó en lo interno, se convirtió en alma, para transformar el cuerpo en carne, su mecánica en tumescencia punible. El yo era la parte bastarda de Dios, el estigma milenarista del pecado. Más tarde fue el cógito cartesiano, excrescencia solipsista y soberana del autómata extenso. Hume sonría: ¿el yo?, apenas una idea compleja para hilvanar los diversos y sucesivos estados de ánimo.

Fuimos sujeto transcendental kantiano, quimera hegeliana. Y a partir de aquí sospecha, fragmentación y decadencia.

Con el psicoanálisis el yo se disgregó, emergiendo de las simas del ello, abrumado por las pulsiones del subconsciente y las exigencias del superyó.

Con el giro lingüístico se consumó la exteriorización. El estructuralismo lo hizo lenguaje, y Wittgenstein nos informó de lo imposible de su privacidad.

Finalmente el discurso postmoderno lo presentó como vacía mónada narcisista.

Y es que en nuestro fuero interno intuimos que la cuestión de la identidad personal está marcada por una indagación imposible. Pues la pregunta ¿quién soy? sólo tiene una respuesta que nos arroja fuera de nosotros mismos. Yo soy yo, respondemos con premura y tautología. Pero, entonces, ¿igual a todos los yoes que dicen «yo»? ¿diferente?, ¿en d ué

estriba mi diferencia? En aquello que soy: fuerte, sensible, bajo, moreno, escritor, comerciante, padre... Luego yo soy precisamente yo debido a mi circunstancia, a lo externo que me constituye. Luego yo soy precisamente yo debido a lo que no es yo.

En esa dinámica entre lo diferente y lo común buscamos en vano nuestra identidad. Al fin el yo es esa costumbre que nos hace familiares. El punto equidistante entre el secreto y lo público. Mi intimidad como lo inexpresable, en la paradoja de que, si no logramos otorgarle voz, es como si no existiera y, cuando la palabra lo impregna, se convierte en tópico o en lenguaje.

Si damos por supuesta la consideración al uso, podemos constatar dos grandes revoluciones en la intimidad. Primera, aquella que la inventó, la tradición cristiana, sobre todo a partir de San Agustín. Y la segunda, la que la disolvió. Después de la fenomenología y el existencialismo, con el estructuralismo y la filosofía analítica ya fue imposible hablar del yo.

Fue el examen de conciencia, la necesidad de calibrar la pureza de nuestras intenciones, lo que nos obligó a volver la mirada hacia nuestro interior, y es ese mismo gesto de vigilancia y atención el que no sólo va descubriendo sino creando a la vez la zona tenue, penumbrosa y ambigua, el sinsabor de la incertidumbre, la angustia de lo soterrado que llamamos intimidad. En ese tiempo, acaso durante siglos, fuimos seres repletos de presagios, un inmenso y sinuoso espacio para interpretar. Es el logro de esa lenta tarea de interpretación la que nos ha desposeído de nosotros mismos. Las intuiciones apenas desveladas de nuestro corazón se hicieron análisis observables, teología, ética y ciencias humanas. El sujeto se convirtió en objeto, y empezamos a dudar de su posición privilegiada. ¡De terreno inexplorado a quimera presuntuosa!

Sociológicamente nos encontramos hoy en la fase de un individualismo vaciado. ¿Una reivindicación transmoderna del yo? Tal vez. Sabemos de sus vanas pretensiones de sustancialidad. El yo no es alma inmortal, ni sujeto fundador del conocimiento, ni sólida realidad psicológica. Vacío pero necesario, el yo es el último privado nombre de la resistencia. Un yo residual, ficción útil, como andamiaje estético, como estructura básica para una sucinta reivindicación ética y política. El yo es el lugar desde donde reclamo mi derecho a no ser violado, manipulado, vendido, arrasado o malinterpretado. Una resistencia si se quiere en batín y zapatillas, silenciosa pero feroz. Una intimidad para olvidar porque acaso ya no importa— que no tenemos yo.

Con la noción de intimidad, trastocamos la del yo, siempre cargada de esencialismo, en conceptos más espaciales y sensibles. La intimidad nos

sugiere el secreto, el silencio, el cuerpo cubierto, el espacio reservado, lo tenue, el recogimiento, el sosiego... Hemos pensado, por un momento, con esta desmembración, haber paliado las paradojas del yo; pero en vano: pronto descubrimos que sólo quedan difuminadas. Pues cuando un ser humano se recoge en su intimidad, en vez de encontrarse, casi siempre halla entidades ajenas y desmesuradas: a Dios, que le habla en su corazón, la presencia turbadora de bajas y terribles pasiones, o nada, que inmediatamente, por la atención que se le presta, se convierte en la Nada, y nos hace presas de una descorazonadora angustia vital.

Hubo tiempos, espacios mejores. El convento quizás, la adolescencia... Hoy la intimidad poco frecuentada nos aterroriza porque nos recuerda el ajuste de cuentas con uno mismo, la postergada revisión de una relación renqueante, el cara a cara acaso con un fracaso vital; ¡quién no fracasa en la vida, cuando ésta, a fin de cuentas siempre concluye mal!

Intimidad es la confidencia, pero también el cuerpo o las relaciones eróticas. Se habla de amistades íntimas, de prendas íntimas, de partes íntimas. Por cierto que, en ese sentido, habría que reflexionar por qué la lencería fina es más íntima que los calzoncillos, y las partes íntimas de las señoras más que las de los caballeros. La intimidad es una secuencia furtiva que va de lo emotivo espiritual a la anatomía, hasta la sexualidad compartida. La intimidad acaba reduciéndose al cuerpo: si está solo, a la higiene; si acompañado, a la efusión, al estallido y al olvido. Con la intimidad no sabemos qué hacer, al final o nos duchamos o nos dormimos.

Generacionalmente hemos sido acólitos, mercenarios de la intimidad, la trabajábamos con la escuela de la confesión, con los modelos de la comunicación exhaustiva; de ahí surgió nuestra visión de las relaciones personales, de la honestidad y nuestro psicoanálisis pendiente... Después nos fuimos cansando, las confidencias nos abrumaban; las viejas y buenas amistades comenzaron a ser aquellas en las que, por fortuna, no hay que justificar nada. Sustituimos el secreto por lo obvio. Cosas de la edad. Lo clandestino por lo privado. Felizmente, también nos libramos de la pejuquera costumbre de idealizar lo primero y tachar de burgués lo segundo. Hoy el excesivo sigilo nos parece monjil, y no dejamos de apartarlo con sorna convencida. Queda la intriga profesional, pero validada por la pragmática del medro. Nos hicimos superficiales por moda y por cansancio.

En algún momento, estar en la intimidad era revolcarse en el lecho con el amante ocasional; ahora es cerrar la puerta de nuestra casa y estar en familia, descubrir el dominio regio de la *maruja* que somos. Cont *í >>*(para ello con el beneplácito de *cierto i'uppisrno* sedentario.

Todo, la historia, la teoría, nuestra propia vida, ha apostado inconscientemente por el logro de este vaciamiento que ahora nos acoge displicentemente. Por eso nos toca nuevamente hablar de intimidad, del derecho a ella. Pero no a una intimidad apresurada, con interferencias, cortes y anuncios publicitarios, sino a una tranquila y sin exigencias. Porque, con frecuencia, para un instante que te quedas sola no tienes fuerzas, ni ganas de ser «yo».

La identidad: una inercia gramatical; el resto, ni siquiera silencio. Y es que a veces nos sentimos desorientados e imposibles, como un bebé laciano sin espejo. Es el momento de inventar, de inventarse.

Tras las ruinas de la metafísica y de los muros, no debería surgir obligatoriamente el creyente rubicundo. Entre la virgen de Chestokova, el integrista petrolífero o la prótesis telemática nipona, debería haber un añejo escepticismo creador, transmoderno lo he llamado, que transforme la ausencia gnoseológica en ficción ética, en una nueva estética de la existencia.

El intento por componer una vida bella nos devuelve al principio de esta historia, a la reflexión del estoicismo tardío, de la Roma agónica, cuando dicen que la intimidad no existía. Si uno podía aventurarse al reto de ser dueño de sí, cuando el sí mismo aún no era, bien podemos recuperar ahora la tarde, cuando ya ha dejado de ser.

Y ni siquiera hay que ponerse solemne. Vale también ser pícaro y prudente, con la sabiduría de los epígonos.

Todo queda por responder: ¿era más íntimo el corsé de la abuela o el ligero de Madonna?, ¿Proust o las películas de arte y ensayo?, ¿el amante turbulento o el doméstico en paños menores?, ¿dónde estriba el lugar recóndito de mi intimidad?, ¿en el cuerpo, en el alma, en la carne, en la mente, en el yo, en la tarjeta de crédito?

Séneca, Epicteto y Marco Aurelio pulsán el selector de su antena parabólica. Lenin se ha hecho un *lifting* para enamorar a Cleopatra, que despierta de una cura de sueño en una clínica californiana. Bugs Bunny se traslada a la residencia geriátrica de la doctora Aslam y sólo encuentra un McDonald's. La mancha de Gorbachov se ha convertido en una paloma picasiana que echa a volar y sabe que ya nunca se parará en el hombro de Fidel. Y, a la postre, hay noches, como ésta, en que una relativiza distanciadamente las estruendosas hecatombes que nos auguran, aunque amenacen saltar hechos ciscos la historia, la metafísica y el Orden Simbólico con su Faló y todo. Ya inventaremos algo: una copa en la intimidad siempre ha ayudado a olvidar que el yo no existe y el futuro es incierto.

II. LA INFANCIA DE MEDUSA

Somos publicidad obscena, yo descarnado y feliz, en las vallas, en los carteles, en la miraca externa que nos devuelve nuestra más íntima adhesión a la superficie.

Quizás nadie mejor que Toscani para captar esa línea fluctuante e imperceptible donde lo diáfano se aúna con lo monstruoso.

Los productos Benetton han conseguido tener una imagen clara y definida: colores puros, elementales, alegres, blanco, negro, azul, amarillo, rojo, imágenes nítidas sobre un fondo luminoso. Sonrisas vivarachas de niños multicolores, ingenuidad radiante.

Si el uso fotográfico suele utilizar los personajes para componer una situación y transmitir un mensaje, los carteles Toscani consiguen una rápida inversión: las figuras son su piel, las razas, su color, las personas adquieren el estatuto de objetos coloreados, símbolos de superficie, la psicología se adelgaza hasta ser el mero trasunto de un contraste óptico. La diversidad es el pretexto llamativo para hacer más patente el impacto visual. Manos blancas, manos negras que sujetan bolas multicolores, tiernos infantes, blancos, negros, cobrizos que se abrazan, elementos simples de tintas básicas sobre fondos blancos. No existen sombras, ni perspectivas, ni tamizaciones, la imagen es directa y rotunda, con la desenvoltura de lo inesperado.

Una vez creada esta impronta de arco iris juguetón, la marca ya se había fijado en nuestra retina de manera inconfundible, pero corría, a la par que en logro de su reconocimiento, el peligro de la reiteración. Es entonces cuando los nuevos carteles inician un desplazamiento. El pato negro nada sobre las aguas alquitranadas del desastre petrolífero. La llamada roja consume el coche bomba, humo denso, oscuros hierros retorcidos, del atentado. Las manos, blancas, negras, se ligan con unas esposas. Los brazos negros del guerrillero, negra metrallera, sujetan la descarnada palidez de un fémur humano. El culito sonrosado lleva la marca impresa del *HIV* seropositivo. El mosaico puntillista de los rostros de una multitud compone las temidas siglas: *AIDS*.

Nada ha cambiado, aparentemente, en la polícroma presentación, el esplendor de las imágenes y de los colores parecen predisponernos a la familiaridad tierna y divertida de la marca, pero entonces aguzamos la mirada, recomponemos el sentido de las formas, y un helado terror nos sobrecoje. La verde pradera es en realidad la erizada siembra de cruces de un campo santo; la ropa extendida, los restos del uniforme, manchado de sangre, del soldado asesinado; la foto familiar, el macabro último estertor de un moribundo real de sida.

Es la estética alegre y colorista la que compone, al segundo golpe de vista, el territorio del horror. Primero fue la disolución de la psicología de los personajes en favor de su mero efecto cromático, ahora la utilización del impacto de las tragedias sociales como brutal fijación de un mensaje comercial.

Lo que nos sobrecoge es ese paso limpio y aséptico de la ética a la estética, el cumplimiento de la desposesión de nuestra imagen humana, el tremendo chasco de la profundidad del dolor convertida en un simple parchís de quita y pon. Lo que no toleramos, lo que nos fascina, lo que nos atrapa es la estética pura que cubre y suplanta el rostro de lo atroz.

III. DEL MODELO TRANSEXUAL AL PARADIGMA DE LO MONSTRUOSO

El fin de siglo iba a ser mujer, y, como siempre, nos siguen engañando. Claro que, para recoger retales, fragmentos y residuos, mejor es así, porque de lo que se trataba era de protagonizar un nuevo cuento de Cenicienta, y donde había una calabaza: ¡ zás ! , imponente carroza; en vez de ratones, alazanes; en vez de andrajos, maravilloso vestido de fiesta. Y todo para correr presurosas, de mano del hada buena, a salvar el destino de la historia, a ponerlo a los pies del príncipe que carece de teorías brillantes, pero aún cree en el milagro del zapatito de cristal.

Cuando los Grandes Relatos firmes se derrumban, se apela a las pequeñas historias, a los protagonistas secundarios, a los ideales alternativos. Así la intuición sustituye a la lógica, el sentimiento a la razón, la fragmentariedad a los sólidos fundamentos, la sensualidad y la vida a la ética, el pragmatismo a la utopía, lo privado a lo público.

Nos encontramos, pues, ante una efectiva revisión del proyecto moderno, las termitas roen el corazón de sus fundamentos metafísicos; Sujeto, Razón, Historia y Realidad. Inauguramos un tiempo de fantasmas derruidos, arqueología mítica para un enterramiento carnavalesco, apocalíptico y banal.

Crisis del sujeto cartesiano y transcendental, de la perspectiva metodológica privilegiada, asunción de la muerte del hombre... El alma, la conciencia o el lenguaje dejan de constituirse en paradigma seguro para ofrecernos un abismo fractal, la reverberación de un rumor, el trasiego de la contingencia. Ello nos reenvía a la fragmentariedad, a lo que podríamos denominar sujeto residual o estratégico. Somos poco más que una localización cambiante, el esfuerzo de una mirada, el precipitado de la acción.

Tampoco la Razón queda incólume. Primero fue el recorte de sus pretensiones desmedidas, la ambición nouménica, la quimera hegeliana. Más tarde la crítica de su hegemonía científico-técnica, la denuncia del carácter instrumental de la «razón identificadora». El estallido de su baluarte liberó las huestes del margen, la diferencia, Lo Otro...; los silogismos de la utopía y de la amargura se dieron la mano hasta el cálculo mortecino y narciso de un «pensamiento débil».

Sin protagonista ni triunfante raciocinio, sin Rocinante ni armadura, mal se puede emprender la quijotesca batalla de la historia: ésta dejó de ser universal, unitaria y progresiva. El devenir histórico se resolvió en múltiples platós donde se rodaban secuencias inconexas, donde extras sin papel reiteraban una eterna foto fija o se aplicaban en paródicas y sangrientas gestas de cartón piedra.

La Realidad, al fin, huyó de sí misma. Objetividad, referencia, materia, naturaleza, significado... otearon sus dobles en un trayecto de espejos. Las palabras y sus excesos deshicieron todas las contundencias; no hubo más que significantes, simulacros, idealismo cultural, pantalla hiperreal para una coproducción terráquea...

Y, sin embargo, el espectáculo resultó tan estremecedor en su nadería que muchos pensaron que tal vez habíamos derribado demasiado deprisa las añejas y bienintencionadas creencias de la Modernidad. Rápidamente había que seguir siendo sublimes sin interrupción, reconstruir la ética, frenar a la gorgona bicéfala del caos y la frivolidad, trascender el narcisismo *kitsch*, devolver a la crítica y la argumentación su espacio de pacto más allá de la catatonia televisiva. La historia no podía haberse acabado para nosotros, la civilización con memoria, porque los bárbaros que no habían leído ni una sola página apostaban sus guerrillas sobre el fundamentalismo del terror. La historia debía existir para todos aquellos que nunca habían sabido que existiese y para los que habíamos alcanzado el mausoleo de la decadencia. Porque el eclecticismo diletante iba a convertirnos los museos en baratillos, la moral en pragmatismo, la política en aquiescencia y la vida en videojuego.

En el fondo del Imaginario colectivo el pensamiento parece haber perdido sus armas viriles, se descubre azorado, receptivo: «femenino» (?). Aparece el fantasma de la madre a quien volverse cuando el niño ha roto su juguete, también el de la bruja hermosa y tentadora capaz de seducirnos con su magia envolvente, la hembra tierra, fluvial y ecológica que ha guardado en su corazón el susurro de las náyades, la adivina maga dueña de la esfinge y todos sus arcanos secretos.

Aparece también en un rincón Cenicienta llorando, porque lleva si *glos* sin poder asistir al baile de los principales del reino. Sólo queda una opor-

tunidad, el cuento es mundialmente conocido. El geniecillo triste y destrozado secuestra a Cenicienta, se hace pasar por ella, espera tembloroso la llegada del hada y, travestido de hermosa doncella, asiste al baile palaciego de los fastos que parecían irremediabilmente perdidos. Su maquillaje delata la impostura, pero no importa, todas las otras doncellas del baile son también travestidos; el príncipe, *unpunky rockero*, se hurga los dientes con uno de sus clavos, mientras arroja la enésima lata de cerveza contra el espejo de Alicia.

El futuro, el presente en cuanto postmoderno, no es mujer, porque la feminización de la cultura no es sino la travestización efectuada por ciertos pensadores masculinos que asumen unos modos supuestamente femeninos (*críticafalocéntrica* en Derrida, *pensiero debole* en Vattimo, *seducción* en Baudrillard, *diferencia* en Deleuze, *la moda y lo ejimero* en Lipovetsky...). Si un paradigma se debilita, parece, según los significados al uso, que se feminiza, pero ello poco tiene que ver con los hombres, y menos aún con las mujeres reales. De hecho la mujer de carne y hueso y la carga simbólica y metafórica a ella asociada resultan excesivamente camales, biológicas, sólidas, terrestres y míticas para los tiempos que corren.

Si el paradigma gnoseológico sólo es falsamente femenino, el paradigma estético no lo es en absoluto. Se requiere a la feminidad como sinónimo de artificio, maquillaje, juego, máscara, fugacidad. Porque se muere la realidad y su metafísica, todos somos un poco más etéreos, híbridos, transexuales.

La construcción estética postmoderna sustituye el mensaje por el ruido, la actuación por su imagen; reduce el tiempo a la instantaneidad de la aldea global permanentemente comunicada, era del simulacro y del espectáculo.

El sujeto ya no tiene identidad esencial sino presencia virtual construida por la mirada de los otros, su carne es un amasijo genético que cualquier ingeniería puede desbaratar. La realidad copia al holograma. Se busca el éxtasis de la velocidad, del *thriller*. La revolución ha sido sustituida por el *zapping*, la historia por el *videoclip*... Es por ello por lo que el modelo transexual ha configurado el paradigma estético: excesivo, artificial, mutante, seductor en su ambigüedad. El ser humano, liberado de la naturaleza como destino, ha querido imitar la imagen construida por ordenador, y cuando el gesto, el maquillaje o el vestuario no ha sido suficiente ha recurrido al busturí frankensteiniano; es la anatomía puesta al servicio del diseño, la corporalidad como argucia del disfraz. Boy George, Michael Jackson, Prince, Miguel Bosé, Ciciolina, Madonna...

Pero quizás sea la celeridad también el peor enemigo de quienes la hicieron vanguardia estética de sus cuerpos. Hoy, pasado el primer impacto visual, el desasosiego frente al mutante-espectáculo, entrados en la década siguiente a su fulgor, cuando volvemos la vista hacia estas «divas de la transmodemidad» las encontramos un poco fandonas, gastadas, histriónicas, cada vez más autómatas, como las muecas gesticulantes del cine mudo, presagiando el expresionismo barato y esperpéntico de la puta vieja a la puerta de un *music-hall*. Porque el tiempo agosta raudamente el tramo que va de la fastuosidad artificiosa a la monstruosidad.

Y una piensa que acaso la historia no ha muerto sino que se repite como un disco rayado, que insistentemente rememora la misma estrofa. Liza Minnelli canta en *Cabaret*, sofisticada y fallida, mientras el *Reich* expande silente su estética militarizada. Nerón pasea vestido de mujer, mientras Roma arde. El ser maquinico, fluido, cibernético, arroja los tules de la ambigüedad sexual para convertirse en *Terminator*. Schwarzenegger es ahora la fábula del poder y el simulacro. El artificio abandona lo transexual para pertrecharse en lo maléfico. La guerra del Golfo, la primera totalmente televisada, nos devolvió al placer del videojuego mortífero, de una realidad *massmediática* pero apocalíptica. Hoy el simulacro ha dejado de ser banal. Las telenovelas empiezan a ser sustituidas por docudramas de sucesos, *reality shows*, crímenes sin resolver, regodeo obsceno en las miserias humanas. Y esta Europa desde la que escribo revienta su vientre genocida, cumplimenta el ritual del exterminio, de los campos de violación, de los niños asesinados. La guerra cercana, cruel y sangrienta nos ha congelado en el rostro la sonrisa de la postmodemidad, porque las gentes pueden morir sin haber sabido que eran una ficción. La caída del muro de Berlín, la descongelación de los regímenes del Este han poblado los televisores de rostros que medran a ras de la supervivencia, con la mafia, el gangsterismo o la miseria como únicos argumentos. Acaso es que no se pueda cambiar de milenio sin incurrir en el milenarismo, sin transformar las suaves lentejuelas del decadentismo en las aceradas máquinas del llanto y crujir de dientes.

Tras el modelo transexual, el paradigma de lo monstruoso. Cine *gore* para acabar un siglo, filmación de la muerte como único camino de escapar a ella, de hacerla irreal, catarsis en lo atroz/ficción de lo sencillamente atroz, o quizás incitación circular.

Afortunadamente todavía me encuentro en la zona del mundo donde las cosas pasan al otro lado de la pantalla; conecto el televisor: un transexual es apaleado por un grupo de *skinheads*.

No hay que perder los nervios. Schwarzenegger está al llegar.

CAPÍTULO 7

DE FRANKENSTEIN A LA ESTÉTICA
DE LA DIFERENCIA

Seguramente la realidad es un esfuerzo de invención, uno más entre los géneros literarios con los que cumplimentamos nuestra querencia por el estilo. Por ello la misión del escritor no es la descripción sino el reto, la conjura de los hados de los fonemas, el deambular funambulesco de las imágenes, las criptas de la memoria, la pernoctación venturosa del imaginario. El futuro es un arma cargada de poesía.

Pero quizás no se puede emprender el viaje sin recorrer el campo de batalla, reconocer la orografía del desecho con que se pretende empastar las láminas del paisaje, recomponer la arqueología de los trazos y residuos. Vivimos en una estética de la frankensteinización. Restos más o menos cadavéricos o incorruptos, fragmentos heteróclitos insertados, diversos en su datación y enjundia coexisten en lo que se ha dado en llamar época postmoderna, pastiche, simulacro, virtualidad... Todas las postrimerías tienen el saber del cansancio. El monstruo respira, se incorpora, tiene vida, descomunal e informe, adefesio que sonríe patético, mientras dibuja un paso de baile a lo Fred Astaire, y aprieta entre sus manazas a Mary Shelley, y la devora, convencido de ser King Kong. Sobre la última escena, el *The End* aparece en la pantalla.

No hay que desoír la moraleja, escritores, presos del síndrome de Estocolmo, supervivientes incómodos a la *muerte del autor*. A fin de cuentas, los forofos del *walkman* y la hamburguesa no habían leído a Mallarmé, ni a Joyce, ni a Barthes..., no necesitaban nuestro suicidio académico, iban a seguir ignorándonos igual. Hemos sido nosotros, los intelectuales, quienes no hemos cejado, en lo que va de siglo, en desacreditar la teoría, la cultura de elite, la obra, la autoría, la realidad..., y ahora no podemos quejarnos de ser apenas unos segundos en el plano secuencial, el regusto amargo de la sangre deglutida en la boca de un Frankenstein que ni siquiera sabe si lo es.

El siglo comenzó con las vanguardias y lo acaba con la transvanguardia. Creyó en la innovación, la ruptura, la modernidad, el futurismo, la emancipación. Presto decidió arrojarse con los usos clásicos de la representación artística, de la novela tradicional; forjó el lenguaje hasta los límites de lo comunicable, agredió el mausoleo de la gran Cultura, convencido de su peder revolucionario y transgresor. Hoy, para nosotros, lo clásico y lo moderno son pura cita, referencia textual e iconográfica, holograma furtivo en *Internet*.

De Benjamin a Steiner, de Robbe-Grillet a Sontag, una misma apoteosis del fragmento se constata, la ilusoria impredecibilidad entre lo verdadero y lo falso, el pasado y el presente, lo consciente y lo inconsciente, entre los personajes y el autor.

Completamos el ritual autófago y sacrificial de la escritura «La escritura es como afirmaba Barthes, la destrucción de toda voz, de todo origen [...], ese lugar neutro, compuesto oblicuo, al que va a parar nuestro sujeto, el blanco-y-negro en donde acaba por perderse toda identidad, comenzando por la propia identidad del cuerpo que escribe» («La muerte del autor»). La Gramatología derrideana intenta completar la deconstrucción del Logocentrismo occidental, de los templos metafísicos del sentido. Saussure, Jakobson, Bajtin nos hicieron conscientes del dominio de los signos, nos supimos lenguaje, fonema, trazo, yo heteroglósico, polifónico, dialógico, grado cero, estructura carnavalesca.

Como Africa Vidal caracteriza, al hablar de la literatura postmoderna, los títulos de algunos artículos y libros son, sin duda, significativos: literatura exhausta (John Bart), era del recelo (Nathalie Sarraute), disrupciones literarias, muerte de la novela (Sukenick). «La novela es una espiral, un abismo, una interrogación (Barth, Abish, Cortázar...). Literatura sin pronombres (Sollers, Federman...). Literatura que juega, se mofa y seduce al lector (Nabokov, Barthelme...). Literatura exhausta que no propone salvación alguna porque padece una grave crisis epistemológica y ontológica». Se ha hablado no sólo de «literatura postmoderna», sino también de «literatura "postcontemporánea"» (Klinkowitz), «surficción» (Federman), «estilo Bossa Nova» (Sukenick), o, en ámbitos más cercanos, de novela relativista y cuántica (García Viñó y Gregorio Morales). Pero ¿estamos hablando de lo mismo?

¹ *Hacia una palafísica de la esperanza. Reflexiones sobre la novela /JoSnoileF/ v.l.* Universidad de Alicante, Alicante, 1990, p. 102.

Acerquémonos a algunas de estas definiciones. Para Federman: «hoy la única forma narrativa que aún significa algo es aquella que intenta explorar las posibilidades de la narrativa; aquella que desafía la tradición que la gobierna. Es una escritura que está constantemente renovando la fe en la imaginación del hombre, y no en la visión distorsionada que éste tiene de la realidad; revela la irracionalidad, y no la racionalidad, del ser humano. A esta clase de escritura la llamo *surficción*. Pero no porque imite a la realidad, sino porque expone el carácter ilusorio de ésta» Suke-nick define así el estilo Bossa Nova: «El estilo Bossa Nova no tiene argumento, personajes, secuencias cronológicas, verosimilitud..., tema, "significado" [...]. El estilo Bossa Nova no representa nada sino a sí mismo. Sus principales características son la abstracción [y] la improvisación [...]»¹. Pero quizás la definición clave para comprender la literatura post-moderna en Estados Unidos haya sido la estética del agotamiento propugnada por John Bart en «Litterature of Exhaustion»; según ésta, los escritores sólo pueden reiterar de forma irónica textos ya creados, estilos u obras clásicas que se recrean entre el distanciamiento y el pastiche; en este sentido, Robert Coover reescribe las fábulas de Esopo⁴ o Kathy Acker un Quijote borgiano⁵. Éste sería también el modelo utilizado por Umberto Eco para sus novelas *El nombre de la rosa* o *El péndulo de Foucault*, o por autores como Italo Calvino, Torrente Ballester...

Pero no estamos hablando de movimientos literarios compactos, sino de una cierta sensibilidad fin de siglo que se resuelve en una amalgama de estilos, propuestas, recursos metafóricos a veces francamente contradictorios.

Ciertamente la crítica de la novela tradicional no es en modo alguno algo novedoso; recorre, en sus diversas propuestas, todo el siglo xx, desde Joyce al grupo de Bloomsbury, desde Becket a *le nouveau roman*, y en sus soportes críticos desde Benjamin al postestructuralismo; es, pues, un asesinato consumado y que no requiere de nuevos e ingenuos pregoneros.

La apuesta por el texto abierto, el descentramiento, el eclipse del autor, abre también una suerte de experimentalismo textual que se con-

Raymond Federman (ed.), *Si n. fiction: Fiction Now and Tomorrow*, Chicago, Swallow Press, 1981, p. 7.

Ronald Sukenick, In *Fore*..., p. 211.

«Aesop's Forest»..., 1988.

Don Quijote..., 1986.

funde con las vanguardias, a pesar del franco rechazo transvanguardista de nuestros días; Mallarmé al surrealismo, Blanchot o el ya citado Becket, pocos intentos no explorados puede añadir la literatura post-moderna o el estila *Bossa Nova*.

La ruptura con el Canon es al menos tan vieja como las propuestas programáticas de *1? nouveau roman*, realizadas hace más de cuarenta años: Cada novelista, cada novela debe reinventar su propia forma... El Libro crea para él sus propias reglas... Los significados no son ya sino parciales, provisionales, incluso contradictorios... Ya no creemos en los significados fijados, preconcebidos... (Alain Robbe-Grillet¹), tan vieja pues que incluso hoy asistimos a recurrentes reivindicaciones canónicas (Harold Bloem).

Se ha hablado de la novela realista como de un macrocosmos, espacial, integrado, ajustado al modelo newtoniano de la realidad, en el que el tiempo es una apariencia incorporable dentro del contexto histórico y existencial, para el que existe una realidad a la vez fundamentante y normativa en la que fundar la contingencia del mundo. Frente a este modelo espacial, newtoniano, se ha opuesto la práctica literaria presente como aquella que plasma lo real como esencialmente temporal y ocasional (W Spanos¹). Curiosamente ello nos deriva hacia toda una red de metáforas científicas, utilizadas también desde la crítica literaria para caracterizar tanto la realidad física, cuanto social y cultural.

De la misma manera que el modelo newtoniano espacializaba el tiempo, la física relativista ha pretendido temporalizar el espacio, ofreciéndonos así la posibilidad de concebir diversas realidades superpuestas. No existe un sistema privilegiado de referencia, todo movimiento es relativo. El espacio clásico de Euclides y Newton era una entidad inmutable y estática, extraña al transcurso temporal; los puntos de ese espacio están yuxtapuestos y cualquier distancia entre ellos es instantánea. El espacio clásico no es más que la totalidad de los sucesos simultáneos. Pero la teoría de la relatividad demuestra que la velocidad de la luz es el límite máximo que no puede rebasar ninguna acción física. La negación de la propagación instantánea de la luz implica el fin del espacio en sentido clásico como yuxtaposición de puntos que existen simultáneamente. Así pues, según la física relativista, en la naturaleza no hay velocidades infinitas, o sea, acciones recíprocas físicas instantáneas;

Paru una novela nureva, Seix Barral, Barcelona, 1964.
¹ *The Postmodern Occasion in Litteratura and Culture*.

no hay coexistencia ni conexiones instantáneas. La teoría general de la relatividad realiza una efectiva dinamización del espacio; elimina la distinción entre espacio y materia, entre el recipiente indiferente y pasivo, y el contenido físico variable, la materia y el espacio se fusionan en una realidad dinámica individual: el *continuum* no euclidiano con curvatura que varía de lugar a lugar y de un momento a otro. Los efectos gravitatorios de la materia quedan reducidos a los efectos de la curvatura local espacio-temporal; la materia es considerada como una complicación estructural, una irregularidad local del medio cósmico no euclidiano; ya no es equivalente al *plenum*, la masa se halla íntimamente asociada con el medio; la simultaneidad absoluta no existe, el curso del tiempo es alargado por la acción del campo gravitatorio'.

No existe lugar privilegiado para el observador, pues no hay sistema privilegiado de referencia, no existe evolución ni progreso unitario del universo, sino movimientos y tiempos referidos a un concreto sistema de referencia. Ni en el macrocosmos ni en el microcosmos puede darse la situación ideal objetiva, ya que el observador transforma y modifica, aun cuando sólo sea por la incidencia de la luz, aquello que pretende observar (Principio de Indeterminación de Heisenberg). Los datos que nos llegan del universo nos remiten diversas instantáneas de momentos pretéritos, la distancia nos abre las puertas del pasado: ahora puedo ver la luz que emitió aquella estrella hace cincuenta años, la que emitía aquella otra cuando en la tierra se producía la Revolución francesa, más allá las primeras nebulosas de formación de una galaxia. Todo ocurre ahora de forma simultánea ante mis ojos, y la luz que hoy ilumina mis reflexiones quizá tarde, para otro observador de alguna lejana galaxia, algunos cientos de años en acontecer.

Toda esta configuración científica de la imagen del mundo en nuestro siglo contribuye a concebir la creación humana de una forma más relativa, situada y finita, ni sistemas absolutos, ni autores como pequeños dioses omniscientes reinando sobre sus textos: miradas, fragmentos, estancias ocasionales, rastros. El Dios absoluto retira su reloj y su cartografía del infinito, quedan los torbellinos, los agujeros negros, las estrellas, nacientes o moribundas. Igual en nuestra vida, igual en nuestra literatura, lo dijo ya, hace mucho, Robbe-Grillet: «He aquí, pues, todo lo que queda de alguien [...], unas piezas desparejadas, unos fragmentos de gestos fijados

y de objetos sin continuación, unas preguntas en el vacío, unas instantáneas que se enumeran desordenadamente sin conseguir ponerlas (lógicamente) en orden. La muerte es eso [...], construir un relato, por consiguiente, sería [...] pretender luchar contra ella. Todo el sistema novelesco del pasado siglo. con su pesado aparato de continuidad, d2 cronología lineal, de causalidad, de no-contradicción, era, en efecto, como un último intento para olvidar el desintegrado estado en que nos ha dejado Dios al retirarse de nuestra alma» '.

Tras este somero recorrido por algunas de las propuestas más rupturistas de la literatura de nuestro siglo, podemos entresacar diversas características de la estética literaria que se ha dado en llamar «post-moderna»:

— Intertextualidad: novela dentro de la novela, citas de otros textos, el punto de partida no es la realidad sino otro texto, y el que se escribe en ese momento es origen de una subsiguiente reverberación, copia, pastiche.

— Entrelazamiento de la realidad y de la ficción, de lo racional y lo irracional.

— Ironía y distanciamiento, de lo narrado y de los propios personajes.

— El texto no sigue un patrón clásico, sino que puede agrupar diversos géneros.

— Se reniega tanto del concepto tradicional del autor, cuanto de la entronización del Canon.

Todas estas características, entresacadas de los críticos literarios reseñados más atrás, nos darían un protocolo teórico para evaluar si una novela puede ser catalogada como postmoderna.

Hagamos, pues, el intento y elijamos una novela al azar.

En la novela elegida el autor encuentra un texto del que parte, dentro del cual aparecen otras narraciones, creando así un universo intertextual: novela dentro de la novela, y novelas dentro de la novela dentro de la novela. El punto de partida es un texto dentro de un género estándar, lo que le sirve para realizar una metanarrativa.

En el transcurso de la narración es difícil distinguir la realidad de la ficción, la razón de la locura.

La narración incorpora de forma literaria el después del libro: el texto dará lugar a diversas copias y apócrifos, que a su vez son leídos por el autor, que continúa su escritura precisamente para salir al paso y comentar esos otros textos o plagios.

La ironía, la sátira, incluso el esperpento están presentes en las páginas logrando un distanciamiento de los objetos narrados y del propio protagonista.

El escritor se sitúa al margen de la academia y de la Cultura con mayúsculas; de hecho la novela se escribe desde la prisión.

La novela es punto de partida de una reverberación delirante, es sucesivamente comentada e incluso reescrita por diversos críticos y lectores; el personaje se multiplica en el mundo del cómic y del cine, se convierte en simulacro de sí mismo.

El personaje principal a su vez es una cita implícita, un subtexto, la copia de otro personaje de ficción.

En el prólogo se rechaza la legitimidad genealógica de los grandes nombres de la cultura occidental, irónicamente se propone directamente la invención ficticia de las citas eruditas. El prólogo es un ejercicio meta-meta-literario: se explica cómo se construye un prólogo, esto es, cómo se garantiza la apariencia de prestigio, el primer círculo del simulacro en la hoguera de las vanidades literarias.

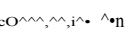
Tras este análisis de la novela elegida, deberemos concluir que nos hallamos casi ante un estereotipo de novela postmoderna, en la que se cumplen pormenorizadamente buena parte de las directrices que al respecto estipula la crítica literaria contemporánea más autorizada. Pues bien, sólo nos falta desvelar el título y autor de la comentada novela postmoderna. No teman aventurarse: ¿creen que estamos hablando de una obra enmarcada en *le nouveau roman*, de una estudiada plasmación de los planteamientos postestructuralistas, de una novela urbana y marginal, de algún autor norteamericano empeñado en desarrollar las propuestas exhaustas de Bart, de realismo mágico, de literatura neogótica, de *ciberpunk*, de hipertexto...? Adelanten algunas hipótesis, conocen perfectamente la obra, la novela analizada es... *Don Quijote de la Mancha*, de Miguel de Cervantes y Saavedra.

Cervantes, autor que enmascara su autoría bajo la añagaza del manuscrito de Cide Hamete Benengeli, que incorpora poemas escritos por personajes de ficción, que parte de la sátira del género de caballerías. Novela escrita desde la cárcel de Sevilla. Don Quijote, personaje reiterado por estudiosos, comentaristas, directores de cine, dibujantes,

incluso reescrito por Pierre Menard, a su vez reescrito por Borges, a su vez reescrito por Kathy Acker..., y ya en su origen copia de otro personaje de ficción: Amadís de Gaula. Novela pastiche y mosaico de otros géneros: novela pastoril, sentimental, psicológica, de caballerías, que incluye romances, refranes. Distanciamiento irónico por doquier en cuyo prólogo se propone presentar un glosario de citas inventadas... Grotesco y genial pasaje de el linde de la ficción y de la realidad, de la razón y de la locura.

Tras este baño de modestia, creo que podemos emprender la consideración de las catalogaciones grandilocuentes de una forma más relativa, más mesurada. Evidentemente no todo ha sido igual desde siempre, pero deberemos admitir que cada nueva propuesta dista mucho de ser la ruptura radical que en sus proclamas e ingenuamente muchas veces pretende. Existe una nueva sensibilidad, un nuevo cansancio, anclado en raíces antiguas y dueño de perspectivas propias. Que no hay vanguardia, que no hay novedad, es tan cierto como que la copia y la cita intratextual tampoco lo son. ¿Existen las catalogaciones literarias para algo más que para que vivan los profesores de literatura, los directores de revistas literarias y los editores con vista comercial?

Quizás, en consonancia con las metáforas científicas, entre los extremos debamos elegir la lógica borrosa del claroscuro, la media distancia justa que nos hace enfocar el objeto, percibir lo genuino y aun lo genuino de la copia frente a la copia de lo genuino o la copia sin más.

Las catalogaciones culturales nacen sobre un fondo de ruido y confusión, de rumor múltiple y azaroso que las aboca a la equivocidad, en una tensión interna entre la efectiva captación de la impronta de un tiempo y la indefinición por la profusión confusa de tendencias. Como apunta Eco, «postmoderno» es un término que ha servido para cualquier cosa; aplicándose en principio a la producción artística y literaria de los últimos veinte años, ha acabado extendiéndose hasta casi comienzos de siglo; sin embargo, para este autor no se trataría tanto de una corriente con fecha de comienzo y de caducidad, cuanto de «una categoría espiritual, un *Kunstwollen*, una manera de hacer»; así, cada época tendría su propio postmodernismo como tiene su propio manierismo. «Pero llega el momento en que la vanguardia (lo moderno) no puede ir más allá, porche ya ha producido un metalenguaje que habla de sus i»>posibles I OS (arte conceptual). La respuesta posmoderna a lo moderno  reconocer que, puesto que el pasado no puede destruirse su (lk.!:1 i 11 1 it

conduce al silencio—, lo que hay que hacer es volver a visitarlo; con ironía, sin ingenuidad»

Tal vez ahora nos encontremos ante el reto de una ironía de más alto alcance: la ironía frente a la ironía. Cervantes sonriendo tras los esfuerzos de Pierre Menard, la estela de una sátira puesta al revés en el tiempo, descubriendo las añagazas del pastiche, de la calderilla cultural que busca la coartada de los *mass media*, del espectáculo, el multiculturalismo o lo políticamente correcto para entronizar la banalidad informe haciéndola pasar por arte o literatura. Entre la copia y la distorsión heterodoxa como instrumentos de creación artística o el mero plagio o el epigonismo sin imaginación media toda la distancia infinita entre la calidad y el fraude. Esta legitimación espuria de las supuestas producciones artísticas camina fácilmente y al final disfraza lo que realmente es: encubierta estrategia de los *lobbies* literarios, corruptela de pesebre, administración política de silencios, guiño cómplice de conjurados.

Frente a las grandes proclamas estéticas universalizantes, la realidad cotidiana se resuelve de manera mucho más provinciana y nominalista: una editorial, un premio, una institución, un ministerio..., cañamazo cutre y ruin para el ropaje sublime de Gigantes y Cabezudos.

Cuando analizamos la realidad cultural española de los últimos quince años las catalogaciones estéticas globales dejan de tener sentido y da la impresión de que el canto a la heterogeneidad es el resultado aleatorio y contradictorio de sumar los estilos de un puñado de nombres. El panorama forjado da un paisaje heteróclito que ninguna corriente estética puede ingenuamente pretender legitimar. Tomo al azar un listado de autores españoles postmodernos, el citado por Iñaki Urdanibia¹⁰, donde se incluye a Racionero, Félix de Azúa, Paloma Díaz-Mas, García Sánchez, Muñoz Molina, Llamazares, Haro Ibars, María Jaén, Quim Monzó, Vázquez Montalbán, Mendoza, Andreu Martín... ¿Qué tienen estos autores en común? Nada, sus trayectorias y sus hallazgos son absolutamente diversos y dispares; habría que analizar en cada caso su obra y su circunstancia, y sobre todo faltan muchos más que con iguales méritos o adecuación a la moda podrían haber sido incluidos en el cóctel.

En España las corrientes estéticas postmodernas, perdiendo la enjundia teórica, se configuraron en un *totum revolutum* banal, capitalino,

espectacular, festival de incongruencia en cuyo oropel brillaron las lentejuelas más fugaces como si de verdaderas luminarias se tratara, genialidad de baratillo, arropada por la cordialidad desenvuelta de críticos y gestores. Sólo una crítica literaria seria, ajena a grupos y *lobbies*, y que tomara en cuenta también las producciones periféricas a los grandes sellos editoriales, podría restaurar una cierta objetividad que abriera la puerta a nuevas tendencias plurales. Pensadores como Eduardo Subirats han sido particularmente duros en su denuncia de esta ausencia de crítica en España, recordemos sus palabras: «La consecuencia de este gran ausente sólo puede ser negativa: un espacio intelectual cerrado al diálogo, dominado por el ambiente asfixiante de pequeñas camarillas, de mediocres cotilleos y reyertas de bajo rango, el malhumorado murmullo sobre cualesquiera pequeñeces, y el gran silencio sobre las cuestiones más relevantes de la sociedad o la cultura. Este silencio, perpetuado a lo largo de la historia cultural española, y sobre todo en la historia de sus largos y reiterados exilios intelectuales, ha favorecido siempre el afán autoritario que siempre distingue a la mediocridad. Nada nuevo puede florecer bajo el infranqueable muro de una crítica cerrada, insensible y torpe. O más bien: lo que predominantemente florece en este país es una mezcolanza variopinta y populachera en la que no se distingue la más delicada poética de la prosa más vulgar, y donde un multitudinario novelista barato es puesto en el mismo altar que un escritor sensible y sofisticado, donde lo mejor de nuestra creación artística e intelectual se vende a bajo precio, y la basura de nuestros cines, televisiones y programas musicales recibe los máximos honores oficiales del Estado. La movida madrileña de los felices ochenta sirve como ejemplo de fraudes y malversaciones. Todo un paradigma en el reino de la crítica ausente» A partir de este marco Subirats realiza la definición más cáustica de la postmodernidad española de los ochenta: «La modernización postmoderna de la sociedad española que se puso en escena a lo largo de los ochenta trajo consigo un nuevo concepto de cultura. Era un concepto estatalmente alimentado, burocráticamente tutelado, jurídica y administrativamente definido. Certámenes, universidades de verano, museos estatales, eventos y exposiciones, y una opulenta burocracia cultural, crearon en pocos años un nuevo y extraño ritmo. A sus espaldas se forjó un nuevo sujeto cultural que reunía, al mismo tiempo, las características formales del empresario circense, del gestor

¹⁰ U. Eco, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Lumen, Barcelona, 1984, p. 74.

¹¹ «Lo narrativo en la postmodernidad», en Vattimo y otros, *En torno a la postmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 70.

¹² «Crítica de la crítica crítica», en *España, miradas fin de siglo*, Akal, Madrid, 1995, p. 84.

administrativo y también del censor público. Junto a esta nueva representación de la cultura cristalizó asimismo una nueva figura intelectual»' .

Si en otros países la difusión de la tónica postmoderna tiene mucho que ver con la defensa o crítica que han realizado sus intelectuales más señeros Lyotard en Francia, Eco o Vattimo en Italia, Foster o Jameson en Estados Unidos, Norris en Inglaterra, Habermas o Wellmer en Alemania , o con las apuestas de diversas editoriales o el clima universitario, en España constituyó más bien una moda, la «cultura ocurrencial», donde igual cabe una foto de Ouka-Lele, una película de Almodóvar o un vestido de Agatha Ruiz de la Prada, crónica periodística, y poco más, firmada por Cueto, Tono Martínez o Umbral. Pero, por debajo de esta explosión tumultuosa, los ochenta tienen en España también una configuración peculiar: la de la construcción de una estructura cultural «estatalmente alimentada y burocráticamente tutelada». Frente a otros países con estamentos culturales sólidamente asentados y diversos: Universidades, Asociaciones Culturales, Fundaciones, Editoriales, Revistas, Medios de Comunicación, etc., que promueven diversas tendencias artísticas y literarias y a diversos autores y creadores, y cuyos intereses y poderes contrapuestos garantizan cierta pluralidad..., en España nos encontramos al final del franquismo con una infraestructura cultural pequeña, anclada en lo vetusto o militante y voluntarista. Esta ausencia de instituciones asentadas e independientes originó una confluencia entre el mundo cultural y el político institucional, apoyado en una coartada generacional-ideológica, configurando una red cerrada donde el gestor político se creyó intelectual y el intelectual mimado se convirtió en gestor-colaborador. Ante la autocomplacida y formal cordialidad del político transformado en mecenas, del intelectual transformado en asesor, se creó una especie de casta, de *gente-guapa-de-la-cultura* que ha dispensado bendiciones y silencios. Frente a este medio, aparentemente nada agresivo, el intelectual, el artista, el escritor han debido optar, si deseaban conseguir cierto reconocimiento, por la autocensura y el cálculo, el aplicado seguimiento de los modelos estipulados, la no disonancia ante los gustos y manías del pope de turno, en espera de ir accediendo a los diversos círculos de los elegidos. Al convertirse el Estado en el mayor propulsor y mantenedor de la cultura, en el creador de sus infraestructuras, antes muy frágiles o inexistentes, se configura una especie de monopolio piramidal o de reino de taifas no hay que olvidar las administraciones

«Un proyecto intelectual», *ibidem*, p. 43.

autónomas___, que puede promover un ejercicio de dictadura silenciosa y homogeneizadora, con unas dependencias e inercias difíciles de romper pues están en la base estructural misma. Sólo una crítica sólida y autónoma, un apoyo institucional que no predetermine desde el interior de las instituciones políticas las líneas de gestión, sino que respalde la actividad independiente, puede consolidar la pluralidad y objetividad de la creación.

Por todo ello considero que la buena salud de la producción cultural en España no estriba tanto en otear nuevas líneas o propuestas estéticas definidas. El primer síntoma de un resurgir creador será la afloración de la multiplicidad y la diferencia, en tanto en cuanto se vayan desmantelando las estructuras coercitivas, las inercias normalizadoras, los epigonismos complacientes. Crónica realista generacional, poesía de la experiencia, pintura no figurativa, pensamiento tardosocialdemócrata, novela negra, urbana, estilo limitado al guión cinematográfico, mitología biográfica sesentayochista, progresismo políticamente correcto... son hoy categorías exhaustas que sólo medran en la reiteración epigonal, hurtándonos el aire fresco de la renovación. Y en última instancia no se trataría de poéticas concretas, sino de que lo literariamente insuficiente no puede seguir legitimándose por criterios políticos, éticos o de grupo, ajenos a la propia calidad, de que lo positivo de cualquier tendencia acaba por resultar asfixiante si se reitera como propuesta estética homogeneizadora. Es necesario descentralizar los circuitos artístico-literarios, y poner en contacto entre sí las producciones periféricas, frenar las inercias de la monopolización, criticar la arbitrariedad de la cultura políticamente administrada. El verdadero drama en España de la «cultura ocurrencial» no ha sido eclecticismo postmoderno, sino el haber construido una cultura estatal y autónomamente administrada que nos deja al arbitrio de la «ocurrencia» del gestor de turno, condenando a la independencia a ser uno más de los nombres de la desilusión. *Lobbies* exhaustos que, tras abotargamos con la nostalgia socialrealista de una generación, apadrinan el mismo modelo, despojado ya de cualquier recurso literario, en una jovencísima generación X, que confunde el exabrupto ignorante con la provocación, la cotidianidad con el vacío y el tartamudeo lingüístico con la literatura.

La construcción de la diferencia no es la cuota o el gueto, sino la afloración de lo particular y lo individual, más allá de las denominaciones grupales, de las tendencias y de la tendenciosidad. Lo singular sólo puede emanar por el sabotaje sistemático de los lugares comunes, de los supuestos culturales normativos. La ironía frente a la tradición debe serlo tam-

bién frente a los iconoclastas interesados, aquellos que denigran poéticas que serían incapaces de cumplimentar. El desmantelamiento de los oropeles clasicistas no puede ser la coartada de la ignorancia, la *cibermass-media* la excusa de los plagiarios tartamudeantes. La recuperación de la sensibilidad periférica no debe convertir sin más la legitimidad moral de la cultura de la queja en criterio de validación artística.

Estética fractal, de la fractura, del microcosmos, pero también transcendencia de la monadología de la desesperanza, paradoja de los sistemas cerrados y unitarios, imaginación frente a entropía, seguimiento con Prigogine de las estructuras disipativas, búsqueda del orden precario de la fluctuación, captación de lo efímero y la complejidad. Frente al monólogo ventrílocuo, el diálogo interior; frente al exceso y el ruido, la pausa. La ética frente a la zafiedad, la estética frente a la melancolía.

El Príncipe despertó. Ella lo había besado tras atravesar océanos, correr múltiples aventuras, combatir sangrientas batallas. Le enseñó que debía mirar hacia delante, mientras rompía todos los espejos. Él nunca supo que su cuerpo varonil estaba tejido con los restos cadavéricos de otros muchos cuentos.

CAPÍTULO 8

EL BUCLE Y LOS MUNDOS DUALES. UNA METAFÍSICA DEL TRAYECTO

Viajar es útil, hace trabajar la imaginación. El resto no es más que decepción y fatiga. Nuestro viaje es enteramente imaginario. De ahí su fuerza.

Va de la vida a la muerte. Hombres, animales, ciudades y cosas, todo es imaginación. Se trata de una novela, nada más que una historia ficticia.

Y además todos pueden hacer lo mismo. Basta con cerrar los ojos.

Ocurre al otro lado de la vida.

LOUIS FERDINAND CÉLINE, *Viaje al titi de la noche*.

I. EL MUNDO PLANO

Uno parte de la normalidad de lo que hay. De la realidad como repetición tediosa, germinada entre fantasmas perdurables, abocada a un condensamiento hierático y torpe como la costumbre. Los minutos oleaginosos se coagulan en relojes intemporales; la verdad era esto al fin: la indiferencia sin aspavientos, la certeza más allá del fortín de lo azaroso. Aventura es el nombre de un género literario o cinematográfico. La madurez ha cercenado las aristas de una sensibilidad adolescente que todo lo vivía como extrañeza. Hemos ido cumplimentando las arrugas de nuestro rostro como una esfinge de pacotilla, adherida al espejo del aseo cotidiano. Trocamos la carcajada en sonrisa, y ésta en tic social. En el páramo rutinario de nuestra adultez no medra la insolencia, ni la sublimidad hirsuta de los dioses, sólo el aplacado afán de la componenda, la voracidad opaca de nuestra entrega. La domesticidad de pasados ensueños genera animalillos sumisos bajo nuestros párpados, ecos de oscuros suicidios que se amortiguan en el murmullo de la ciudad.

La vida cotidiana más que superficial es superficie, extendida homogeneidad donde no caben repliegues ni zambullidas hacia lo misterico, el viaje se ha convertido en ruta turística, los abismos tienen nombre de marginación o de enfermedad, peligrosos islotes que la normalidad esquiva.

Y, sin embargo, todo viaje que realmente lo sea requiere de un punto de partida y de un espacio lejano como horizonte, la ruta como proceso de extrañamiento o purificación, una realidad dual, donde dos extremos casi ajenos nos conminan a la seducción de la partida.

No existe viaje sin multiplicidad o diferencia imaginada, el trayecto iniciático requiere de toda una metafísica de lo diverso.

II. LOS MUNDOS DUALES

El dualismo, ese invento metafísico, nos tentaba con los rostros bifrontes: apariencia/esencia, accidente/sustancia, fenómeno/número... y también: razón/locura, mismo/otro, consciencia/inconsciencia... Lo oculto, lo subterráneo, ora podía ser la promesa de todas las racionalidades, el corazón frutal y eterno de una ontología fundamental, cuanto la oscura señal del averno, el inquietante subsuelo de la sinrazón. Nuestro tacto se acostumbraba a las rugosidades infranqueables, al límite como correlato de nuestro inquirir.

Sólo desde la dualidad es posible en la sospecha, con la estridencia de lo reprimido bajo la piel. Si lo oculto era el suelo fundamentante de las esencias, se nos requería la ardua labor del concepto para trascender apariencias, y obtener así el anhelado secreto de la Esfinge. Si por el contrario, tras la apacible dulzura de la experiencia, emergía la maléfica sinrazón, nuestro ánimo debía pertrecharse con la audacia del explorador de mundos ignotos.

Tanto el camino de la razón, cuanto el de sus márgenes, se ha vivido como «viaje iniciático».

Parménides escuchando a la diosa, Platón saliendo de la caverna, Descartes con su duda metódica, Kant trascendiendo el mundo fenoménico, Hegel apresando el *Geist*. El conocimiento como accésis, cerceamiento implacable de las apariencias, sistemática demolición de los *ídola* de la tribu. La verdad se ha ofrecido así como un premio al rigor y al método. El neófito debía cumplimentarse las etapas de su aprendizaje: la escuela pitagórica, el jardín de Epicuro, el convento medieval, la Universidad moderna... Todos ellos especifican un espacio

reglamentado donde la transmisión del saber es posible, una jerarquía de conocimiento, un tutelaje, unos códigos precisos que hay que dominar. El aspirante a sabio irá siendo aceptado en diversos círculos, hasta que el reconocimiento de los *seniores* lo incluirá en el linaje legítimo de los poseedores del *Logos*. Amoldamiento, sumisión, renuncia, control de las voces discordantes. La sociedad de discurso establece el orden preciso en que pueden emitirse y recibirse los nuevos mensajes. Todo lo demás es silencio. Saber es saber ser sabio según el Canon admitido, Paraíso reservado a unos pocos que gozarán del estatuto de oráculo, bien sea con el beneplácito del Sumo Sacerdote o con la aquiescencia de las diversas tribus universitarias o de los *lobbies mass-media*.

El tránsito hacia Lo Otro también requería de un proceso lento de adecuación, la magia, el rito, la gesta..., bien se tratara de las sanguinolentas entrañas de algún animal salvaje, la ingestión de sustancias alucinógenas y clarividentes o la negación zen de la racionalidad común. Tránsito a la locura, a la ruptura de lo cotidiano, reencuentro con el magma genésico de una revelación insoportable, heroísmo insondable del nuevo nacimiento...

III. LA DUALIDAD RADICAL

El rostro de Lo Otro irreductible ha sido el horizonte con el que se ha construido la Racionalidad imperante. El bárbaro garantizaba la mesurada *enkrateia* del ciudadano griego, el peligro del Maligno circundaba el esfuerzo inquisitorial de los justos, la amenaza infiel azuzaba las cruzadas. Incluso buena parte del pensamiento de nuestro siglo se ha construido bajo la amenaza de la sospecha, de Lo Otro infiltrado en nuestras constituciones teóricas, ya fuera como manipulación alienante (Marx), voluntad de poder (Nietzsche) o inconsciente (Freud).

Los relatos de los viajeros, prólogo de los posteriores estudios antropológicos, han caminado desde el eurocentrismo colonialista a la mala conciencia del imperialismo cultural que ha querido ver en las otras culturas la pureza incontaminada, el reducto de una masacrada felicidad natural. La mitificación idealizada del otrora despreciado salvaje, de la diferencia multicultural, ha sorprendido a Europa con el estallido brutal del fundamentalismo y los nacionalismos. Mientras Occidente entonaba un *mea culpa* de imperialismo arrepentido, el tumulto de los pueblos se ha enardecido en una lucha tribal, desde Ruanda a Bosnia o Argel ia,

desde la rivalidad fraticida al odio del sometido frente a la cultura colonial y a las capas más occidentalizadas de su propio pueblo.

Cuando los Valores de la Razón, que Occidente quiso Universal, flaquean, aun con todo lo que éstos tienen de hegemonía impuesta —o precisamente por ello—, son sustituidos por las raíces de la precivilización: la sangre, la tierra, el orgullo de estirpe se elevan con la fuerza de una sentimentalidad ajenas al raciocinio. Hoy Lo Otro nace de la sangre y tiene sed de ella, porque el resentimiento, cierto o fabulado, no entiende de consenso. Hoy la batalla entre Lo Mismo y Lo Otro es una guerra sin concesiones entre Oriente y Occidente, entre el Norte y el Sur, donde el viajero romántico o el antropólogo paternalista son sustituidos por el turista inadvertido reventado por una bomba, por la niña degollada porque olvidó su *chador*.

El enfrentamiento es simbólico, pues aun en los espacios donde debería primar la argumentación —los parlamentos o las universidades— lo ajeno se siente como atentado, oponiendo no tanto las ideas, cuanto la supuesta legitimidad nacional de una cultura que pretende mantener su preeminencia y la homogeneidad o de otra que quiere resarcirse de su falta de protagonismo.

En los ambientes intelectuales, la autocrítica que arrancó del relativismo cultural, la antropología o el postestructuralismo, deviene banalización política. El varón adulto blanco muerto, detentador y norma del saber, clave demonizada de la cultura eurocéntrica universalizante, es cada vez más la coartada para una sistemática demolición de la Cultura Occidental, no ya en la deconstrucción y revisión necesaria de sus tendencias imperialistas racistas o sexistas, sino en su sustitución por pseudosaberes de la diferencia, que no oponen para su instauración las honduras de su saber, sino la legitimación moral de su discriminación ancestral. Mientras en las Universidades norteamericanas el multiculturalismo se impone por su «corrección política» en lo que Robert Hughes denomina «cultura de la queja», la intelectualidad de Occidente se debate en el silencio de la culpa, dejando oír tan sólo, a izquierda y derecha, a los nuevos bárbaros de una peligrosa pureza: *La pureté dangereuse*, según Bernard-Henry Levy.

Así, al tiempo que nuestra cotidianidad simula hurtarnos el tránsito a lo desconocido, sólo los nuevos bárbaros parecen creer en la pureza de dos culturas irreducibles. Por un lado, el mundo blanco neoconservador, defensor de los valores más tradicionales y exclusivos de la raza, la familia y la religión, desde planteamientos neonazis en grupos violentos marginales, a proyectos bélicos de Estado como la depuración de las

razas en la antigua Yugoslavia, partidos políticos como el Nacional de Le Pen en Francia o los sectores ultraconservadores del Republicano en Estados Unidos. Por otro lado, los diversos movimientos integristas y fundamentalistas islámicos o africanos radicales. El antagonismo es tal que, desde Occidente, a estos últimos sólo puede vérselos como el Mal radical. Y es que, en palabras de Baudrillard: «El principio del Mal no es moral, es un principio de desequilibrio y de vértigo, un principio de complejidad y de extranjería, un principio de seducción, un principio de incompatibilidad, de antagonismo e irreducibilidad»¹. Lo Otro como Mal radical establece el límite de nuestra razón a la vez que la alimenta, con el acicate del continente oscuro refractario a cuanto estamos acostumbrados a considerar como universal.

Jorge Semprún, en su libro *La escritura y la vida*, relata sus experiencias en el campo de exterminio nazi de Buchenwald como un viaje iniciático a través de la muerte, como un intento sosegado por desentrañar en la memoria lo que André Malraux denominó «la región crucial del alma donde el Mal absoluto se opone a la fraternidad», la vivencia límite no de haber escapado a la muerte, sino de haberla atravesado, de haber sido atravesado por ella, «de haber regresado de la muerte como quien regresa de un viaje que le ha transformado». Todo el horizonte del siglo se dibuja sobre un cielo que guarda la estela persistente del humo de los campos crematorios, ante la desesperanza de no haber desentrañado este enigma del lado oscuro, del viaje iniciático hacia el Mal radical que una y otra vez aparece como amenaza.

Seguramente la ética, el consenso, la paz mundial... tienen muy poco que ver con un viaje iniciático que franquee, en un trayecto de ida o vuelta, el abismo, por otro lado tan cercano, entre las dos barbaries. El espacio del diálogo político debe carecer de épica porque no hay épica sin sangre, conquista y sometimiento. La militarización de la aventura es únicamente una de sus opciones. La gesta del tránsito no siempre ha de arrastrar el cadáver del enemigo hincado en el estandarte. Un guerrero primitivo nos observa desde el final del segundo milenio, un tiempo que empezamos a contar precisamente para alejarnos de él.

Forcemos la fábula: ¿realmente existen esos dos mundos irreducibles?, ¿es necesario caminar de la sinrazón a la atrocidad para completar el límite de nuestro territorio? Ninguna aventura sino el crepitar opaco del terror nos aguarda en el chasquido de las armas enhiestas; enconarnos

¹ J. Baudrillard, *Le Théorème de la Part Maudite*.

en la barbarie elimina toda posibilidad de pausado camino, más allá del sangriento estallido de un holocausto final, de la escenografía última de una configuración cósmica. Porque, si habíamos visto que todo viaje iniciático requiere de la dualidad, la radicalización de los extremos nos ofrece el rostro bifronte de un Jano dúplice Gorgona, la semejanza estática del horror, la paralización homogénea, reconocer con un pie en el abismo que todo el trayecto cíclico de los siglos nos reintegra a un mismo punto eterno donde no ha habido desplazamiento: el del animal prehistórico que engulle a su propia carnada, mientras una lluvia de aerolitos nos devuelve a una pureza letal.

El viaje nace de la diferencia, pero toda irreductibilidad retorna a Lo Mismo.

El mundo plano carece de posibilidad de trayecto que no sea reiteración. La iniciación requiere de los mundos duales; ahora bien, hemos visto cómo la extremosidad de la dualidad nos reintroduce en la planicie. El exceso oblitera el matiz; es por ello por lo que necesitamos, ya sea en el terreno de Lo Mismo o en el de Lo Otro, que ambos elementos se encuentren presentes en alguna proporción. El viaje iniciático dentro de Lo Mismo consiste en desprenderse de Lo Otro de Lo Mismo y viceversa: el viaje iniciático dentro de Lo Otro consiste en desprenderse de los vestigios de Lo Mismo en Lo Otro.

IV. EL VIAJE POÉTICO

Quizás la forma amable de considerar el trayecto entre Lo Mismo y Lo Otro esté ejemplificada en lo que podríamos denominar «la razón poética». Nietzsche, Kafka, Artaud, Bataille, Cioran, Zambrano, Cixous..., entre otros, han intentado caminar entre las palabras hacia su límite, en el momento en que un pliegue nos conmina a un territorio inexplorado, hecho de susurros, destellos, mensajes abruptos como simas, realidades insoportables y apenas intuidas. Franco Rella nos habla de este combate entre un saber trágico y un saber filosófico, de la apertura de la razón a una ontología de la multiplicidad y la metamorfosis¹, que parte de la íntima conciencia de nuestros límites, de una época moderna que emerge desde «el apriori de la caducidad».

La palabra intenta bordear su condena a la referencialidad, significar no por lo que dice sino por lo que connota, por su música, por el trazado metafórico. Se trata así de evitar los lugares comunes, los vicios que encabalgan rutinariamente adjetivos a sustantivos, el ritmo cerrado de las lógicas conclusivas. Las palabras se lanzan como anzuelos en los vórtices de signos, buscando el roce inusitado que desencadene una cascada de nuevas imágenes.

1. LA RUTA DE LAS SOMBRAS

Porque la íntima realidad del lenguaje es la de sus límites, la de un trayecto por el desierto, la constante y paradójica tentación, inaccesible e inexcusable, del «afuera». Esta es la tensión que nos devuelve de los fonemas hacia un pavor originario. Nombrar, sabernos transeúntes temporales de un lenguaje que nos preexiste, nos sobrevive, se hurta a nuestra subjetividad... «Lo que es el lenguaje (no lo que quiere decir ni la forma en que lo dice), lo que es en su ser, es esta voz tan tenue, esta regresión tan imperceptible, esta debilidad en el fondo y alrededor de cualquier cosa, de cualquier rostro, que baña en una misma claridad neutra —día y noche a la vez— el esfuerzo tardío del origen, la erosión temprana de la muerte. El olvido asesino de Orfeo, la espera de Ulises encadenado, son el ser mismo del lenguaje»

existir —como se pregunta Roland Barthes— «una escritura del miedo»? Saberlo en el origen, como último y lúcido remedo del código: «Tengo miedo, luego estoy vivo», situándolo así en el origen: «el miedo adquiere el valor de un método, del miedo parte un camino iniciático»¹.

Se trata, quizás, de sustituir el holocausto real por el «simple holocausto de las palabras», que tal es como define Bataille a la poesía.

Para Bataille la poesía es el sacrificio de las palabras, en lo que éstas tienen de significados utilitarios, de cotidianidad pragmática. La poesía lleva de lo conocido a lo desconocido, y abre a la conciencia el camino de la inmoralidad, pues todo sacrificio es inmoral. La imagen poética descarna lo conocido, pero guarda jirones de su corporalidad, utiliza las ruinas del lenguaje común y hace de ellas un solemne patrimonio de

¹ F. Rella, *Metamorfosi. Imagini ciel pensiey o.*

M. Foucault, *El pensamiento ciel alitera.*

R. Barthes, *Lo obvio y lo obtuso.*

boquetes y despojos. Así, «el genio poético no es el don verbal [...], es la adivinación de las ruinas secretamente esperadas»⁵. La poesía como penúltimo instante de una compulsión destructiva, de una perversión persistente que finalmente ejerce el terror en las letras pero cuyo cumplimiento final es el sacrificio completo: Rimbaud autoinmolándose en el silencio postrero de la partida, cumpliendo el rito tráfuga del aniquilamiento. La poesía, como la embriaguez, el erotismo, la risa o el sacrificio, es uno de los momentos soberanos que conducen a la iluminación, a la *experiencia exterior* o punto extremo de lo posible. La poesía es el modo de expresión trágico y heroico por excelencia, el derroche de los signos, su desorden aniquilando las esferas cotidianas de la actividad «Si se suprime el *tema*, si, al mismo tiempo, se admite el escaso interés del *ritmo*, una hecatombe de palabras sin dioses ni razón de ser es para el hombre un medio privilegiado de afirmar, por una efusión *desprovista de sentido*, una soberanía sobre la cual, aparentemente, *nada hace presa*

Las palabras nos salvan del *horror vacui*, la teoría nos tranquiliza, pero hay pensadores, poetas prendidos del abismo. El suicidio de Bataille, la locura de Artaud, el silencio de Rimbaud... son muestras de ese paso más allá, sin retorno. La escritura, como exploración de los límites, mantiene el anclaje precario que nos permite vislumbrar, adentrarnos en lo otro sin quedar atrapados en su mudo estertor, en la irremediable deriva de lo informable. De ahí el escalofrío de los huecos, de los jirones de negrura que bordean las letras. No transgredir el último umbral, ése es el secreto del viaje iniciático poético, que busca coquetear con la desmesura sin acabar devorado por la muerte del silencio.

Pero no se trata de cobardía: la magia del artificio consiste siempre en la media distancia, pretender transgredir no nos ofrece el secreto de la esfinge, sino el desmantelamiento del hechizo.

Retornemos, pues, a la distancia justa, aquella en la que un efecto óptico es visible, más allá o más acá de la cual sólo obtenemos un efecto borroso. Es el orden de las palabras, su ritmo, la combinación de sus imágenes, el algoritmo impensado de sus asociaciones lo que nos ofrece esa ruptura del asombro que es la revelación poética. Revelación que no tiene por qué ostentar los presagios mortíferos que acabamos de mencionar, sino componer un viaje iniciático distinto, una cartografía marcada por la mística de la claridad.

⁵ G. Bataille, *La experiencia interior*
G. Bataille, *op. cit.*

2. LA MÍSTICA DELA CLARIDAD

Escapar, para María Zambrano, a la nada y al vacío, es el arte de hacerlos tuétano de uno mismo, suspender las preguntas originarias, el torpe deambular inquisitivo de una conciencia compulsiva, adentrarse en los claros del bosque. Lo poético se convierte en «un método más de la conciencia, de la criatura, del ser de la criatura que arriesga despertar deslumbrada y aterida al mismo tiempo»⁷. Hay que dejar llegar la breve aurora del germinar lento de las palabras en el silencio, ir anegándose por la «paz que proviene de sentirse al descubierto y en sí mismo». El sér, emergiendo desde las fuentes originarias, comienza a temblar, aletea, palpita hecho vida, empieza a abrirse la inteligencia. Desde la oscuridad intestina de todos los cuerpos habitados por el hombre: el Universo, la tierra, el suyo propio, surge una llamada hacia la luz. Dionisos, el dios oscuro, ejemplifica este delirio luminoso del despertar de la vida. El tiempo comienza a fluir, el ritmo de las esferas, de los ciclos, la larga letanía que se percibe como una inconmensurable oración. En este estado naciente la vista debe adecuarse hasta lograr la visión, el estadio de lo revelado. La vida es visión, belleza, llama, plenitud. Esa fugacidad de lo perecedero, de lo contingente, es la belleza del vacío que nos pertenece, más allá del momento: geometría de cenizas.

Visión de la unidad, que intenta hurtarse a la angustia del descenramiento, de la separación de ser y vida. Y es aquí donde el pensamiento, la palabra, busca emprender un viaje, ciertamente semejante al que describía Bataille, pero de signo contrario, marcado por la serenidad y la luz «El conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser, y que lo abre y lo trasciende, "el diálogo silencioso del alma consigo mismo" que busca aún ser palabra, la palabra única, la palabra indecible; la palabra liberada del lenguaje»⁸.

V. EL BUCLE Y EL HECHIZO

Pero ¿y si después de todo la dualidad no fuera más que un espejismo?

Toda la segunda mitad del siglo se ha enfrentado a la desaparición paulatina de la realidad, al crecimiento desmesurado de las palabras.

M. Zambrano, *Claros del bosque*.
M. Zambrano, *op. cit.*

Mallarmé ya profetizó esta hiperplasia del lenguaje, los estructuralistas nos mostraron una superficie de signos que a nada exterior a sí remitía, los filósofos lo han denominado «giro lingüístico». El viaje poético a lo otro, bajo la adoración de los dioses de las tinieblas o de la luz, no sería sino un efecto luminoso especular. El sueño desgarrado o trémulo, la prestidigitación con la que el mundo plano distrae la uniformidad de su horizonte. Una broma, una engañifa. Ni en la vida ni en la literatura habríamos ido más allá de las palabras. Pero, si es así, ¿a qué fuerza reconducir las certezas del abismo o de las cumbres?, ¿cómo explicar la vivencia hechizada de lo poético y su seducción?

La experiencia artística se eleva como una turbulación incontestable, mezcla de emoción, arrobamiento y extrañamiento. Es el momento inesperado en que la línea previsible, la superficie uniforme, gira sobre sí y produce un bucle, una función delta de intensidad máxima, una catástrofe mínima, la conflagración caótica de un punto inexistente.

El mundo real ha ejercido desde milenios una dictadura inexpugnable: condenando a la irrealidad todo cuanto no fuera el mismo, perpetrando en última instancia un atentado perverso, hartado de un empirismo esterilizante, de condenar a la fantasmagoría los mundos imaginarios, desesperado por el fracaso de su intento, al constatar la atracción perdurable que éstos mantenían, optó por la paradoja diabólica: pretender reales los paraísos ficticios, incorporarlos a sí; la mística creó a Dios, los abismos de la mente se resolvieron en psicoanálisis. Y es este exceso abotargado y esclerotizante de realidad el que finalmente ha mostrado su falacia: ¿por qué no habría de haber tantos mundos reales como imaginarios?, ¿por qué habría de haber únicamente un solo mundo real?, ¿a qué obedecía tal excepción? «a decir verdad —como afirma Baudrillard—, el mundo real, como todos los otros posibles es inimaginable. Impensable sino como superstición peligrosa [...] La realidad, en general, es demasiado evidente para ser verdadera». Habiendo reinado sobre los hechos y sus fantasmas, habiendo querido extender su jurisdicción sobre los reinos maléficos o luminosos de lo otro, nos habría desposeído científicamente de la magia del artificio. Extenuados por la dictadura monótona de la realidad, sólo el reto del arte puede retornarnos a la magia del conjuro, es el duro trabajo del ilusionista.

El artificio, el bucle, la llamarada, el contrasentido luminoso de una cabriola en el vacío es esta *transfiguración irónica por el lenguaje*, la que constituye el acontecimiento, el reto necesario del estilo.

El estilo bucle que nos arranca del mundo plano, de la ilusión de los mundos duales, de su nueva resolución en la planicie. Porque, quizás

lo hemos sabido siempre, no existen más mundos, sino la ilusión fundamental del lenguaje que su ejercicio nos restituye.

El lenguaje revela al mundo no como verdad, sino como ilusión; arranca chasquidos en la inercia de lo objetual, quiebra la indiferencia del sentido ecuánime.

Toda la distancia posible del viaje no va más allá del milimétrico trayecto iniciático entre fonemas, las islas soñadas son los grafismos dispuestos sobre la página, el ardor del poseso tiene el declive de una tilde, nuestro tiempo se mide con un reloj que avanza entre los puntos suspensivos y el punto final.

El viajero, repleta la memoria de cosmogonías rivales, se sabe en su interior como el único hacedor de prodigios, debe partir ligero de equipaje y, a la postre, sólo tendrá la palabra para tornar artificio toda la geografía de lo diverso.

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y ENSAYO

Dirigida por Manuel Garrido

- Agazzi, E.: *El bien, el mal y la ciencia*. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica.
- Austin, J. L.: *Sentido y percepción*.
- Bechtel, W.: *Filosofía de la mente*. Una panorámica para la ciencia cognitiva.
- Boden, M. A.: *Inteligencia artificial y hombre natural*.
- Bottomore, T.; Harris, L.; Kiernan, V. G.; Miliband, R.; con la colaboración de Kolakowski, L.: *Diccionario del pensamiento marxista*.
- Brown, H. I.: *La nueva filosofía de la ciencia* (3.⁴ ed.).
- Bunge, M.: *El problema mente-cerebro*. Un enfoque psicobiológico (2.⁴ ed.).
- Collier, G.; Minton, H. L., y Reynolds, G.: *Escenarios y tendencias de la psicología social*.
- Cruz, M. (ed.), y otros: *Individuo, modernidad, historia*.
- Chisholm, R. M.: *Teoría del conocimiento*.
- Dampier, W. C.: *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* (3.⁴ ed.).
- Dancy, J.: *Introducción a la epistemología contemporánea*.
- Díaz, E.: *Revisión de Unamuno*. Análisis crítico de su pensamiento político.
- Eccles, J. C.: *La psique humana*.
- Edelman, B.: *La práctica ideológica del Derecho*. Elementos para una teoría marxista del Derecho.
- Fann, K. T.: *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (2.⁴ ed.).
- Fernandez, D.: *El rapto de Ganimedes*.
- Ferrater Mora, J., y otros: *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970)*.
- Feyerabend, P.: *Tratado contra el método*. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento (3.⁴ ed.).
- Fodor, J. A.: *Psicosemántica*. El problema del significado en la filosofía de la mente.
- García-Baró, M.: *Categorías, intencionalidad y números*. Introducción a la filosofía primera y a los orígenes del pensamiento fenomenológico.
- García Suárez, A.: *Modos de significar*. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje.
- García Suárez, Á.: *La lógica de la experiencia*.
- García Trevijano, C.: *El arte de la lógica*.
- Garrido, M.: *Lógica simbólica* (3.⁴ ed.).
- Gómez García, P.: *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*.
- Haack, S.: *Evidencia e investigación*. Hacia la reconstrucción en epistemología.
- Habermas, J.: *La lógica de las ciencias sociales*. Estudios de filosofía social (2.⁴ ed.).
- Habermas, J.: *Teoría y praxis*. Estudios de filosofía social (2.⁴ ed.).
- Hernández Pacheco, J.: *Corrientes actuales de filosofía*. La Escuela de Frankfurt. La filosofía hermenéutica.
- Hernández Pacheco, J.: *Corrientes actuales de filosofía (II)*. Filosofía social.
- Hierro, J. S.-P.: *Problemas del análisis del lenguaje moral*.
- Hintikka, J.: *Lógica, juegos de lenguaje e información*. Temas kantianos de filosofía de la lógica.

- Huisman, D.: *Diccionario de las mil obras clave del pensamiento*.
- Jaspers, K.: *Los grandes filósofos*. Vol. I: Los hombres decisivos (Sócrates, Buda, Confucio, Jesús). Vol. II: Los fundadores del filosofar (Platón, Agustín y Kant).
- Lao-tse: *Tao Te Chino*.
- Lakatos, I., y otros: *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (3.⁴ ed.).
- Lindsay, P. H., y Norman, D. A.: *Introducción a la psicología cognitiva* (2.⁴ ed.).
- Lorenzo, J. de: *El método axiomático y sus creencias*.
- Lorenzo, J. de: *Introducción al estilo matemático*.
- Mackie, J. L.: *El milagro del teísmo*.
- Mates, B.: *Lógica matemática elemental*.
- McCarthy, Th.: *Ideales e ilusiones*. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica conterr_poránea.
- McCarthy, Th.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas* (3.⁴ ed.).
- McCorduck, P.: *Máquinas que piensan*. Una incursión personal en la historia y las perspectivas de la inteligencia artificial.
- Millar, D., y otros: *Diccionario básico de científicos*.
- Morin, E.: *Sociología*.
- Nagel, E.; Newman, J. R.: *El teorema de Gödel* (2.⁴ ed.).
- Popper, K. R.: *Búsqueda sin término*. Una autobiografía intelectual (3.⁴ ed.).
- Popper, K. R.: *Realismo y el objetivo de la ciencia*. Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica*, vol. I.
- Popper, K. R.: *El universo abierto*. Un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica*, vol. II.
- Popper, K. R.: *Teoría cuántica y el cisma en física*. Post Scriptum a *La lógica de la investigación científica*, vol. III (2.⁴ ed.).
- Putnam, H.: *Razón, verdad e historia*.
- Quine, W. V.: *La relatividad ontológica y otros ensayos*.
- Reguera, I.: *El feliz absurdo de la ética*. El Wittgenstein místico.
- Rescher, N.: *La primacía de la práctica*.
- Rescher, N.: *La racionalidad*. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón.
- Rescher, N.: *Los límites de la ciencia*.
- Rivadulla, S.: *Filosofía actual de la ciencia*.
- Robinet, A.: *Mitología, filosofía y cibernética*. El autómatas y el pensamiento.
- Rodríguez Magda, R. M.: *El modelo frankenstein*. De la diferencia a la cultura post.
- Rodríguez Paniagua, J. M.: *¿Derecho natural o axiología jurídica?*
- Rorty, R.: *Consecuencias del pragmatismo*.
- Sahakian, W. S.: *Historia y sistemas de la psicología*.
- San Román, T.: *Los muros de la separación*. Ensayo sobre alterofobia y filantropía.
- Santayana, G.: *Tres poetas filósofos*. Lucrecio, Dante, Goethe.
- Santayana, J.: *Diálogos en el limbo*.
- Searle, J. R.: *Intencionalidad*. Un ensayo en la filosofía de la mente.
- Smart, J. J. C.: *Nuestro lugar en el universo*. Un enfoque metafísico (2.⁴ ed.).
- Störig, H. J.: *Historia universal de la filosofía*.
- Stove, D. C.: *Popper y después*. Cuatro irracionalistas contemporáneos.
- Strawson, P. F.: *Ensayos lógico-lingüísticos*.
- Suzuki, D., y Knudtson, P.: *Genética*. Conflicto entre la ingeniería genética y los valores humanos.

Trevijano Etcheverría, M.: *En torno a la ciencia*.
Valdés Villanueva, L. M. (ed.): *La búsqueda del significado*. Lecturas de filosofía del lenguaje (2.^a ed.).
Vargas Machuca, R.: *El poder moral de la razón*. La filosofía de Gramsci.
Veldman, D. J.: *Programación de computadoras en ciencias de la conducta*.
Villacañas, J. L.: *Racionalidad crítica*. Introducción a la filosofía de Kant.
Wellman, C.: *Morales y éticas*.

Colección
CUADERNOS DE FILOSOFÍA Y ENSAYO

Director: MANUEL GARRIDO

Javier Aracil: *Máquinas, sistemas y modelos*. Un ensayo sobre sistémica.
José Luis L. Arangurei: *Propuestas morales* (4.^a ed.).
Y. Bar-Hillel y otros: *El pensamiento científico* (2.^a ed.).
Isaiah, Berlin: *El Mago del Norte*. J. G. Hamann y el origen del irracionalismo.
Mario Bunge: *Controversias en física*.
Mario Bunge: *Economía y filosofía* (2.^a ed.).
Mario Bunge: *Intuición y razón*.
J. N. Crossley y otros: *¿Qué es la lógica matemática?* (2.^a ed.).
Manuel Cruz: *Del pensar y sus objetos*. Sobre filosofía y filosofía contemporánea.
Charles Darwin: *Ensayo sobre el instinto*.
Félix Duque: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*.
Javier Esquivel y otros: *La polémica del materialismo*.
Andrew Feenberg: *Mds allá de la supervivencia. El debate ecológico*.
Paul Feyerabend: *Adiós a la razón* (2.^a ed.).
Paul Feyerabend: *¿Por qué no Platón?* (2.^a ed.).
Gottlob Frege: *Investigaciones lógicas*.
Sigmund Freud: *Compendio del psicoanálisis*.
Hans-Georg Gadamer: *El problema de la conciencia histórica*.
Manuel Garrido (ed.) y otros: *Lógica y lenguaje*.
Jürgen Habermas: *Ciencia y técnica como «ideología»* (4.^a ed.).
Jürgen Habermas: *Identidades nacionales y postnacionales* (2.^a ed.).
Jürgen Habermas: *La necesidad de revisión de la izquierda*.
Jürgen Habermas: *Sobre Nietzsche y otros ensayos* (2.^a ed.).
Hans Hermes: *Introducción a la teoría de la computabilidad*.
David Hume: *Diálogos sobre la religión natural*.
José Jiménez: *La estética como utopía antropológica*. Bloch y Marcuse.
Leszek Kolakowski: *Si Dios no existe...* Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión (2.^a ed.).
Leszek Kolakowski: *«Horror metaphysicus»*.
Ramiro Ledesma Ramos: *La filosofía, disciplina imperial*.
Benson Mates: *Lógica de los estoicos*.
H. O. Mounce: *Introducción al «Tractatus» de Wittgenstein* (2.^a ed.).
Friedrich Nietzsche y Hans Vaihinger: *Sobre verdad y mentira* (2.^a ed.).
Carlos P. Otero: *La revolución de Chomsky*. Ciencia y sociedad.
Karl R. Popper: *Sociedad abierta, universo abierto* (4.^a ed.).
Karl R. Popper: *Un mundo de propensiones*.
José Sanmartín: *Una introducción constructiva a la teoría de modelos* (2.^a ed.).
Arthur Schopenhauer: *Sobre la Filosofía de Universidad*.
A. N. Whitehead: *La función de la razón*.
Ludwig Wittgenstein: *Observaciones a «La Rama Dorada» de Frazer*.