

copila 1049952

130x  
DIA

Esther Díaz

# Posmodernidad



1.19 Díaz, Esther  
DIA Posmodernidad - 1ª ed. - Buenos Aires, Biblos, 1999  
157 pp.; 23 x 16 cm - (Filosofía)

ISBN 950-786-221-8

I. Título - 1. Filosofía Contemporánea

Diseño de tapa: *Horacio Ossani*  
Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

Primera edición: septiembre de 1999.

© Editorial Biblos, 2000  
Pasaje José M. Giuffra 318, 1064 Buenos Aires  
Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723  
Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Impreso en Gráfica Laf S.R.L.,  
Loyola 1654, Buenos Aires,  
República Argentina,  
en abril de 2000.

## ÍNDICE

Un prólogo extemporáneo .....	9
I. ¿Qué es la posmodernidad? .....	11
1. El fin de las utopías, 11 - 2. El cóctel fantástico: ética, ciencia, arte, 17 - 2.1. <i>Lo ético-social</i> , 17 - 2.2. <i>Ciencia y tecnología</i> , 21 - 2.3. <i>El arte</i> , 25 - 3. Otra herida narcisista, 32	
II. Posestética .....	35
1. El arte como acontecimiento simbólico, 35 - 2. La deconstrucción, 38 - 3. Las formas de escritura como condición de posibilidad del arte, 40 - 4. De lo sublime y de la moda, 44 - 5. Los zapatos de polvo de diamante, 47 - 6. Batman o la ausencia de pensamiento, 50	
III. La posciencia .....	53
1. Cuando los revolucionarios se tornan dogmáticos, 53 - 2. La interdisciplina científica entre el orden y el caos, 56 - 3. <i>¿Artefactos en lugar de seres humanos?</i> , 60 - 4. Condiciones de posibilidad teóricas de las ciencias sociales, 61 - 4.1. <i>La sospecha como recurso teórico</i> , 61 - 4.2. <i>Las incertidumbres que abren nuevos caminos en el pensamiento</i> , 65 - 4.3. <i>La fertilidad de la categoría de sospecha para el desarrollo de la teoría social</i> , 71	
IV. La posética .....	73
1. La ética tiene buena prensa, 74 - 2. Fukuyama o la celebración del neoliberalismo, 76 - 3. El mercado, la empresa y la ética, 79 - 4. La solidaridad en la era individualista, 83 - 4.1. <i>La ética del sentimiento y los medios masivos</i> , 84 - 4.2. <i>La donación de órganos</i> , 85 - 4.3. <i>El fin del Estado-providencia</i> , 87 - 5. Pedagogía del caos, 89 - 6. Ciencia y ética, 92 - 6.1. <i>El peligroso sueño de dominar la naturaleza</i> , 92 - 6.1. <i>Clonación y después</i> , 94	

V. Posmodernidad y vida cotidiana .....	97
1. Las nuevas tecnologías y la fragmentación del sujeto, 97 - 1.1. <i>Las nuevas formas de cotidianidad</i> , 101 - 2. La desaparición del sujeto, 104 - 2.1. <i>De la galaxia Gutenberg al sistema digital</i> , 104 - 2.2. <i>El gatillo fácil de los civiles</i> , 106 - 2.3. <i>El sujeto virtual</i> , 108	
VI. La posfilosofía.....	111
Introducción, 111 - 1. Los límites de la representación, 112 - 2. La representación de la representación, 115	
VII. La posmodernidad y el desarraigo de Eros .....	119
1. Amor productivo y amor desarraigado, 119 - 2. Amor apolíneo y amor dionisiaco, 122 - 3. Amor desarraigado, 125	
VIII. La postsexualidad .....	129
1. El mito posmoderno de Yocasta y Edipo. 129 - 1.1. <i>El Edipo bisexual</i> , 129 - 1.2. <i>La venganza de Yocasta</i> , 133 - 2. El capitalismo tardío y el deseo, 135 - 2.1. <i>Edipo y la familiarización del deseo</i> , 136 - 2.2. <i>Las codificaciones del deseo</i> , 137 - 2.3. <i>El cuerpo de las sociedades</i> , 142 - 2.4. <i>Deseo personal, es decir, amor</i> , 144 - 2.5. <i>La trampa de las ideologías</i> , 146 - 3. La sexualidad y el poder, 147 - 4. La entropía de la sexualidad, 150 - 4.1. <i>El Ulises posmoderno</i> , 151	
Índice de nombres .....	155

## UN PRÓLOGO EXTEMPORÁNEO

En este libro confluyen un desarrollo teórico moderno y una textualidad posmoderna. Es moderno porque intenta acercarse a una comprensión de la modernidad y de la posmodernidad siguiendo un orden tradicional. Se confrontan las dos épocas histórico-culturales y se explica qué se entiende, en general, por *modernidad* y por *posmodernidad*. Se plantean -además- algunos interrogantes críticos. El análisis se realiza desde diferentes ámbitos de la cultura: *el arte, los mitos, la ciencia, la ética, la filosofía, la vida cotidiana, el amor y la circulación del deseo*. Pero este libro contiene asimismo elementos posmodernos porque está compuesto por fragmentos de distintos discursos. Algunos tramos los elaboré específicamente para el presente texto; otros son fracciones de diversos escritos y cosas dichas, tales como libros, conferencias, charlas, ponencias académicas y artículos periodísticos. He reciclado los discursos anteriores y los he articulado con los nuevos, tratando de seguir cierta coherencia (moderna). No obstante, respeté el juego de lenguaje original de cada discurso, con las características propias de las distintas situaciones existenciales en las que se produjeron. En cuanto al prólogo, es demasiado breve para ser moderno, y demasiado pedagógico para ser posmoderno.

E.D.

## ¿QUÉ ES LA POSMODERNIDAD?\*

### 1. EL FIN DE LAS UTOPIAS

Cuenta la leyenda que Ruiz Díaz de Vivar murió en su tienda de campaña, durante el transcurso de una lucha incierta. Sus hombres lo cubrieron con los atributos de caballero. El corcel lo sostuvo erguido en su armadura. Entró así al fragor del combate. Los moros, al ver avanzar la gallarda figura del Campeador, huían y gritaban: "¡Mío Cid! ¡Mío Cid!". He aquí una posible metáfora del fin de la modernidad. La modernidad estaría en el campo de batalla. No sabemos si viva o muerta. Aún pelea.

Al promediar el siglo XX algunas corrientes de opinión comenzaron a utilizar el término 'posmodernidad' para referirse a ciertas manifestaciones culturales contemporáneas. Esta expresión ha generado polémicas. Se pregunta: ¿en nuestra época se asiste, realmente, a una ruptura con la modernidad? La posmodernidad ¿no es -en última instancia - un pliegue más de la modernidad? ¿Asistimos a un cambio epocal o, por el contrario, a una moda fugaz e intrascendente?

El término 'moderno' se remite al siglo V de nuestra era y significa "actual". En aquel momento, los cristianos eran modernos respecto de los paganos. Éstos eran considerados antiguos. El

\* Este artículo fue publicado en AA.VV., *¿Posmodernidad?*, Buenos Aires, Biblos, 1988. Esta versión está modificada, y algunos de los fragmentos del original se encuentran diseminados a lo largo del presente libro.

sentido de 'moderno' como nuevo, actual, renovador, sigue vigente. De modo tal que, paradójicamente, si existe un movimiento posmoderno, en tanto nuevo, también podría ser abarcado en el concepto de moderno. El término 'moderno' es dilemático porque, si lo novedoso es moderno, oponerse a la modernidad (como se pretende en la posmodernidad) ¿no es moderno? Se puede responder que la posmodernidad no es moderna en tanto no sólo pretende novedades sino también rescatar fragmentos del pasado y, fundamentalmente, ahondar en la crítica a la modernidad, si bien tal crítica se encuentra en las entrañas mismas de la modernidad.<sup>1</sup>

Jürgen Habermas señala que, mientras lo que simplemente está de moda queda pronto rezagado, lo moderno (que es mucho más que una moda) sigue conservando un vínculo secreto con lo clásico.<sup>2</sup> Si bien la modernidad surgió de una oposición a la época clásica, ha conformado modelos perdurables; por esto está ya incluida en lo clásico. Moderna es la conciencia que tiene una época de haber superado, por rupturas, sus lazos con el pasado. Ahora bien, lo moderno, como ruptura, es exterior e interior a la modernidad, porque no sólo hubo rupturas de lo moderno respecto de lo clásico sino también rupturas dentro mismo de la modernidad.

Como periodización histórica la Edad Moderna ya es pasado. Los historiadores la ubican entre los siglos XV y XVIII.<sup>3</sup> A partir de la Revolución Francesa comienza la Edad Contemporánea. En realidad, cuando decimos "moderno", como superado por lo posmoderno, no nos referimos al sentido de "actualidad" que tiene la palabra, ni tampoco a la Edad Moderna. Nos referimos a un movimiento histórico-cultural que surge en Occidente a partir del siglo XVI y persiste hasta el XX. Para algunos autores (por ejemplo, Habermas) aún persistimos en la modernidad. La crisis ideológica actual no sería más que otra vuelta de tuerca de la modernidad

1. Ya en el siglo XVII, es decir, en los inicios de la modernidad, Giambattista Vico produce una fuerte crítica a la racionalidad moderna y, en el siglo XIX, el movimiento romántico retoma y multiplica dicha crítica. El romanticismo puede leerse como una contracultura moderna dentro de la modernidad.

2. Véase Jürgen Habermas, "La modernidad, un proyecto incompleto", en H. Foster et al., *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985, p. 20.

3. Entre 1453 (caída de Constantinopla) y 1789 (toma de la Bastilla).

misma. Para otros autores (a los que me sumo) la modernidad se habría agotado al promediar el siglo XX. Y los enclaves modernos que aún persisten serían como el brillo de una estrella apagada, cuyos reflejos seguimos viendo más allá de su extinción.

Pero no podemos referirnos a la posmodernidad si primero no aclaramos a qué nos referimos cuando decimos 'modernidad'. Por ello trataré de esquematizar los parámetros fundamentales del proyecto moderno, para acceder luego a las características de esta nueva época histórica llamada posmodernidad, capitalismo tardío, época posindustrial, edad digital o cualquier otro de los calificativos que pretenden significar que los ideales modernos se están resquebrajando de manera alarmante (o tranquilizante, según como se mire). Centraré mi reflexión en los valores cognitivos, económicos, estéticos, mítico-religiosos, políticos, éticos y eróticos de nuestra cultura.<sup>4</sup>

No todas las manifestaciones de la modernidad surgieron al mismo tiempo ni en los mismos lugares geográficos. Aunque se expandieron rápidamente por Europa y la incipiente América. El espíritu de las luces dieciochesco —es decir, la Ilustración o madurez moderna— defendió la idea progresista de la historia. Concibió la cultura conformada por tres esferas: la *ciencia*, la *moralidad* y el *arte*. Estas esferas se validaban, respectivamente, por medio de la *verdad*, el *deber* y la *belleza*. Además, convergían al orientarse por el ideal de unidad de la ideología del Progreso. Pues, en tanto y en cuanto la razón gobierna las acciones humanas, la humanidad se dirige hacia su perfección. Los tres ámbitos podrían en un futuro confluir en una unidad plena. En esa unidad suprema se fundirían todos los deseos y las opiniones particulares. La subjetividad concentraría su posibilidad máxima accediendo a la universalidad de la razón, gran ideal de la "humanidad".

La urdimbre que sostiene el conglomerado simbólico y material al que llamamos "época" se teje con distintas maneras de consi-

4. Me refiero a la cultura occidental surgida en el siglo XVIII a. de C., en la isla de Creta (época arcaica), que continúa en la Grecia del siglo V a. de C. y atraviesa la cultura latina hasta el siglo V de nuestra era (época antigua), sigue vigente durante todo el medioevo, se afianza entonces desde el centro de Europa de manera espectacular en la modernidad y se expande hasta nuestros días y nuestras regiones.

derar el tiempo o la idea de temporalidad. La antigüedad se regía por los arquetipos de su propio pasado. Para encontrar sus modelos hegemónicos se guiaba por arquetipos arcaicos. La modernidad, en cambio, apuntó al futuro. Todo había que hacerlo en pos de un mañana mejor. Ése era el ideal de la ciencia, que progresaría hasta poder conocer los más recónditos secretos de la naturaleza; de la ética-política, que crecería en justicia al ritmo de una racionalidad en aumento; y del arte, que devendría obra totalmente racionalizada.

Kant, también él borracho de futuro, patentiza en sus tres críticas la división tripartita de la cultura. En *Crítica de la razón pura* el filósofo pretende fundamentar la ciencia moderna, esto es, el conocimiento. Pues desde su concepción epocal, *conocimiento* es sinónimo de *ciencia*. Esta ciencia guiada por la razón se regía por leyes universales, necesarias y a priori. El universo entero, en tanto fenómeno, en tanto puede ser percibido, estaba regido por las inmutables leyes enunciadas de manera magistral por Isaac Newton. La primera *Crítica* deja establecida no sólo la estructura formal del sujeto (trascendental) sino también de la naturaleza regida por leyes absolutas y transparentes para la ciencia.

En *Crítica de la razón práctica*, Kant aborda el tema de la moral. También ella se rige por la razón. Pero sus leyes, aunque son tan inmutables como las de la naturaleza, no siempre son cumplidas por los sujetos. El motivo habrá que buscarlo en la *libertad*, que es la "clave de bóveda" del edificio de la razón pura. No obstante, Kant, como buen moderno, apunta al futuro y al mejoramiento ético bajo la égida de la razón. Publicó un libro con el título *La paz perpetua*, porque la humanidad, si progresara en su ascenso hacia la racionalidad, alcanzaría -por fin- ese tipo de paz.

Finalmente, en *Crítica del juicio* (estético), Kant se ocupa de la otra gran esfera de la cultura: el arte. También para el arte el filósofo encuentra una fundamentación racional, en tanto el sujeto está constituido por formas estéticas puras, a priori, que al confrontarse con la obra de arte producen la satisfacción del gusto estético.

Ahora bien, en la problemática del conocimiento Kant piensa desde realizaciones contemporáneas tales como el éxito de la mecánica de las trayectorias. En la instancia moral, apela a una ética del deber, que los grupos hegemónicos levantaban como bandera de su tiempo. Pero en lo que atañe a la estética, Kant se

adelantó a su época. Pues si bien es cierto que sus contemporáneos producían obras de arte (que obviamente son modernas) también es cierto que recién a fin del siglo XIX y comienzos del XX irrumpieron con fuerza las expresiones más osadas del arte racional moderno, llamado genéricamente "modernismo": dodecafonismo, abstracción, cubismo, funcionalismo, futurismo, surrealismo y demás expresiones modernistas, tales como las de Rubén Darío, Thomas Mann, Eduardo Le Corbusier, Marcel Proust y James Joyce, por nombrar sólo algunos.

Kant conceptualiza ideas que regularán las aspiraciones de una humanidad que él encontraba madura para la autodeterminación. A pesar de ser moderno, parecía añorar la unidad de la cultura vigente en la Grecia arcaica y pretendía lograr cierta unidad que le diera sentido a su época histórica. Pero mientras en lo arcaico la unidad estaba dada por el pensamiento mítico-religioso; en la modernidad, se aspiraba a la idea de una razón abarcativa. A partir de ello, Kant concibió una ciencia, una ética y un arte racionales atravesados por la flecha implacable del progreso. Todo apuntaba a la utopía, al no lugar en el que los sujetos seremos razonables, justos y estéticos.

La mentalidad moderna ha traspasado ya tres siglos, ha sobrevivido a varios movimientos artísticos, ha atravesado los límites de la filosofía y de la ciencia, se extiende por nuestras sociedades. ¿Sigue vivo, aún, su espíritu de búsqueda de unidad? Desde la perspectiva que defiende los valores modernos, se pretende que existe objetividad absoluta y unidad metodológica en la ciencia, legalidad universal en la moral y una lógica (racional) interna en el arte. Pero desde las prácticas y los discursos contemporáneos, asistimos a la siguiente realidad: cada ciencia impone sus reglas de juego, la moral se rige por una pluralidad de códigos y el arte no se atiene a imperativos meramente racionales, sino más bien creativos, sensitivos, irónicamente eruditos y populares.

El discurso de la modernidad se refiere a leyes universales que constituyen y explican la realidad. Algunos de sus términos son determinismo, racionalidad, universalidad, verdad, progreso, emancipación, unidad, continuidad, ahorro, mañana mejor. El discurso de la posmodernidad, en cambio, sostiene que sólo puede haber consensos locales o parciales (universales acotados), diversos juegos de lenguaje o paradigmas inconmensurables

entre sí. Algunos de sus términos son deconstrucción, alternativas, perspectivas, indeterminación, irreversibilidad, descentralización, disolución, diferencia. La modernidad fue rica en "ismos": iluminismo, modernismo, empirismo, racionalismo, positivismo; la posmodernidad es rica en "pos": posestructuralismo, posindustrial, poscrítica, poshistoria, posciencia, posfilosofía, postsexualidad. ¿Cómo y cuándo se comenzaron a desencadenar estos cambios?

En el área de la *ciencia y la técnica*, la conmoción se comienza a producir en la segunda mitad del XIX y continúa hasta nuestros días. Estos nuevos paradigmas se manifiestan en la enunciación del segundo principio de la termodinámica (entropía), en la biología evolucionista, en las geometrías no euclidianas, en la teoría de la relatividad, en la mecánica cuántica, en los estudios astronómicos, en el desarrollo de las ciencias sociales, en la eclosión de la informática, en el despliegue de la biogenética y en la expansión de los medios masivos. La pretendida neutralidad ética de la ciencia, defendida por el hoy desfalleciente neopositivismo y sus impotentes defensores actuales (racionalistas críticos y filósofos analíticos), se enfrenta a la siguiente disyuntiva: ¿ciencia libre, al servicio de una investigación comprometida únicamente con la búsqueda de la verdad, o ciencia dependiente de las inversiones económico-tecnológicas?<sup>5</sup>

Respecto de la *moral*, que incluye en este término lo ético-político, los cambios se desencadenan, fundamentalmente, a partir de la Segunda Guerra Mundial. Esta guerra fue la confirmación empírica del fracaso del ideal que intentó justificar la Primera Gran Guerra: "para que nunca más haya una guerra". Ambas conflagraciones, sumadas a hechos posteriores, como la Primavera de Praga, el Mayo del 68 y las sangrientas dictaduras del Tercer Mundo –por nombrar sólo algunos acontecimientos de violencia social– marcan un fuerte desafío a las estructuras valorativas de la modernidad.

Desde el punto de vista estético, es probable que lo que hoy se denomina "posmodernismo" se haya gestado en el seno mismo de

5. Quien tenga mejor tecnología –es decir, más potencial económico– tendrá más posibilidades de poner a prueba sus hipótesis y, por lo tanto, más posibilidades de seguir desarrollando la investigación científica (aun tratándose de ciencia básica).

las vanguardias modernistas.<sup>6</sup> Tal vez ni siquiera como escisión, sino como continuidad o explotación extrema de algunos de los principios modernistas. De todos modos –como veremos más adelante– el arte posmoderno agrega o subvierte valores respecto de la axiología estética moderna y o bien le resta importancia a la búsqueda desenfadada de lo nuevo o bien le imprime una dirección distinta a tal búsqueda: entre lo nuevo se incluye, también, el rescate de lo viejo, pero reciclado.

El proyecto de la modernidad apostaba al progreso. Se creía que la ciencia avanzaba hacia la verdad, que el progreso se expandiría como forma de vida total y que la ética encontraría la universalidad a partir de normas fundamentadas racionalmente. No obstante, las conmociones sociales y culturales de los últimos decenios parecen contradecir los ideales modernos. La modernidad, preñada de utopías, se dirigía hacia un mañana mejor. Nuestra época –desencantada– se desembaraza de las utopías, reafirma el presente, rescata fragmentos del pasado y no se hace demasiadas ilusiones respecto del futuro.

## 2. EL CÓCTEL FANTÁSTICO: ÉTICA, CIENCIA, ARTE

### 2.1. *Lo ético-social*

A partir de mediados del siglo XX se registran cambios profundos tanto en las prácticas sociales como en el imaginario colectivo con el que interactúan. Algo muy fuerte nos separa de la concepción de la existencia vigente desde el Siglo de las Luces hasta la Segunda Guerra Mundial. La nueva actitud podría resumirse en una especie de descreimiento en el progreso global de la humanidad. Sucesos como el nazismo, la invasión a Hungría o el Proceso militar argentino, entre otros, se presentarían como una rotunda negación al pretendido progreso racional de la humanidad, pro-

6. Los términos 'modernismo' y 'posmodernismo' son utilizados para indicar los movimientos estéticos que se producen en cada una de las corrientes culturales a las que se denomina "modernidad" y "posmodernidad", respectivamente.

nosticado por el espíritu de las Luces. Hechos como Hiroshima, Chernobyl, la irrupción de armas biológicas o los desastres ecológicos hacen sospechar de la excelencia incondicional de la ciencia. La tan mentada globalización no hace más que desnudar su propia falacia: se globaliza el dominio neoliberal, pero cada vez hay más ganancias concentradas en menos manos y hay, por consiguiente, más (o más agudos) bolsones de pobreza.

Las ideas de progreso, en general, se afianzaban en el convencimiento de que el desarrollo de las artes, del conocimiento y de las libertades redituaria en beneficio de la humanidad. No obstante, 'humanidad' es un término demasiado abarcador. Son miembros de la humanidad los explotadores y los explotados, los torturadores y sus víctimas, los ricos y los pobres, los desarrollados y los dependientes. Es difícil pensar que la parte que pierde privilegios en un proceso de cambios, en aras de una pretendida emancipación de la humanidad, acepte como progreso la pérdida de esos privilegios. ¿Desde dónde y cómo se mide la emancipación? ¿Quién es el sujeto del progreso?, ¿el rico, el pobre, el capitalista, el proletario, el sabio, el analfabeto, el homosexual, el homofóbico, el tolerante, el intolerante? Todos ellos (y muchos más) podrían querer legitimar su propio y particular interés en un discurso de "emancipación de la humanidad" porque, obviamente, se sienten parte de ella. Para el cristiano la emancipación pasa por la salvación de las almas; para el marxista, por la revolución social; para el nazi, por la pureza de la raza; para el liberal, por la igualdad de posibilidades para el desarrollo del individuo. Mucha sangre se ha derramado en nombre de los ideales emancipatorios, ¿quién puede decidir cuál es el universalmente justo?

En política, la negación del pluralismo va perdiendo su poder de convicción. Los ideales rígidos y excluyentes adolecen—cada vez más—de fuerza seductora. Las teorías comienzan a regirse por un "pensamiento débil", en el sentido de no fundamentalista. Aunque, paradójicamente, se asiste asimismo al recrudescimiento de algunos fundamentalismos. Hay una pérdida de fe en las ideologías duras, como el comunismo. Pero el neoliberalismo, que

7. "Ni el liberalismo económico o político ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos. Ninguno de ellos está libre de haber cometido crímenes de lesa humanidad". J.-F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1983, p. 91.

pretende pasar por "no duro", bombardea pueblos con total impunidad. Se impone una pluralidad de presencias. Es como si la cultura moderna, basada en el valor fundamental de lo nuevo, hubiera caído en su propia trampa. El marasmo posmoderno es el resultado de la hipertrofia de una cultura ávida de novedades.

Las vanguardias modernistas proclamaban una especie de hedonismo: libertad artística, exaltación de los sentidos y, como consecuencia de ello, crítica a la sociedad burguesa conservadora y ahorrativa. Pero he aquí que el desarrollo económico del capitalismo—sin ningún pudor—tomó los ideales modernistas y los incorporó a su dinámica productiva, demostrando así que el hedonismo no es un privilegio de bohemios. Constituye, más bien, el *modus vivendi* de la sociedad del capitalismo tardío: confort, menor esfuerzo, "igualdad de posibilidades", espectáculo, derroche, satisfacción inmediata, "pronta entrega". Las diferencias sociales sólo atañen a la calidad del disfrute inmediato, pero no al disfrute en sí mismo, si es que se le puede llamar así al acto de aspirar pegamento, en un chico de la calle, comparado con la cocaína de máxima pureza que aspira un ejecutivo o un político en la *suite* de un hotel de cinco estrellas.

Si se mira la cultura desde la óptica del modo de vida, son el capitalismo y la política multinacionales, y no el modernismo artístico y sus excéntricos seguidores, los principales artífices de la cultura hedonista. Los eslóganes del capitalismo tardío tienen que ver con: espontaneidad, placer, objetos de lujo, publicidad, moda, megarecitas auspiciados por políticos y empresas multinacionales, medios masivos y crédito, crédito, crédito. La instauración del crédito socavó el moderno y perimido principio del ahorro. Antes se ahorra pensando en un mañana mejor, ahora se gasta antes de tener el dinero. La libreta de ahorro era moderna, la tarjeta de crédito es posmoderna. El Fondo Monetario Internacional le otorga crédito a los Estados, la humilde tarjeta de un banco nacional posibilita que se endeuden el empleado y el obrero. Todo en función de la pretendida realización personal, del éxito.

El éxito económico, como ideal a ser alcanzado, es una de las principales utopías que conserva una sociedad posmoderna que se ufana de no sufrir de utopismos. Porque hasta los sectores más carenciados, que difícilmente puedan obtener ese tipo de éxito, se arroban mirando por televisión a divas despampanantes con automóviles plateados. Los ídolos televisivos, al decirles a sus

anónimos admiradores “te quiero”, “sos divino”, “te mando un beso”, desde la pantalla, hacen creer –por un fugaz instante– que se comparte con ellos la mullida butaca de un Mercedes Benz. El hedonismo legitima al capitalismo.

Otro aspecto del hedonismo y de la discutible, pero verbalizada, tolerancia contemporánea es el espíritu de *comicidad*. Se vive en una gratuidad lúdica. Lo cómico en la moda o en la publicidad no busca víctimas, trata –más bien– de prodigar una atmósfera de buen humor. Aun el humor político, muy ácido en ciertas épocas, adquiere últimamente un aire ligero e irónico. Lo agresivo no causa risa. El enfrentamiento entre dos personalidades, en el nivel del espectáculo, se dirime a favor del más desinhibido y fresco. El nuevo héroe no se toma en serio a sí mismo. No dramatiza. Se caracteriza por una actitud maliciosamente relajada ante los acontecimientos. Se desechan los rostros adustos y las miradas acusadoras. Hay que ser seductor. Hay que ser simpático. El líder es eficaz si es divertido. La derecha, el centro y la izquierda, calificativos inventados por la moderna y burguesa Revolución Francesa, tratan de “ponerse a tono”. Los políticos que en esta época siguen todavía adhiriéndose a esos desactualizados apelativos tratan de ser divertidos. Hoy, si a un personaje público se lo acusa de “aburrido”, sus cuidadores de imagen se preocupan más que si se lo acusara de corrupto.

En las sociedades del capitalismo tardío, el culto de la libertad individual y el despliegue de la personalidad se refuerzan y se ubican en el centro mismo de las preocupaciones. Este culto imbricado con el hedonismo, el consumismo y el rechazo a la autoridad apoyan la idea de que esta sociedad es el producto de la lógica del modernismo llevada a sus últimas consecuencias.<sup>8</sup>

Las modas y las costumbres cotidianas de las sociedades desarrolladas –y la aspiración a compartirlas de las sociedades periféricas– no permanecen inmunes a las transformaciones epistémicas, políticas y culturales de esta nueva época histórica. Lo que se acostumbraba a estigmatizar como cultura de masas ahora es aceptado dentro de los recintos de un dominio cultural abierto y

8. Esta actitud puede rastrearse en los postulados del modernismo, en los cuales “el rechazo de la autoridad data de un noble objetivo de fines del siglo XVIII: el de imbuir del deseo de libertad a las masas del pueblo”, Richard Sennett, *La autoridad*, Madrid, Alianza, 1982, p. 46.

flexible (para desesperación de los “dinosaurios” academicistas). La búsqueda de lo *retro*, en arquitectura, en vestimenta, en música, en arte en general, no significa que no siga vigente la moderna (y por lo tanto antigua) avidez de novedades. Hoy todo quiere ser abarcado, desde la villa de emergencia hasta el coqueto barrio cerrado: aparatos electrónicos, cuidado del cuerpo, líderes “espirituales” y, sobre todo, pantallas. Pantalla de televisión, de PC, de shoppings, de radares policiales, de negocios, de colegios, de operaciones quirúrgicas, de videos familiares, de videos pornográficos, de aprendizaje, de discusión política, en fin, de diversión.

¿Y la moral privada, personal, inalienable? Ella no conforma más que un variado calidoscopio ético, una pluralidad de valores, un alejarse del deber como imperativo absoluto kantiano. Se accede así a un universo de imperativos hipotéticos y de derechos, en los que cada sujeto debe comprometerse con su propia responsabilidad personal. La muerte del deber no significa, de ningún modo, la ausencia de responsabilidad. Significa, nada más y nada menos, que más soledad para la profunda y fundamental toma de decisiones cruciales. De modo tal que después de tanto cambio, tanta tecnología y tanta crítica, volvemos –con nostalgia– la mirada a Grecia y, como Platón hace dos mil quinientos años, nos seguimos preguntando: ¿qué es la justicia?

## 2.2. Ciencia y tecnología

En la modernidad, la ciencia determinaba qué es lo verdadero. Pero ese conocimiento verdadero necesitaba ser legitimado por otro discurso, propio del saber narrativo.<sup>9</sup> La modernidad genera-

9. Se desarrollaron dos tipos de relatos legitimadores: uno especulativo y otro emancipatorio; filosófico el primero (proveniente del idealismo), político el segundo (sostenido por el iluminismo). En el especulativo, la legitimación se constituía a partir de una síntesis entre ciencia, moral y política. El sujeto de este discurso era el Espíritu regido por su racionalidad autónoma. En el relato emancipatorio, el Estado tomaba a su cargo la formación del pueblo, el cual bajo el ideal de progreso se encaminaba hacia su liberación. El sujeto de este discurso era la humanidad y estaba regido por la función social del conocimiento racional que conduciría a

ba (y creía en) metadiscursos. La racionalidad discursiva moderna entraña un dejo de delirio mítico, entendiendo 'mítico' como relato validante de prácticas y conocimiento que, curiosamente, no valen, para los modernos, por sí mismos. Por lo tanto, había que fundamentar esos conocimientos de manera racional. La *Crítica de la razón pura*, de Kant, es una prueba –genial, por cierto– de esa compulsión a la fundamentación. Pues no bastaba con que la ciencia newtoniana fuera eficiente en sí misma, la filosofía debía legitimarla por medio de sus (largos) relatos.

Durante la modernidad se creía que la ciencia, la moral y la política obtendrían legitimación desde un gran relato emancipatorio o especulativo. La razón única iluminaría la verdad en un sistema armónico. La verdad, a su vez, estaría garantizada por la autonomía, la neutralidad y la independencia de los sujetos comprometidos en el hecho científico. Sin embargo, esta unidad inmaculada se resquebraja en la cultura actual. El gran relato pierde credibilidad. La ciencia entra en crisis interna y externa. Se conmuevan las leyes inmutables y deterministas sobre las que la ciencia pretendió apoyarse, por una parte, y se deteriora su imagen de salvadora absoluta de la sociedad, por la otra. Ambos conflictos se tocan en un punto: *la tecnología*. El conflicto externo se origina en la comprobación de que la ciencia, a través de sus aplicaciones tecnológicas, produce bienestar, pero también produce destrucción.

El conflicto interno se produce con la irrupción de teorías sólidas en sí mismas, pero inconmensurables entre sí. Éstas no pueden ser legitimadas por un relato único, como suponía la modernidad. Las ciencias actuales juegan, cada una, su propio juego. No pueden contribuir a la legitimación de otros discursos ni pueden ser legitimadas por ellos. En teoría, cada ciencia se legitima a sí misma, pero en la práctica el respaldo proviene de la técnica. El problema, ahora, no pasa por encontrar un discurso abarcador sino por encontrar equilibrio respecto de la tecnología. La pertinencia propia de la técnica es la eficiencia. La ciencia no sólo necesita de esa eficiencia para sus aplicaciones sino también para constatar la verdad de sus enunciados. La técnica requiere

la perfección. Este análisis es desarrollado por J.-F. Lyotard en *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986.

fuertes inversiones de dinero. En consecuencia, existe una relación directa entre inversión de capitales en tecnología y posibilidad teórica de acceso a la verdad. De este modo, se establece un dispositivo en el que interactúan riqueza, eficiencia y verdad. La técnica ocupa –hoy– el lugar que antes ocupaban los relatos abarcadores, pero en otro sentido. Esos relatos intentaban legitimar según una legalidad universal. En cambio, la técnica legitima “de hecho”, mediante la eficiencia. Los “decididores” invierten dinero en investigaciones y desean fuertes dividendos.<sup>10</sup> A ello hay que agregarle que según estimaciones recientes, sólo el diez por ciento de la investigación científica mundial se desarrolla siguiendo los parámetros de la investigación básica o “pura”. Esto es, la búsqueda del conocimiento por el conocimiento mismo, sin intenciones de transferirlo a la sociedad convertido en técnica.

La ciencia, en los prolegómenos de la modernidad, comenzó a librar una dura lucha contra el dogmatismo. Salió victoriosa. Pero, finalmente, se contagió los defectos de sus viejos enemigos. Hoy los defensores de la ciencia pura se han convertido en dogmáticos epistemológicos. Por otra parte, la ciencia se enfrenta a su propia hija: la tecnología. Pues la ciencia, para corroborar sus hipótesis y para desarrollarse, ¿logra abstraerse del poder tecnológico? La investigación científica, gran devoradora de recursos económicos, ¿puede desentenderse de los intereses de quienes invierten en investigación?

En otro orden de cosas, la ciencia actual asiste a su propia metamorfosis. La física tradicional pretendía establecer leyes inmutables, racionales y universales. No dejaba resquicio para los sucesos inesperados. En función de esta valoración –y del prestigio merecidamente ganado de la física– otras disciplinas (como las

10. El siguiente caso sirve como ilustración: “Ejecutivos de dos laboratorios medicinales de Estados Unidos enfrentan severos cargos por haber lanzado al mercado una solución de vitamina E que causó la muerte de treinta y nueve recién nacidos. Los acusados, por temor a perder el mercado, distribuyeron un medicamento, que no había sido suficientemente ensayado, sin haberlo sometido antes al control de las autoridades sanitarias”. La intención era ingresar rápidamente al mercado por temor a la competencia. Ante objeciones hechas por uno de los involucrados que temía algún problema futuro, otro le respondió. “Corra el riesgo. ¡Use su ingenio!” (*Clarín*, 2 de octubre de 1987).

sociales) encontraban serias dificultades para autodefinirse como ciencias. A partir de teorías contemporáneas sobre termodinámica, cuántica y caos se patentiza que no es posible descartar el azar y la irreversibilidad temporal entre los componentes de una organización. Es necesario considerar lo peculiar y no sólo lo universal para explicar los fenómenos. Esta actitud enriquece las disciplinas tradicionalmente consideradas científicas y posibilita nuevos campos de investigación para las disciplinas epistemológicamente débiles. Se flexibilizan los límites entre las ciencias "duras" y las "blandas".

La pretensión de una uniformidad subyacente que explicaría toda la realidad, con el aval de una objetividad universal, responde al modelo de ciencia propio de la modernidad. Hoy se impone otro estilo.<sup>11</sup> No se niega la objetividad, pero se la redefine. Lo objetivo está condicionado por relaciones de poder y, obviamente, de verdad. No obstante, también la verdad es una construcción histórico-cultural.<sup>12</sup> La fuerza de las cosas ha impuesto otro estilo. Los acontecimientos científicos, pero también los sociales y culturales, marcan una nueva tónica en la valoración. Se impone la coexistencia de estilos. A esta idea apunta el "todo vale" de Paul Feyerabend. Principio que quienes no se esfuerzan en comprender se apresuran a denostar. Metodológicamente todo vale cuando se trata de la resolución de un problema. Esto no quiere decir "cualquier cosa vale para cualquier cosa", sino "si algo, aunque no esté previsto por el método oficializado por la comunidad científica, sirve para solucionar un problema científico, vale". Los creativos no se atan a los estrechos criterios de los repetidores. Se pueden crear nuevos métodos con seriedad, así como se pueden repetir métodos consagrados con la más aburrida mediocridad.

11. "La objetividad científica es una cuestión de estilo, un acto social, una elección. La objetividad depende de condicionamientos históricos", Paul Feyerabend, *Adiós a la razón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 189.

12. "Hay una tendencia a olvidar que toda ciencia está en estrecha relación con la cultura humana en general, y que los descubrimientos científicos, incluso aquellos que en su momento parecen los más avanzados, esotéricos y difíciles de comprender, no tienen sentido fuera de su concepto cultural", Erwin Schrödinger, citado por Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia contemporánea*, Madrid, Alianza, 1983, p. 25.

### 2.3. El arte

Cuando la fiebre de los modernos, la renovación y lo transgresor comienza a disminuir, se suele volver a formas de vida y de pensamiento que creíamos superadas. Llega un momento en que lo moderno, es decir, lo opuesto a lo clásico, no puede seguir desarrollándose y comienza a moverse en el vacío. La destrucción total del pasado nos reduciría al silencio. Cuando se desea clausurar definitivamente el pasado, no sólo las subjetividades se empobrecen sino que también la gran historia se queda sin texto. Según Umberto Eco, la sociedad del capitalismo tardío, posindustrial e informática, tiene reminiscencias medievales.<sup>13</sup> La Edad Media, bajo su apariencia inmovilizante y dogmática, constituyó un momento de revolución cultural, fundamentalmente a partir del siglo X. Algunas de esas características medievales son retomadas por la sociedad contemporánea. Por ejemplo, la concepción del arte como bricolaje, mezcla, pastiche, recopilación e inventario. Nuestro arte, como el medieval, no es un arte sistemático, sino aditivo y compositivo. El experimento elitista y refinado coexiste con la empresa de divulgación popular. Desaparecen las dicotomías, no sólo entre lo culto y lo popular sino también entre lo distinguido y lo chabacano. Incluso acerca de la noción de tiempo existen equivalencias. El artista moderno apuntaba al futuro y se esforzaba por omitir o negar el pasado. El artista posmoderno, a semejanza del medieval, se fusiona con el pasado. El pasado puede tener futuro. Ahora se trata de actualizarlo, de leer el pasado desde la ironía y la recreación. Pero ya no se cree únicamente en una continuidad progresiva.

El término 'posmodernismo' surgió en el ámbito de la arquitectura como oposición al movimiento modernista. Éste se había iniciado con la Bauhaus, escuela fundada en Weimar en 1919. En ella dominaba la geometría euclidiana, geometría que era exaltada en las artes plásticas a través del movimiento autodenominado *De*

13. Esta tesis la defiende Umberto Eco en *La estrategia de la ilusión*, Buenos Aires, De la Flor, 1989. En otro sentido se puede pensar la importancia del pasado, aun para apostar al presente y al futuro, en el concepto de "tradición" desarrollado por Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 331-370.

*Stijl*, cuyo manifiesto sostenía que la nueva conciencia de la época residía en encontrar el equilibrio entre lo universal y lo particular. Proponía trasladar al nivel racional las distintas posibilidades de incidencias de los objetos, disponiendo las estructuras de acuerdo con una idea universal. La aspiración era alcanzar un orden severamente racional. Se auspiciaba la formación de una unidad internacional en la vida, el arte y la cultura. Eduardo Le Corbusier (1867-1965) creó un estilo propio en la arquitectura moderna. Tal estilo estaba signado por la distribución racional de los espacios, la armonía interior-exterior y la funcionalidad de los edificios.

Cuando Le Corbusier visitó Buenos Aires, se le pidió su opinión acerca de la arquitectura de la ciudad y contestó que, según sus ideales estéticos, esta ciudad no tenía remedio. Habría que demolerla y volver a construirla. Al arquitecto modernista le molestaba la supervivencia de distintos estilos: los restos del pasado (que en la primera mitad del siglo XX eran bastante representativos) no deberían coexistir con los edificios modernos que ya comenzaban a erguirse en la ciudad. Si bien el sueño de Le Corbusier no se llevó a cabo en Buenos Aires como totalidad, unas décadas más tarde se comenzó a crear un enclave que parece responder al ideal modernista imaginado por el artista. Nos referimos al barrio Catalinas Norte. Los prismas cuadrangulares de sus torres y la funcionalidad aséptica de la mayoría de sus diseños parecen realizar el sueño de una geometría racional edilicia llevada a sus últimas consecuencias.

El movimiento posmoderno, en cambio, se opone al racionalismo en la distribución de los espacios. Rescata la multiplicidad de códigos y descrece de los postulados funcionales. Aunque, forzoso es decirlo, cuando este ideal fue llevado a los hechos, provocó más de un dolor de cabeza. En el Hotel Bonaventura de Los Ángeles, un monumento a la arquitectura posmoderna, tanto la recepción como los negocios se diseñaron disfuncionalmente. Pero, ante la desesperación de los pasajeros y el fracaso de las ventas (resultaba casi imposible ubicar un local determinado), se decidió colocar prolijos (y modernos) cartelitos indicadores. La confusión generada por algunas estructuras posmodernas ayuda a crear un clima estéticamente buscado: *el desencanto*. El hombre posmoderno ve desaparecer ante sí el horizonte de universalidad otrora constituido en aras de una razón que englobaría el arte, la ética y la ciencia.

Este horizonte que desaparece como ideal, desaparece también como intento de realización edilicia.

La arquitectura opuesta al modernismo se caracteriza por un estilo que responde a técnicas adaptadas a los materiales disponibles o a las circunstancias en las que se construye. Esas técnicas ya no están al servicio de un progreso de la racionalidad sino de la creación libre, sin presupuestos (aunque esto ya significa un presupuesto). Se toman elementos de estilos anteriores.<sup>14</sup> En algunos aspectos se tiende a rescatar la tradición y en otros se niega la historia. Se resalta la ornamentación por la ornamentación misma. Se construye la deconstrucción: paredes resquebrajadas en distintos planos, columnas que no sostienen nada, puertas que no conducen a ninguna parte, arcadas desconectadas del resto del edificio, escaleras sin salida. La disfuncionalidad marca la discontinuidad histórica. El reciclaje de edificios muestra la revaloración del pasado. Se trata fundamentalmente de plasmar el libre juego de la imaginación. La ciudad de Las Vegas es la realización de ese imaginario en medio del desierto. En ella, el lujo y la elegancia conviven con lo kitsch y lo vulgar; el palacio que imita el lujo romano porta carteles con letras griegas; un barco pirata se debate entre el agua y el fuego en plena calle; una pirámide egipcia de cristal convive con un edificio que tiene forma de león.<sup>15</sup>

El movimiento posmoderno, en arquitectura, tiene distintas variantes, no sólo estéticas sino también ideológicas. Se perfilan tendencias tan disímiles como las neoconservadoras, por un lado, y las neovanguardistas, por otro. Existen además corrientes estéticas arquitectónicas para las que el posmodernismo ya es antiguo. Son, por lo tanto, pos-posmodernas.

El modernismo como movimiento literario surgió en la América de habla hispánica. En 1888, Rubén Darío publicó *Azul*, bastión del modernismo literario. Este movimiento encontró eco rápidamente en Europa. La defensa del "arte por el arte" de Charles

14. Esta característica ya se había sustentado en algunas manifestaciones modernas, por ejemplo, en obras del arquitecto Alvar Aalto.

15. El modernismo también tuvo ejemplos de libertad creativa. Antonio Gaudí, que constituyó un fenómeno marginal dentro del modernismo, ya había producido edificios semejantes a juegos oníricos.

Baudelaire había creado condiciones propicias para su desarrollo. Los críticos europeos (con excepción de los españoles) suelen desconocer –o negar– este origen. Sin embargo, es Rubén Darío quien delinea claramente las características del modernismo en literatura: prosa sin oratoria, versos libres o hexámetros, cosmopolitismo estético y la exaltación de la pureza de un arte al servicio de sí mismo. Hacia 1916 el modernismo se consideraba agotado pero, mientras, irrumpieron diversas vanguardias estéticas: dadaísmo, surrealismo, ultraísmo, futurismo, creacionismo y cubismo, entre otras. La fugacidad de la existencia de las vanguardias no hace más que dar cuenta de la compulsiva atracción por lo nuevo. La búsqueda desenfadada de lo nuevo acaba por devorarse a sí misma. Además, el carácter profundamente transgresor de las vanguardias se autoaniquila tan pronto como las obras de sus líderes son entronizadas en los museos, es decir, son “oficializadas” por el sistema social al que pretenden provocar. No obstante, la plástica actual conserva el espíritu de las vanguardias pero –como se verá más adelante– “reciclado”.

Entre las rupturas y las continuidades que se registran en el paso de una época a otra hay un elemento que atravesó prácticamente toda la modernidad: *el gran relato*. Los relatos abarcadores y extensos no sólo han persistido desde el fin de los siglos medios sino que se han reforzado en la madurez y la declinación de la modernidad. Desde la *Divina Comedia*, de Dante Alighieri, a *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, pasando por *La fenomenología del espíritu*, de Friedrich Hegel, y el *Ulises*, de James Joyce, se registran multiplicidad de discursos extendidos y articulados orientados por un eje conductor de sentido. Además del sentido rector, se respeta un estilo determinado y, en general, no se mezclan los diferentes géneros literarios. En los discursos teóricos, si se cita, se lo hace de manera crudita, y (con pocas excepciones) en los relatos “serios” no hay lugar para el humor, la ironía o el desparpajo. En la literatura moderna se intenta mimetizar la vida; buen ejemplo de ello es *La comedia humana*, de Honoré de Balzac.

En cambio, en la literatura posmoderna, se mimetizan otros textos; los relatos son breves, un mismo autor transita por diversos estilos, abundan las ironías, se cita falsamente o se copian fragmentos de otros autores sin pulcritud ni pudor. Italo Calvino parodia, desde la ficción, relatos científicos (que no se

pueden encuadrar en la moderna ciencia-ficción); Sam Shepard, además de ser un destacado actor y guionista de Hollywood, escribe relatos breves en los que las culturas estadounidense y mexicana se alternan sin solución de continuidad; el argentino Néstor Perlongher recicla a Góngora y hace sortilegios con las palabras, dejando entrever el alucinante, y por instantes sórdido, mundo del deseo homosexual. Y Jorge Luis Borges brilla entre ellos como un cabal representante del multifacético y breve relato posmoderno.<sup>16</sup> En este autor, el discurso abarcador se ha disuelto en un gran laberinto de caminos que se bifurcan y, por momentos, se convierte en un juego de espejos que parecen parodiar (desde las letras) el gran juego de espejos que Velázquez realizó en *Las Meninas*, en el comienzo de la modernidad.<sup>17</sup>

Actualmente, se desdibujan las fronteras entre los distintos géneros. Literatura y crítica literaria conviven en los mismos discursos. El posestructuralismo y la poscrítica organizan relatos deconstruyendo y recomponiendo discursos mediante el montaje, el collage y la mímica. La transferencia de fragmentos discursivos de un contexto a otro y la distribución seriada de textos alternados pertenecen a una nueva forma de mímica llamada, por Jacques Derrida, “técnicas gramatológicas”.<sup>18</sup>

El comienzo del modernismo, en plástica, se suele localizar a partir de la obra de Edoard Manet, en la segunda mitad del siglo XIX. Se inicia el impresionismo. Aparecen luego el expresionismo y las distintas formas de vanguardias. Algunos de esos movimientos se extienden durante la primera mitad del siglo XX. Como se dijo antes, el posmodernismo recibe, en parte, el legado de las vanguardias estéticas. No obstante, el valor predominante no es la aspiración al futuro y, menos aún, la pretensión de que el arte sea una “forma de vida total”. Se tiende, más bien, a rescatar las

16. Si bien existe una polémica no superada respecto de este tema, rescato el aspecto posmoderno de Borges por su propensión a la copia literal de otros autores sin citarlos (por ejemplo, Virgilio), así como por sus falsas citas, la mezcla y la simultaneidad de relatos breves.

17. En el capítulo “Posfilosofía” se analiza el caso de *Las Meninas*, de Velázquez.

18. Esta problemática se retoma, en este libro, en el apartado sobre “deconstrucción”.

características locales, situadas, históricas. Existe una pérdida de límites entre la obra y el entorno, como las fuentes de agua surgiendo a ras del piso o las esculturas confundidas con el paisaje. Se mezclan elementos de la escultura o de la pintura tradicional con objetos comunes, fotos con dibujos, artesanía con electrónica. La escultura se concibe en un "campo expandido". Pierde los pedestales, aunque no definitivamente; de pronto, puede erguirse sobre ellos. Se "calcan" dibujos de otros autores, se exponen fotos de otros fotógrafos. En fin, se roba sin culpa. Porque el robo estético, con su guiño cómplice, puede ser también una forma de creación.

El modernismo estaba basado en la aventura y la exploración; el posmodernismo tiende a la reconquista. La huida hacia delante ha sido sustituida por el redescubrimiento de los fundamentos del desarrollo interior. Se rescata el pasado sin actitud crítica. Se asiste a un eclecticismo que revaloriza elementos postergados en periodos anteriores.

El movimiento modernista en música irrumpe, aproximadamente, al mismo tiempo que en plástica. Claude Debussy es el gran exponente del impresionismo. Este movimiento va a ser reemplazado por el expresionismo y luego por las vanguardias musicales. Uno de los pioneros del posmodernismo musical es John Cage. Introdujo equipos electrónicos para la ejecución de música clásica. Recicló instrumentos. Innovó en la ejecución y en la composición: partituras gráficas, procedimientos aleatorios, partituras indeterminadas. Para Cage la música debe ser una investigación de la lógica de los materiales. Debe utilizar, como las demás artes, técnicas alternativas. Los ruidos cotidianos también se incluyen en la música, así como Andy Warhol (uno de los popes del *pop-art*) incluyó la cotidianeidad mediática en sus obras. La música culta se aviene a los postulados *collage-montaje-mímica* posmodernos.<sup>19</sup>

El cine nació moderno—impresionismo, expresionismo, surrealismo (Fritz Lang, Salvador Dalí, Luis Buñuel)—, y siguió moderno: los grandes relatos al estilo de Ingmar Bergman y Akira Kurosawa. Pero, al igual que las demás manifestaciones estéticas, ha adop-

19. En noviembre de 1987, Jaime Kogan realizó una puesta en escena posmoderna de la ópera vanguardista *Ascenso y caída de la ciudad de Mahagonny*, de Bertold Brecht y Kurt Weil, en el Teatro Colón de Buenos Aires.

tado contenidos y formas posmodernas, tales como la técnica mixta de *Zelig* y *La rosa púrpura del Cairo* de Woody Allen, así como el hipersubjetivismo en toda la obra de este director. En general, las últimas películas de Jean-Luc Godard se plicgan a los parámetros posmodernos: simultaneidad de tiempos y de espacios o microrrelatos dentro de un no demasiado claro gran relato. También es posmoderna *Brazil*, de Terry Gilliam, donde se mezclan modas, costumbres y estilos de diferentes épocas históricas. El cine de Jorge Polaco apunta asimismo a lo posmoderno, entre otras cosas, por su marcada tendencia a mezclar lo kitsch con lo erudito. La tónica posmoderna se permite presentar como arte aquello que el solemne arte moderno (académico) rechazaría y, por el contrario, intenta imprimir un sentido coherente en los lugares en los que el arte moderno "no-solemne" (las vanguardias) rechazaría. *El perro andaluz* de Luis Buñuel y Salvador Dalí es moderno (surrealista) y, por disposición de sus autores, carece de sentido lineal. En cambio, *Yo te saludo María*, de Godard, es posmoderna, porque hay superposición de múltiples elementos y relatos fragmentados, pero no se pierden las pistas de un sentido lineal, aunque "bastardeado" respecto de la historia "original" (extraída del Nuevo Testamento).

Lo posmoderno se niega a la consolación de las formas bellas, al consenso de un gusto que permitiría experimentar en común la nostalgia de lo imposible. Lo posmoderno, en estética, es—como no podría ser de otra manera— la realización concreta del imaginario, las prácticas y los discursos de una época histórica, que comienza al finalizar la Segunda Gran Guerra y se extiende (hasta ahora) hasta el fin de un milenio y el comienzo de otro. Este pasaje de milenio produce inquietud, a pesar de que se trata solamente de una convención internacional: *la de medir el tiempo en milenios* pero, como nos olvidamos de que es un invento, lo anhelamos y lo tememos simultáneamente.<sup>20</sup>

20. Nos ocurre como a los amantes de una poesía creada por un moderno, crítico de la modernidad, en tanto romántico:

Lo que el salvaje que con torpe mano  
hace de un tronco a su capricho un dios,  
y luego ante su obra se arrodilla,  
eso hicimos tú y yo.

### 3. OTRA HERIDA NARCISISTA

El proyecto de la modernidad está cuestionado. Las esferas del arte, la ciencia y la eticidad, que la modernidad creyó poder abarcar bajo el ideal de una razón regida por los principios lógicos de identidad, no contradicción y tercero excluido, se desmembran en la multiplicidad. Hoy sabemos que la identidad entre principios ideales y mundo concreto es un invento lógico-matemático inaplicable a la realidad concreta, que la contradicción es nuestro pan de cada día y que los terceros no son (por lo menos no siempre) excluidos.

En arte, la voluntad y la energía tomaron el lugar de la representación y la abstracción. Ya no se pretende representar la realidad, como en los clásicos de la modernidad naciente, ni captar el concepto puro, como en el modernismo de comienzos del siglo XX. Se tiende a una coexistencia –no siempre pacífica– en la que bullen las más disímiles posibilidades.

En ciencia, las disciplinas tratan de legitimarse sin pretender un metalenguaje universal que las abarque a todas bajo la égida de la razón. La búsqueda de eficiencia –actualmente– hace que la ciencia dependa de la tecnología. Esto conmueve el concepto moderno de objetividad (y desconcierta profundamente a nuestros “humanistas” racionalistas-neopositivistas).

En ética y en política se multiplican los códigos. Se ablandan las ideologías duras, pero se expande el neoliberalismo, que pretende hacerse pasar por blando. Por una parte, se desarrollan tolerancias; por ejemplo, el respeto por las elecciones sexuales, políticas o religiosas en algunas regiones del mundo, y, por otra, se agudizan las intolerancias: pululan los enfrentamientos étnicos en África y en los lugares en los que –al desatarse la férrea mano del comunismo, como en los Balcanes– explotó el delirio de las distintas etnias. Explotó asimismo el delirio de quienes, abusando

---

Dimos formas reales a un fantasma,  
De la mente ridícula invención,  
Y hecho el ídolo ya, sacrificamos  
En su altar nuestro amor.  
(Gustavo Adolfo Bécquer, “Rima 12”)

de su poder, se creen con derechos de intervenir entre ellas, como la OTAN. Además, las subjetividades se enfrentan a series diversas de normatividades. El desarrollo de la técnica, la diseminación de la informática y las movilidades económico-sociales han convertido el mundo de los valores en un tembladeral.

Todo es llevado por la tumultuosa corriente de una historia y de un destino que parecen no saber de teleologías y de perfección. Esto nos marca con una nueva herida narcisista, con un ataque a nuestra integridad, con una afrenta a nuestro yo. La primera fue saber que no somos el centro del universo; la segunda, que no fuimos creados a imagen y semejanza de la divinidad; la tercera, que no actuamos guiados únicamente por la conciencia. La herida actual se produce al comprobar que la historia no dispone para nosotros ni la emancipación, ni la igualdad, ni la sabiduría. Ya no nos une la promesa de un mañana mejor. Ahora nos atan otros vínculos: nuestros ideales tristemente sacrificados y la obligación de olvidarlos.

## II. POSESTÉTICA

### 1. EL ARTE COMO ACONTECIMIENTO SIMBÓLICO\*

La concepción estructuralista fue una de las últimas corrientes culturales modernas. Denomino "posestética" a la actividad artístico-cultural que se define con posterioridad a lo moderno. Incluyo en esta denominación al arte, en sus versiones tradicionales (literatura, arquitectura, plástica, música, arte escénico en general) y a todo aquello que concierne a la moda, los espectáculos y el gusto estético (por dudoso que pueda resultar desde una concepción moderna). La hibridación de los distintos géneros estéticos entrelazados con la tecnología digital y las nuevas concepciones acerca del espectáculo ameritan la ampliación del ámbito al que llamábamos "estética".

El estructuralismo pretendió elaborar una teoría universal del discurso. Consideraba que las esferas sociales, institucionales e intelectuales responden a un principio común. Un mismo sistema simbólico organizaría los distintos niveles de la realidad. Por lo tanto, también el artístico. Para el estructuralismo, la unidad elemental de significación de tal sistema es el signo, el cual se compone de significante y significado. Uno de los primeros gestos posestructuralistas fue la introducción de una unidad más básica

\* Los dos primeros apartados del presente capítulo han sido publicados con el título "Posestructuralismo, deconstrucción y posmodernidad", en *Cultura*, 45, Buenos Aires, 1995. La presente versión ha sido modificada.

que el signo: el *gram*. A partir de este gesto creador se puso en marcha una microfísica del sentido que se desliza por el entramado de los imaginarios conceptuales y estéticos.

En la gramatología de Jacques Derrida el *gram* y la *différance*<sup>1</sup> son nuevas categorías para analizar la escritura. Este concepto alude a lo diferente y también a lo diferido. Ningún elemento del discurso puede funcionar como signo sin referirse a otro elemento que no esté presente. El resultado de ese entretrejo entre lo presente y lo diferido es la huella (*gram*). La huella es la marca de lo ausente en lo presente. Ahí reside el milagro del placer estético. Se trata del enfrentamiento con una obra, que es capaz de suscitar la nostalgia gozosa de algo que no se manifiesta plenamente pero que concuerda con el dispositivo estético de nuestra subjetividad. Sin perder de vista que nuestra subjetividad se forma a partir del imaginario social. Es decir, que somos sujetos sujetos a las prácticas, los discursos y los valores culturales en los que se ha formado nuestro gusto estético.

La *différance* es la diferencia entre dos estados de cosas. El estado presente (del discurso o de los hechos) es diferente de lo que está ausente, y lo difiere. Mi vida es la *différance* de mi muerte, no sólo porque estar vivo es diferente de estar muerto sino también porque mientras vivo estoy difiriendo (retardando) mi muerte. La escritura es la *différance* de la realidad. Los signos de la escritura no son la realidad a la que ellos se refieren. Son simples trazas que remiten a otras trazas. La palabra 'rosa' es distinta de la rosa y está presente en lugar de la rosa ausente. Todo signo difiere la presencia de lo que significa y se diferencia de ello. Puedo incluso escribir "rosa" en el pétalo de una rosa, pero la rosa seguirá siendo una cosa, y la palabra, un signo.

El texto, que surge de la urdimbre entre lo presente y lo diferido, no sólo depende del discurso sino también de las prácticas sociales

1. El término francés "*différance*" no tiene equivalente en castellano. Lo acuñó Derrida, de modo tal que si se traduce pierde la duplicidad que alberga en su lengua original. Proviene del sustantivo *différence* (diferencia) y del participio presente del verbo *différer* (diferir), con el que Derrida forma el sustantivo *différance*. El juego es interesante desde la perspectiva de Derrida, porque en francés *différence* y *différance* tienen la misma fonética, esto fortalece su hipótesis de que la escritura es prioritaria respecto del lenguaje hablado.

y no obedece a leyes atemporales. He aquí la condición de posibilidad de la deconstrucción, opuesta por cierto al estructuralismo moderno. Pues si bien existen diferentes maneras de entender qué es estructuralismo –por ejemplo, en Claude Lévi-Strauss, en Noam Chomsky, en Jacques Lacan o en Jean Piaget (por nombrar sólo a algunos de sus representantes)– todas, en general, coinciden en la existencia de totalidades autorreguladas como "estructura". Esto ocurriría en distintos niveles: las costumbres, el lenguaje, el inconsciente o el conocimiento.

En contraposición a la tendencia a los sistemas abarcativos de los estructuralistas, los posestructuralistas privilegian el acontecimiento, lo acotado, lo epocal. Niegan que existan estructuras subyacentes o sistemas regidos por leyes universales que dirijan el devenir histórico. Con ello, además de tomar distancia del estructuralismo, se toma distancia de cualquier interpretación dialéctica, en el sentido de Hegel o de Marx, los últimos grandes dialécticos modernos. La modernidad era dialéctica, la posmodernidad es tensional. El discurso hegeliano o marxista culminaba en síntesis "superadoras de los conflictos". La realidad posmoderna, en cambio, asume la existencia de conflictos irresolubles.

Foucault, Lyotard, Deleuze, Derrida, Rorty y Vattimo (este último, con anterioridad a su conversión "cristiana") son algunos de los representantes de esta manera de interpretar la realidad. Todos ellos, en mayor o menor medida, adhieren al pensamiento de Nietzsche, quien, al impugnar el concepto tradicional de historia, invirtió la visión platónica del devenir humano. En la concepción nietzscheana no hay cabida para el desarrollo de una idea trascendente que guíe ahistóricamente la historia, ni para procesos que provengan de una finalidad trasmundana. Es decir, necesaria, forzosa. La historia es estrategia y azar. Poder y casualidad.

El momento posmoderno es una especie de disolución de los postulados universalistas que regían con el estructuralismo. Si se mira con detenimiento, se trata de un proceso de deconstrucción del yo (cogito) y de la racionalidad totalizadora, surgido desde el riñón mismo del arte moderno. Pues de las tres esferas de la cultura específicamente analizadas en este libro (ciencia, estética, ética) es en la estética moderna donde conscientemente se comienza a establecer la ruptura con una unidad plena de sentido. A la

ciencia y a lo político-moral “les acaeciò” el desmembramiento. El desencanto respecto de sus propios ideales surgió desde la confrontación de esos ideales con la experiencia. En cambio, el arte moderno (al menos en su visión vanguardista) se plantea como objetivo la posibilidad de los acontecimientos fragmentados. En consecuencia, toma la decisión de romper con el ideal de una razón totalizadora organizativa de lo bello.

## 2. LA DECONSTRUCCIÓN

En la década del 60, cuando Derrida comenzó a utilizar el término ‘deconstrucción’, el estructuralismo estaba en su apogeo. En cierto sentido, existía un aspecto de la deconstrucción que no resultaba ajeno al estructuralismo. Se podían desmontar las estructuras para analizarlas mejor. Sin embargo, la deconstrucción apunta a otro objetivo. Tal vez ocurrió algo similar con la obra de Michel Foucault. Comenzó instrumentando un lenguaje estructuralista y terminó deplorando el estructuralismo como concepción teórica, marcando una fuerte diferencia entre las estructuras más o menos invariables de los estructuralistas y los dispositivos históricamente variables de su cosecha.

El pensamiento occidental tradicionalmente negó las diferencias. La presencia de la palabra hegemónica ha silenciado cualquier realidad que no se aviniera al orden impuesto por el poder. Pero si se erigiera un pensamiento de la diferencia como hilo conductor de un sistema de pensamiento se caería en otro absolutismo centrista. Se denunciaría un pensamiento que se creía dueño de la verdad –llamado “logocentrismo”– y se instalaría otro centrismo, el de la diferencia.

Para conjurar este peligro, Derrida propone mantenerse en los márgenes, en la deconstrucción, en el desmontaje de los discursos. No habitar ningún centro. No hacer tampoco un centro de la marginación. El corrimiento debe ser constante. Habría que transitar la transgresión, sin institucionalizarla. Deconstruir las jerarquías impuestas por un dominio que niega –o anula– las diferencias sin incurrir en una dictadura de sentido contrario. Por ejemplo, en el oeste estadounidense existen enclaves de arquitectura posmoderna, fundamentalmente en California, en los que las

puertas de entrada de un supermercado son lisa y llanamente deconstrucciones. Luego de “cerrar” el frente del edificio, la técnica consiste en demoler un trozo de pared y dejar como puerta de entrada la deconstrucción operada. Pero no hay una dictadura de estilo que marque que todas las aperturas deben hacerse de esa manera. Como puede verse a partir de este ejemplo, la posmodernidad no puede olvidarse de la modernidad. Mientras esta última erigía entradas majestuosas para sus edificios, la posmodernidad ironiza las entradas de los suyos. No inventa otra cosa, simplemente se burla del estilo anterior, pero lo sigue utilizando. De modo tal que el ya mencionado Hotel Bonaventura de Los Ángeles carece de entrada principal. Existen tres posibilidades para ingresar al edificio, aunque siempre se accede a pasillos o a jardines interiores, nunca directamente a la recepción. A ésta habrá que buscarla en el subsuelo, para encontrarse allí con una recepción tradicional, es decir, moderna.

También los discursos se desmontan como se desmonta una casa antigua para reciclarla o construir un loft. Desmontar un discurso es como descascarar un edificio para que aparezcan sus fisuras. Atisbar sus ensambles para descubrir sus puntos de apoyo, sus componentes, su conformación. La deconstrucción no pretende destruir las categorías culturales ni la tradición. Intenta, en cambio, señalar y flexibilizar los límites del sistema. Denunciar, por ejemplo, las escandalosas grietas de los discursos considerados serios.

Este procedimiento también ha sido llevado al cine. Es el que utiliza Woody Allen en *Deconstruyendo a Harry*. En esta película se “desmonta” la personalidad del personaje principal. Aparecen allí sus aspectos positivos y negativos, mezquinos o heroicos, solidarios o egoístas. Se muestran fragmentos de vida que nunca llegan a conformar una totalidad; hay contradicciones, cabos sueltos, ambigüedades. Pero son la vida, aunque se trata de una vida fraccionada que parece interpelar nuestras antiguas creencias acerca de que pueda existir una totalidad “coherente”.

Alain Resnais produce otro tipo de deconstrucción en *Corozco la canción*. En esta película, de factura aparentemente tradicional, ante determinadas situaciones los personajes “recuerdan” alguna canción. Abren sus bocas y de ellas surge la voz de algún cantante popular acompañada de la música con la que esas letras se hicieron famosas. Pueden surgir, indistintamente, la voz de Edith

Piaf de la boca de un personaje masculino, o la de Yves Montand de los labios de un personaje femenino, y así sucesivamente, alternando distintos intérpretes musicales mimetizados por diferentes intérpretes de la película. Se produce así una deconstrucción del pensamiento desde el collage y la mímica.

Sólo tratando de escapar de las hegemonías es posible desprenderse de la coraza de las pretendidas verdades universales. Esto es, de la máscara de hierro del discurso solapadamente autoritario. Se trata de despojarlo de la devastadora adustez del espíritu de seriedad que, en la modernidad, se confundió con el espíritu de solidez. La deconstrucción, entonces, implica una instancia política denunciante del totalitarismo del discurso logocéntrico.

También el tiempo y el espacio son deconstruidos por el arte posmoderno. Pero no para aislarlos o entroncarlos en una corriente común y unitaria (al estilo moderno) sino para dejar que convivan libremente. La nostálgica búsqueda de lo *retro* da cuenta de esta tendencia desde el cine, que sirve como magnífico ejemplo, cuando exhuma la estética de mitad del siglo XX intercalándola sin orden aparente con manifestaciones y técnicas de la década de 1990: Nanni Moretti, en *Aprile*; Roberto Begnini, en *La vida es bella*, o la secuencia filmica sobre el detective sesentista *Austin Powers* se pliegan a esa nostalgia desenfadada. Lo erudito se codea con lo kitsch, el pasado con el presente, lo intelectual con lo sensiblero.

Antes el hombre se escondía detrás de los escrúpulos, ahora ya no oculta sus pasiones. La modernidad era hipócrita, la posmodernidad es cínica.

### 3. LAS FORMAS DE ESCRITURA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL ARTE\*

Podemos pensar siempre desde determinada perspectiva. Lejos ha quedado el sueño hegeliano que aspiraba a pensar la totalidad

\* El presente apartado ha sido publicado con el título "La diferencia" en *La Prensa* de Buenos Aires, 25 de abril de 1993. Esta versión está modificada.

de lo real. ¿Quién podría realmente abarcar, desde un pensamiento finito, lo infinito?

No obstante, una de las paradojas del pensamiento es que, aun para pensar desde cierta perspectiva, hay que tener como telón de fondo la totalidad de lo existente. No, por cierto, para tratar de abarcarla, sino para focalizar aquello que se quiere pensar. Considerar un fragmento de la realidad es distinguirla del resto. El objeto de la reflexión –sea cual fuere– difiere y es diferente de todos los demás objetos que no entran en esa reflexión.

Ahora bien, ¿qué es la diferencia sino el retorno de lo mismo? Lo diferente se distingue de lo que difiere reproduciéndolo. Un mimo que –en un escenario– imita a un pescador, no es un pescador. La presencia del intérprete escénico difiere la presencia del señor que realmente pesca. El arte de la mímica no pretende hacer creer que el actor es realmente aquel a quien se está remedando, sino poner en escena algo que "se sabe" que se está imitando pero de manera tal que se produzca un acontecimiento estético. Con este criterio, la fotógrafa contemporánea Sherrie Levine se apropió de las fotografías de Walter Evans y las expuso como propias, sin tratar de ocultar que eran de otro artista. También expuso fotografías tomadas a su propio hijo, aclarando que lo hacía "a la manera de Edward Weston" (otro fotógrafo).

En el arte posmoderno no sólo existe mimesis en el sentido antes expuesto sino también de la propia subjetividad del autor. En este sentido, son famosas las series de imágenes de Cindy Sherman fotografiándose a sí misma travestida de múltiples maneras, así como la autorreferencia constante de otro fotógrafo, Robert Mapplethorpe. Sus autorretratos abarcan desde las más osadas imágenes sexuales sadomasoquistas, de sus primeros años de artista, hasta la imagen casi cadavérica de un autorretrato tomado poco tiempo antes de morir de sida. El arte y la realidad se confunden en el simulacro.

Entre los casos más conocidos, o más tempranos, de mimesis, se destacan las obras de Andy Warhol con sus repeticiones simultáneas de imágenes de Marilyn Monroe, de latas de sopa o del logo de Coca-Cola, y sus secuencias de fotos de choques sangrientos o de muertos sentados en una silla eléctrica. De todos modos, la obra de Warhol tiene como antecedente los trabajos de Robert Rauschenberg, que se permitió copiar fragmentos de los clásicos de la pintura y entremezclarlos con los elementos de la vida

cotidiana. En sus superficies estéticas se produce una vasta y heterogénea disposición de imágenes y artefactos culturales que no aparecían en el campo pictórico premodernista ni en el modernista. Porque en ese campo se conservaba una orientación “natural” hacia el espectador, un juego con reglas muy claras, que los vanguardistas se atrevieron a trastocar y que el arte posmoderno destroza. Se trata de un arte un poco molesto.

Las experiencias deconstructivas en el discurso (lingüístico o artístico en general) pueden arrojar luz sobre el proceso temporal y espacial en el que se constituyen. Es decir, pueden alentarnos respecto de nuestros sobreentendidos. No para despojarnos de supuestos, no podríamos sobrevivir sin ellos, sino para desmitificarlos. Y pueden iluminar asimismo el hecho de que la escritura (en sentido amplio) no es algo accesorio o secundario en la conformación de una cultura, sino una de sus condiciones de posibilidad. La escritura es la totalidad del lenguaje-experiencia. Es el texto general en cuya interpretación se nos va la vida. Vivimos interpretando a los otros y a nosotros mismos, a los medios masivos, a la naturaleza, a las obras de arte. Nada existe fuera del texto. Tampoco fuera de la interpretación. El texto es la realidad. Pero esa realidad sólo llega a cada uno de nosotros a través de distintos tipos de interpretaciones, que pueden ser científicas, míticas, filosóficas, religiosas, de sentido común o artísticas.

Si se considera la escritura estética como la matriz sobre la que se construye gran parte de las obras que –por extraños juegos de mérito y de poder– pasan a ser representativas de una época, se descubren notables coincidencias. Considerar las obras de arte individuales, desde los diagramas discursivos vigentes durante su construcción, es como pasarlas por un líquido revelador de imágenes. Ese “líquido” nos desoculta ciertas características que se reiteran en distintas obras. Las expresiones artísticas de nuestro tiempo pegotean estilos, copian otras obras o fragmentos de otras obras, traspasan los límites de los géneros clásicos, aglutinan o expanden los espacios y aceptan tiempos múltiples. Constituyen así una especie de presente que remite al futuro desde el pasado.

En el discurso musical también se descubre simultaneidad y mimesis creativa. El músico argentino “Gato” Barbieri desde la década del 60 produce pastiches temporales y territoriales mez-

clando en su música distintos géneros. En sus frases musicales interactúan el jazz, el folclore de diversas regiones, el tango y la música clásica. Mezcla también instrumentos de distintas procedencias. Todo se dispone en el mismo plano estético. Por otra parte, el compositor y director francés Pierre Boulez elabora secuencias musicales a partir de la “mimesis” deformativa y creadora de otros músicos. Esas secuencias aparentemente se repiten, pero, como las *Marilyn* de Warhol, nunca son las mismas. Además, la mediatización digital está presente hoy en cualquier realización estética.

En video, ya pasó a ser un lugar común algo que Dara Birnbaum, en Estados Unidos, concibió en la década del 70: armar un video propio, montado según su propia creatividad, a partir de registros de programas televisivos. Repetidos pero distintos. Además, la repetición puede agregar sentido pero también puede colaborar con la pérdida de sentido. Si nos enfrentamos a cien pantallas de televisión emitiendo imágenes al mismo tiempo, tendemos a fijarnos en una sola, de lo contrario “perdemos el sentido”. El sentido se expande en la mimesis repetitiva y simultánea. Ésta es la particular manera en que la posmodernidad logró la pérdida de sentido. Pero ya el modernismo había buscado y encontrado tal pérdida. Las tempranas “deconstrucciones” de Pablo Picasso dan cuenta de ello.

La pérdida de sentido, según Theodor Adorno, fue una de las búsquedas de un arte, el moderno, que habría tenido como ideal la “negación del sentido”. Se trata, en realidad, de una abstracción del sentido, de una sublimación de la cotidianidad. Pero aun en la radical subversión del sentido del arte modernista, la obra de arte es un potencial que amplía los límites del sujeto y, paradójicamente, también del sentido.<sup>2</sup> Pues se descubre un sentido que trasciende la realidad vulgar. Este espíritu se conserva en la posmodernidad; porque la síntesis estética, al avanzar hasta el plano de las partículas de significado (en literatura, en plástica, en arquitectura, en música), pone en libertad las energías encapsuladas en las construcciones aparentemente sólidas del sentido común.

Se trataría de una microfísica del sentido latente, por ejemplo, en películas como *Carmen* o *El detective*, de Jean-Luc Godard, o en

2. Esta postura es defendida por Albrecht Wellmer en *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Madrid, Visor, 1992, pp. 62-74.

la violencia estética de la obra de Quentin Tarantino, en la cantidad de estímulos de las calles de Las Vegas, en la saturación de excelencias espectaculares de Disney World, en las sorpresas insospechadas de las instalaciones de los museos de arte contemporáneo, en la estructura misma del Centro Pompidou de París, en la música de Pierre Boulez, en los textos de Jorge Luis Borges o de los hermanos Lamborghini y en el hipertexto de Internet.

#### 4. DE LO SUBLIME Y DE LA MODA

La representación fue la imagen que, paradigmáticamente, signó el conocimiento y el arte modernos. Durante la modernidad se produjo lo que Lyotard denomina "la retirada de lo real".<sup>3</sup> La representación era más importante que lo representado. El arte moderno, cuanto más se aleja "racionalmente" de lo real, es más sublime. El arte "sublimiza" lo real. La música representa los estados de ánimo, la plástica elabora conceptualmente la realidad, la danza geometriza los movimientos, la literatura desarrolla grandes sentidos abarcadores, la arquitectura se pone al servicio de lo funcional. Incluso un gran transgresor como Salvador Dalí trata de dejar en claro que lo suyo es racional. Sostiene que el surrealismo no considera los fenómenos en forma aislada o arbitraria sino, por el contrario, forma conjuntos coherentes de relaciones sistemáticas y significativas. Piensa que contra la actitud pasiva, desinteresada y estética de los fenómenos irracionales, en su obra se organiza sistemáticamente el tratamiento de esos fenómenos, otorgándoles un estatuto cognoscitivo. Dalí puede ser considerado uno de los últimos modernos—apuesta a la razón— y de los primeros posmodernos —se burla de los criterios de limitación del arte moderno—.

Ese arte, al promediar el siglo XX, profundiza su propia crisis. Uno de los síntomas de esta crisis es la crítica a la representación, que ya se manifestaba en las vanguardias modernas. La representación, tal como se la concebía desde el siglo XVII, manifiesta hoy

3. J.-F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1985, pp. 23-26.

signos de impotencia. Se comienzan a imponer nuevas formas estéticas. Se inventan nuevas reglas de juego. Se fragmentan los discursos, las melodías, los relatos cinematográficos, los edificios, los estilos, los tiempos, los espacios. Se instauro el imperio del zapping (y no solamente en la televisión).

Lo sublime moderno combinaba el placer con la pena. El placer en tanto se apostaba a una racionalidad capaz de exceder la representación, de conceptualizar a partir de lo representado, de abstraer más allá de la imagen, de la forma, del sonido. Se trataba de una racionalidad estética que se creía capaz de hacer pensable lo impensable. Ese extraño y excitante placer se producía junto con la pena de constatar que la sensibilidad no alcanza a coincidir con la razón, que la imaginación estética no es de la medida del concepto, que siempre existe un hiato entre el intelecto y la materialidad estética. En plena madurez de la modernidad, Hegel consideraba que la obra de arte es la materialidad del concepto.

Lo posmoderno, en cambio, asume la imposibilidad de representar lo concebible. La obra y el texto son mero acontecimiento. Desde esta concepción, lo que el arte pierde en solemnidad, lo gana en ironía. Lo que pierde en concepto, lo gana en sensualidad; lo que pierde en academicismo, lo gana en espontaneidad.

La modernidad pretendía abarcar la totalidad significativa en una obra: novela, sinfonía, edificio o escultura magistral. La posmodernidad, por el contrario, agita las diferencias, las mezcla sin respeto, las confunde sin pudor. La cultura moderna alentaba la idea de una historia universal de la humanidad (Hegel, Splenger, Marx). Producía una organización lineal de un tiempo que se dirigía hacia un mañana mejor. El arte se plegaba a esa utopía.

El desencanto posmoderno ya no apunta a la libertad absoluta de la humanidad. Se ha descubierto que la primera persona del discurso emancipatorio indica, en realidad, el lugar del dominador. En la modernidad, la tercera persona quedaba proscripta del discurso hegemónico. Los pueblos imperialistas acuñaban la bandera de la igualdad entre los seres humanos, mientras le negaban al sometido la posibilidad de ser persona. Inglaterra, campeona política de la modernidad, inventa el liberalismo, mientras explota a los naturales de sus múltiples colonias. Francia se ufana (y se ufana todavía) de haber diseñado los grandes ideales de igualdad y fraternidad, sin encontrar contradicción entre esos ideales y el trato humillante que les reservaba

a sus colonizados. Italia y Alemania buscaban, entre otras excelencias, la pureza étnica y en nombre de ellas invadían y destruían. Estados Unidos, en cambio, goza de un imperialismo posmoderno, multinacional, sonriente y cínico. Se escandaliza por la sexualidad de sus gobernantes, pero no por las bombas arrojadas sobre civiles inermes.

Y no es que actualmente no se siga ejerciendo el terror. Pero ya no se hace en nombre de la libertad sino de la satisfacción de diversos intereses (siempre fue así, pero antes no se decía claramente). La libertad moderna se sublimaba artísticamente, por ejemplo, en los solemnes edificios de la Alemania nazi o de la Italia fascista, en la monumentalidad del Museo Británico, de la Torre Eiffel o de la Estatua de la Libertad. Estas obras imponentes, entre otras cosas, intentaban ocultar la miseria que se les tenía reservada a los sometidos. La satisfacción moderna de los poderosos era "pudorosa". Se escondía detrás de la hipocresía del ideal de libertad.

La satisfacción posmoderna, por el contrario, se muestra sin recato. Es un Ícaro, cayendo en picada, con sus alas en llamas. Sus placeres, como no podría ser de otra manera, son terrenales. El arte pop se entroniza en los grandes museos, la música rock es interpretada por orquestas sinfónicas, las grandes composiciones de los músicos clásicos pueden surgir desde un sintetizador. Los tenores más sofisticados cantan en las plazas públicas. También en los estadios de fútbol acompañados de artistas folclóricos. Los bailarines más refinados piruetean en los tablados populares. En otras épocas, sólo la arquitectura y la escultura andaban por las calles; hoy no hay género artístico que se niegue (pago mediante) a hacerlo. En cierto modo y de manera muy particular, se ha cumplido uno de los ideales del modernismo: la expansión del arte.

Por otra parte, la redundancia informática y la comunicación de masas nos han arrojado al vértigo de la instantaneidad. Ya no es posible definir al hombre como una identidad homogénea, sino —más bien— como metamorfosis. Las ciencias, el arte y las formas de vida se han fragmentado en la pluralidad, la discontinuidad y la dispersión. La moda ha ocupado el lugar de forma de vida total. Es decir, la forma de vida que las vanguardias modernistas pronosticaban para el arte. Gilles Lipovetsky considera que la moda, un invento moderno, en la posmodernidad ha llegado a

convertirse en un principio organizativo de la vida.<sup>4</sup> La moda, que comenzó siendo un principio de diferenciación de clases y de imperio de lo novedoso en los inicios de la modernidad, hoy abarca todos los ámbitos del quehacer humano. La "moda plena" es un dispositivo social al servicio de la temporalidad breve, como muchas obras efímeras de artistas plásticos actuales al estilo, por ejemplo, de algunas obras de Marta Minujín. Con la paradoja de que este tipo de obras entraña, porque se pretenden efímeras pero son cuidadosamente registradas en fotos y videos ¿para la posteridad?

La inestabilidad lúdica de la moda moderna fue contemporánea del dominio racional de la naturaleza. La hipermoda (todo está de moda) y la tecnocracia (el manejo eficientista de la tecnociencia) son contemporáneas en la bisagra formada por el cambio de siglo. Son el producto de la saturación de los ideales del proyecto moderno. Posmodernidad, es decir, hipermodernidad o modernidad saturada, resquebrajada, fragmentada.

## 5. LOS ZAPATOS DE POLVO DE DIAMANTE

La sublimidad del arte moderno se muestra a sí misma a través de la interpretación heideggeriana de *Los zapatos campesinos* de Vincent Van Gogh.<sup>5</sup> Martin Heidegger considera que la obra de arte le quita los velos a una verdad que está más allá de la obra misma. El cuadro de Van Gogh nos habla. Nos da a entender el ser de lo existente desde la representación de un simple par de zapatos campesinos. Lo existente, evanescente en sí mismo, se eterniza al ser tamizado por la impronta de un arte que no sólo es del orden de lo bello, sino también —y especialmente— del orden de la verdad. Porque la obra de arte, para Heidegger, no pretende reproducir cada uno de los entes que existen en un momento dado sino la esencia universal de las cosas. Es por ello que esos humildes

4. Cfr. Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1992.

5. El análisis filosófico de la obra de arte en general y del cuadro de Van Gogh en especial se desarrolla en Martin Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1960, pp. 13-67.

zapatos campesinos revelan –para el espectador iluminado por el filósofo– todo un mundo que acontece más allá de la representación. El arte es el ponerse en obra la verdad.

*Los zapatos campesinos* de Van Gogh han sido confrontados por Fredric Jameson con *Los zapatos de polvo de diamante* de Andy Warhol. Jameson considera los elementos modernos de la primera obra y los posmodernos de la segunda.<sup>6</sup>

Heidegger reconstruía poéticamente el andar cansino de la pobre aldeana embarazada, que debería haber usado esos zapatos en cuyas deformaciones dejó estampada la fatigosa y pastoril rutina de su vida. En cambio, Jameson (izquierdista y posmoderno) ve en ellos un espacio semiautónomo por derecho propio que forma parte de una nueva división del trabajo por medio del capital. Se trataría de una nueva fragmentación de la sensibilidad producida por la modernidad y el primer capitalismo. Ambos autores coinciden en que esos zapatos campesinos recrean a su alrededor el mundo no presente de objetos que constituyen un contexto de vida (la del campesino o campesina que los usa). Pero mientras Heidegger descubre el develamiento de la verdad como potencial originario de la obra de arte, Jameson ve en esa representación las desventuras del capitalismo y su enajenante división del trabajo.

De todos modos, ambas interpretaciones toman la imagen de los zapatos pintados por Van Gogh como un síntoma de una realidad más amplia y profunda. Incluso el cuadro mismo “quiere” ser profundo. Su prolijo manejo de la perspectiva intenta reflejar los múltiples recovecos del torturado modelo (un par de humildes zapatos viejos). Por el contrario, si se contemplan los estilizados diseños de *Los zapatos de polvo de diamante* de Warhol, más que profundidad, se descubre una “voluntad de superficialidad”, una especie de desacralización de la gran pintura. Una ironía. Una colección de objetos que parecen empeñarse en no portar más mensaje que el de su simple mostración desencantada. Desencantada y encantadora a la vez, porque brillan. Son de polvo de diamante.

Los zapatos posmodernos tienen sólo dos dimensiones. Se asumen como simple representación, no pretenden hacernos creer que los zapatos “están ahí”. Su falta de tridimensionalidad

6. Esta confrontación aparece en Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Valladolid, Trotta, 1998, pp. 29-37, p. 50.

nos los muestra sobre una superficie trivializada. Hay una mengua de efectos representativos y un aumento de elementos decorativos. Los zapatos de Warhol son elegantes y fríos. Además, no son una pareja, es decir, un par. Son varios y diferentes. No hay pareja, hay diferencia. Lucen impecables, no usados, casi como una imagen publicitaria. Son la inversión de la utopía. Simplemente, son.

Es como si la superficie externa y coloreada de las cosas hubiera sido removida para revelar el mortal sustrato blanco y negro del negativo fotográfico que encierran. Se trata de un arte que no intenta develar la vida sino más bien parodiar la propaganda y la muerte. Un arte publicitario. Un arte que se burla de sí mismo y un artista que no se toma en serio. Incluso cuando juega con las imágenes de muerte. Andy Warhol cuenta en su *Diario* que algunas señoras millonarias compraban sus representaciones de accidentes automovilísticos o de muertos electrocutados, alegando que sus colores hacían juego con el de las alfombras del living de su casa.

El arte posmoderno deconstruye la estética de la expresión. Pero se pretende no totalizante, aunque expresivo. El artista contemporáneo Robert Rauschenberg toma elementos del arte modernista, pero con otras técnicas. Por ejemplo, el modernista Manet establecía relaciones con la pintura de sus predecesores histórico-artísticos. En su *Olympia* se reconoce la *Venus de Urbino* de Tiziano. Por su parte, Rauschenberg hizo suya una serie de pinturas utilizando imágenes de la *Venus del espejo* de Velázquez y la *Venus en el baño* de Rubens. Pero mientras que sus antecesores “copiaban” dibujando y pintando, Rauschenberg se limita a serigrafiar una reproducción fotográfica del original y, “como la Biblia junto al calefón”, la coloca en una superficie en la que conviven con los más diparatados o vulgares de los objetos, tales como un animal disecado, un recorte de diario o una llave de puerta común y corriente.

Rauschenberg pasó de las técnicas de producción, como el collage y el montaje que ya habían utilizado los modernistas, a técnicas de reproducción. El artista copia literalmente, toma fotografías o aplica la técnica de pintar sobre una plantilla que remeda una obra original. Esto caracteriza otra manera de hacer arte. Un arte que pone en tela de juicio cuáles son –hoy– los criterios de demarcación (si es que existen) de la obra de arte.

## 6. BATMAN O LA AUSENCIA DE PENSAMIENTO\*

El edificio de la modernidad, o la gran parte del mismo que aún persiste, sufre de grietas y rajaduras. Pero la posmodernidad no lo desecha, lo recicla. O bien se acomoda a él, como el televidente se acomoda a la pantalla a punto tal de perder, en algunos casos, el poder de discriminación entre la pantalla y su referente real.<sup>7</sup> Uno de los bastiones modernos fue producir obras que estimularan el pensamiento. En cambio, el lema del espectáculo-arte o del arte como espectáculo parecería ser "tratar de no pensar". O, dicho de otra manera, tratar de presentar todo con tal rapidez y variación que no se pueda fijar la atención (por lo tanto, el pensamiento) demasiado tiempo en un solo tema. Esta premisa rige en el espectáculo posmoderno.

Veamos la película *Por siempre Batman*. La luz azul del televisor ilumina los rostros de toda la familia. En sus hogares, millones de personas, frente a las pequeñas pantallas, se olvidan de los peligros exteriores y de la inseguridad. Pero lo que estas personas ignoran es que un científico malvado y genial ha inventado un dispositivo terrible. Tal dispositivo opera mediante ondas que llegan a cada televisor y absorben la energía cerebral de los espectadores, energía que pasa a enriquecer el cerebro del sabio loco. Esta escena es doblemente irónica: respecto de quienes están mirando la película (en la que se ve gente mirando películas) y de quienes, habiendo conocido a Batman a través de la mirada-lectura del cómic (en el que había que imaginar el movimiento) se ven reducidos -ahora- a la inacción del mero contemplar inerte.

En este film nadie es lo que parece. El protagonista, aunque reciclado, sigue con su antigua "esquizofrenia": es un justiciero

\* Este apartado fue publicado como artículo en *Clarín* (8 de agosto de 1995). Aquí aparece levemente modificado.

7. Jean Baudrillard ha sido uno de los primeros teóricos en postular la hipótesis de que a partir de la irrupción de los medios masivos ha cambiado la noción de lo "real". Pues algo no sería real si no ha sido garantizado por su aparición en pantalla. En esta misma línea, cfr. B. Seitz, "The televised and the untelevised: keeping an eye on/off the tube", en AA.VV., *Postmodernism-Philosophy and the arts*, Nueva York, Routledge, 1990.

enmascarado, pero es también un empresario exitoso. La enamorada del hombre murciélago luce como una modelo top, aunque es una prestigiosa científica. El personaje llamado Acertijo es un superhistrión y al mismo tiempo un inventor genial. Otro de los malvados, cuyo apelativo es Dos Caras, es mitad hombre y mitad monstruo. No obstante, quien se lleva las palmas de los roles simultáneos es Alfred, el eficiente mayordomo, mecánico, cocinero, sastre y consejero (un dechado de multiplicidad posmoderna). Veamos de qué manera estos personajes reflejan ciertas características de nuestro tiempo.

Actualmente, los medios masivos cumplen un papel similar al de los textos sagrados en otras épocas. La prensa escrita y hablada refuerza y diversifica nuestra relación con lo real. Hegel, en el siglo XIX, decía que el periódico es el catecismo del hombre moderno. Hoy ese lugar lo está ocupando la televisión, el chateo, el e-mail, la Internet. En fin, la saturación de los mensajes.

Las películas-espectáculo, como los conciertos-espectáculo, como los videos, los desfiles de modas o cualquier otra de las manifestaciones posmodernas de espectáculo nos saturan con sus mensajes contradictorios. No más contradictorios evidentemente que los mensajes de la realidad. Pero magnificados por los multimedia. Éste es un punto de inflexión en la cultura contemporánea. Pues no registra antecedentes históricos similares, ya que la historia conoció culturas audiovisuales anteriores a la nuestra. La baja Edad Media, por ejemplo, estallaba en coloridos vitrales; en ella pululaban los espectáculos circences o juglarescos, se lucían vestimentas multicolor. En la Grecia clásica se construían anfiteatros que eran templos de audiovisión. Sin embargo, nunca como hasta fin del siglo XX lo audiovisual estuvo potenciado por una sofisticación técnica, fundamentalmente basada en lo digital. Una potenciación que hace que lo cuantitativo se torne cualitativo. La estética del espectáculo actual concentra y acrecienta lo conocido y produce efectos inéditos. Produce, entre otras cosas, una contradicción terminológica: *la realidad virtual*.

La estética de Batman no desentona, por cierto, con una sociedad que genera pobreza y confort al mismo tiempo, basura no degradable y delirios ecológicos sin solución de continuidad, violencia institucionalizada y defensa de los derechos humanos simultáneamente. Produce realidades increíbles y ficciones creíbles. Aunque, paradójicamente, disminuye progresivamente nues-

tra capacidad de asombro. Disney World satura, ya no asombra.

El año del estreno de *Por siempre Batman* (1995), esta película fue una de las más vistas en todo el mundo. ¿Será porque permite pensar nuestro tiempo?, ¿o será -más bien- porque su batería de estímulos aniquila cualquier intento de pensar la realidad?

### III. LA POSCIENCIA

#### 1. CUANDO LOS REVOLUCIONARIOS SE TORNAN DOGMÁTICOS\*

En el siglo XVI, los primeros estudiosos que se atrevieron a desafiar los dogmas establecidos por la entonces reinante física aristotélico-medieval fueron verdaderos revolucionarios, en el sentido micro-político del término. Hombres como Johannes Kepler, Nicolás Copérnico, Giordano Bruno y Galileo Galilei, entre otros, fueron estremeciendo una episteme milenariamente aceptada. Y lo hicieron desde sus prácticas y sus discursos marginales, respecto de las verdades oficiales. Lograron, así, un nuevo dominio de saber: el físico-matemático. Pero, tan pronto como la física newtoniana se convirtió en el conocimiento oficialmente reconocido, es decir, tan pronto como asumió el poder, comenzó también a convertirse en dogma. Se trata de un dogma más difícil de desenmascarar que el anterior, porque la ciencia moderna se ha disfrazado con máscaras altamente sofisticadas. Se autodefine como crítica y autocrítica, a pesar de que quienes adhieren a ella lo hacen ciegamente y quienes se atreven a criticarla son acusados de irracionistas.

Y no se trata de que la ciencia no tenga un gran potencial liberador. Pero lo tiene en tanto y en cuanto intenta poner límites a cualquier tipo de dogmatismo. Incluso al propio. Pretender que

\* El presente apartado es un fragmento modificado de AA.VV., *¿Posmodernidad?*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

la ciencia es el único saber que garantiza la verdad y que su método canónico es el único correcto para comprender la realidad es un nuevo dogmatismo.<sup>1</sup>

La mecánica de Isaac Newton pretendía describir la totalidad del mundo físico desde una perspectiva puramente racional. En la actualidad, los idealistas cuánticos, por una parte, consideran la posibilidad de que el mundo material no exista independientemente de quien lo percibe. Y científicos como Ilya Prigogine, por otra, aceptan la realidad de los fenómenos físicos. Pero tanto unos como otros se ponen de acuerdo en rechazar que la única manera de explicar la realidad sea por medio de la lógica tradicional y la contrastación empírica. Por lo tanto, denomino "posciencia" a las prácticas y los discursos que ocupan el espacio social que durante la modernidad ocupó la ciencia.

La física tradicional, que durante casi dos siglos fue sinónimo de "la ciencia", trató de cerrar sistemas. Hoy se trata de abrir, más que de cerrar. Tanto en el nivel micro como macroscópico, las ciencias de la naturaleza se van liberando de una concepción estrecha de la realidad que niega la multiplicidad en nombre de leyes universales inmutables. Se van liberando, asimismo, de una racionalidad cerrada (sujeta sólo a los principios lógicos y la confrontación empírica). Actualmente se propone, más bien, un diálogo con la naturaleza. Una naturaleza que no debería ser dominada desde una mirada pretendidamente objetiva sino explotada en un mundo abierto al cual pertenecemos y en la construcción del cual participamos.<sup>2</sup>

Esta nueva actitud hacia los conocimientos sacralizados socialmente podría desarrollarse a partir de una desconfianza, a la manera de Nietzsche, quien utiliza la razón y la ciencia para poner en duda la religión, la metafísica, el arte, la política y la moral así

1. Para una crítica amplia y provocadora de los postulados de una ciencia unicista, cfr. P. Feyerabend, *Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981 y *¿Por qué no Platón?*, Madrid, Tecnos, 1985, y en general toda la obra de este epistemólogo desde el primer libro aquí citado hasta sus últimos escritos. Este pensador casi no tiene en cuenta las ciencias sociales, con lo cual comete algunos de los "pecados" que le critica al Círculo de Viena, a Karl Popper y demás fieles seguidores del método único y la validez universal de la ciencia.

2. Cfr. I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia moderna*, Madrid, Alianza, 1983, p. 261.

como las relaciones de poder de las que surgen; para convertirlas en materia de discusión. Y discutir también la razón y la ciencia misma. El espíritu libre no es libre porque viva de acuerdo con el conocimiento científico, sino porque puede llegar a valerse de él contra cualquier esclavitud, aun la de la ciencia. Y no por criticar un conocimiento racional, como sin lugar a duda lo es la ciencia, se desemboca necesariamente en un irracionalismo. Pues así como se puede emplear la palabra 'verdad' para criticar su utilización acrítica, se puede también criticar la razón desde un discurso racional.

De hecho, nada menos que Kant se atrevió a ello y marcó (lo que él consideró) los límites de la razón, sin caer por ello en irracionalismos. Cambiando lo que hay que cambiar, se trata ahora de criticar la razón, pero no ya para limitarla, como en el pensamiento kantiano, sino para ampliarla. Una razón ampliada es una razón histórica, abierta, múltiple, también universal, pero acotada a lo temporal y cultural. Quienes no quieren salirse del cómodo lugar de las categorías heredadas denominan "relativismo" a esta postura teórica. Este término soporta una pesada carga peyorativa proveniente del imaginario racionalista tradicional. Es por ello que propongo tomar distancia de la antinomia "absoluto-relativo" o "universalismo-relativismo" y pensar desde otro lugar, desde otra *perspectiva*. Es decir, desde categorías racionales pero situadas, históricas, encarnadas.

La modernidad rechazaba las irregularidades. Las leyes inmutables y universales pretendían encerrar lo caótico dentro de los límites de una objetividad intemporal. En la posmodernidad, la ciencia acepta la instantaneidad, la diversificación y la inestabilidad propias de las partículas con trayectorias imprevisibles, la evolución biológica, la expansión del universo, el caos, las catástrofes, la entropía, las estructuras disipativas y los procesos sociales. Pero en esta irreversibilidad temporal y en esta multiplicidad de conductas no se niega, por cierto, la posibilidad de procesos reversibles y determinables, como los estudiados por la ciencia moderna.

Asistimos a la alegría sacrílega de no explicar más lo bajo por lo alto, lo cambiante por lo inmóvil, lo fugaz por lo eterno. También en ciencia se acabaron las ideologías. Nos dimos cuenta de que la producción científica no responde a verdades ahistóricas sino a prácticas y discursos humanos, demasiado humanos.

## 2. LA INTERDISCIPLINA CIENTÍFICA ENTRE EL ORDEN Y EL CAOS

Sostiene una antigua leyenda china que hubo una época en la que el mundo de los espejos y el mundo de los humanos eran diferentes entre sí. Ambos mundos no estaban separados —como ahora— por ninguna barrera invisible. Por lo tanto, los seres humanos y los especulares solían visitarse, sin mayores problemas. Lo más llamativo es que, en aquellos tiempos, los seres de los espejos no se parecían físicamente a los seres humanos ni copiaban sus actitudes. Eran libres de hacer lo que querían y sus conductas eran totalmente impredecibles.

Pero una noche los habitantes de los espejos decidieron invadir la tierra. Cuando los humanos despertaron se aterrorizaron. Por todas partes reinaba el caos. Los seres especulares eran caóticos. Nadie sabía cómo dominarlos. Finalmente el emperador, que tenía poderes mágicos, logró arrojarlos otra vez al impreciso mundo de los espejos. Y, para que nunca más pudieran invadir el mundo humano, los hechizó. Desde entonces, los habitantes de los espejos están condenados a copiar mecánicamente los actos y las apariencias de los seres humanos.

Pero algo falló en el hechizo porque, a veces, esos seres se filtran en nuestros sueños, o en alguna de nuestras conductas o, incluso, en el accionar imprevisible de la naturaleza. No sería nada raro que algún día quisieran habitar nuevamente entre nosotros y, tal vez —quién sabe— aprendamos, en esa nueva oportunidad, a compartir con ellos nuestro mundo.<sup>3</sup>

Aunque se pretende que esta leyenda es china podría aplicarse con total propiedad a la historia de Occidente. En la dorada Grecia del siglo V a. de C. se establecieron las bases de nuestra cultura. Desde entonces, se ha pretendido que el caos debe permanecer encerrado tras infranqueables barreras. En su lugar debe reinar el orden —es decir, la razón—, tal como ésta ha sido concebida en nuestras sociedades. Aquello que no responde a sus parámetros está condenado al encierro y a copiar, indefinidamente, los gestos del orden racional.

3. Esta pequeña narración está inspirada en la introducción del libro de J. Briggs y D. Peat, *Espejo y reflejo, del caos al orden*, Barcelona, Gedisa, 1993.

Si bien este orden surgió en la Grecia antigua, se consolidó con la modernidad. Pero en el siglo XIX comenzaron a resquebrajarse algunos de los soportes del universo teórico moderno. Esto ocurrió, entre otras cosas, cuando Jean-Joseph Fourier enunció la ley de la conservación del calor (1811). Por primera vez, un proceso irreversible había logrado ser formulado de manera matemática. Hasta ese momento la materia se comprendía solamente como objeto de movimiento. Desde entonces, se comenzó a pensar también a partir de su transformación a través del calor.

Las leyes deterministas de la dinámica de las trayectorias newtonianas predicen según la masa y la velocidad de los cuerpos. Pero desde la enunciación del segundo principio de la termodinámica (entropía), se comienzan a tener en cuenta los fenómenos en su interacción con el medio. En un mundo idealizado una máquina transmite íntegramente el movimiento que recibe. No obstante, en el mundo real las cosas ocurren de otra manera. La dinámica de las trayectorias explicaba la propagación del calor como si fuera un movimiento mecánico, es decir, reversible. Por lo tanto, la cantidad de calor no variaría entre un “antes” y un “después”. Pero desde la cotidianidad (y ahora también desde la ciencia) se sabe que no es así. El calor del agua de la pava con la que comenzamos a cebar mate no “vuelve” a instalarse en la pava cuando alguien nos alerta de que “el mate se está enfriando”.

El primer principio de la termodinámica postula que la energía total del universo se mantiene constante, no se crea ni se destruye, se transforma. El segundo principio estipula que la energía —si bien se mantiene constante— está afectada de entropía. Esto es, tiende a la degradación, a la incomunicación, al desorden. La enunciación del principio de entropía conmocionó a una ciencia que tenía como uno de sus bastiones principales la capacidad de predecir de manera determinista. Pero a partir de la aceptación de la entropía se pueden deducir, al menos, dos desenlaces posibles: o desaparece toda la actividad del universo y éste asiste a su muerte térmica, o se produce una apertura histórica y se reestructura un nuevo orden.

Ilya Prigogine, Premio Nobel de Química 1977, considera que, aun cuando todo parece indicar que la degradación de la energía del universo conduciría a una catástrofe universal, ese destino no es ineluctable. Se pueden esperar nuevos órdenes surgidos del caos. Prigogine llega a esta conclusión a partir de sus estudios

sobre sistemas caóticos en los que la conducta imprevisible de un individuo puede imponer una reintegración de fuerzas. A estos sistemas los denomina *estructuras disipativas*.<sup>4</sup> Veamos cómo funcionan estas estructuras.

Imaginemos una ameba aislada, devorada por un torbellino acuático. Una catástrofe ha destruido la colonia de la que formaba parte. Este pequeño ser está constituido para vivir en comunidad. No puede sobrevivir en el individualismo al que la crisis de su colonia lo ha arrojado. De pronto, entre varias conductas posibles, "elige" una. Empieza a segregarse una sustancia que atrae a otras amebas. Se establece así una comunicación. Las amebas se aglutinan y comienzan a desplazarse sin rumbo fijo, formando lo que Prigogine llama un "pic". Finalmente el conglomerado de amebas encuentra una fuente nutricia a la que comienza a adherirse. Se agrupan de modo uniforme. Se constituye, de este modo, una nueva colonia. Un nuevo orden. Imprevisible, indeterminable, irreversible. Ha sido "ese" orden, pero podría haber sido cualquier otro, o ninguno. Ésta es la falta de certezas que angustia a los científicos deterministas, pero que arroja una haz de esperanza a quienes se debaten en medio de una crisis que no parece posible solucionar.

Desde las ciencias sociales, se puede pensar en una situación de crisis como la que se vivía durante la decadencia del Imperio Romano. En medio de terribles fluctuaciones socioculturales, comenzó a cobrar volumen una de las tantas sectas orientales que circulaban por el Imperio. Entre las escuálidas ruinas de un mundo que se derrumbaba surgieron tímidos brotes de subjetividades renovadas. La secta cristiana, una más de las tantas que pululaban entonces, se propagó de manera subterránea. No obstante, para el momento de la caída del Imperio los cristianos contaban con una organización que les permitió constituirse en una fuerza de magnitud insospechada. Lo que se inició como dispersión, logró imponerse a las inveteradas costumbres romanas. Estamos frente a un caso de legalidad surgida de células sociales aparentemente incomunicadas entre sí.

Si se dirige la atención al ámbito de la mecánica cuántica, se

4. Cfr. I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia moderna*.

advierte que desde allí también se perturbaron los pilares de la ciencia determinista.<sup>5</sup> Es decir que no se pueden predecir trayectorias en el universo de las partículas. Algo similar ocurre con el tiempo y la energía: implican complementariedad e irreversibilidad. Los elementos cuánticos sólo poseen propiedades en tanto y en cuanto son detectados empíricamente. La trayectoria de una partícula es indeclinablemente irreversible. No existe la posibilidad de predeterminar su retorno al estado inicial.

Perplejidades semejantes se registran asimismo en el campo de la biología, de la astrofísica y, obviamente, de las ciencias sociales. Hubo épocas en las que si se marcaban diferencias y similitudes entre varias ciencias era con la intención reduccionista de pretender que todas las disciplinas con pretensión de científicidad debían seguir el modelo de la físico-matemática. Sin embargo, la presente reflexión está alentada por otro anhelo. Más que pretender que todas las ciencias se rijan por el mismo patrón, se intenta plantear la posibilidad de una interacción entre saberes. Porque si bien es cierto que existen situaciones irreversibles que operan en la física, en la química, en la psicología y en muchas otras disciplinas científicas, también es cierto que existen perspectivas reales que permiten seguir siendo medidas con el rasero de la reversibilidad. Por ejemplo, para calcular cuánto tiempo tardaría un móvil para trasladarse de Buenos Aires a Mar del Plata y regresar, la mecánica newtoniana sigue siendo eficaz.<sup>6</sup>

En vez de desterrar el caos y la incertidumbre a un mundo que no es el nuestro, ¿por qué no atreverse a aceptar el desafío de lo imprevisible? No atreverse, por ejemplo, a aceptar que los habitantes del caos, de la libertad y del azar pueden interactuar con nosotros y ser objeto de estudios no deterministas. Esto debería estimular el desarrollo de las ciencias. Pues, de hecho, abriría

5. Si bien Prigogine trata el tema de la mecánica cuántica en varios escritos suyos, le presta atención especial en *El fin de las certidumbres*. Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.

6. También en ciencias sociales existen parámetros cuantitativos cuyas fórmulas pueden ser aproximadamente reversibles, por ejemplo, las relaciones hipotéticas entre inversiones y ganancias, pero al aplicarse a situaciones concretas pueden ser afectadas (de manera similar a lo que ocurre en las ciencias naturales) por el azar y la indeterminación.

nuevos horizontes para una multiplicidad de análisis y permitiría asimismo comenzar a romper las barreras que –un poco obstinadamente– se han establecido entre las diferentes disciplinas científicas, posibilitando así un diálogo interdisciplinario y fecundo entre los miembros de la comunidad científica.

De lo que se trataría, entonces, es de desbloquear los compartimientos estancos que separan las distintas disciplinas científicas, de flexibilizar los límites entre las diferentes especializaciones naturales y entre éstas y las ciencias sociales. Ahora bien, pretender que las estructuras disipativas actúen irremediablemente en todos los campos de la realidad sería tan autoritario como pretender que las leyes científicas deben ser deterministas, irreversibles y previsibles (tal como lo estableció la ciencia moderna). No obstante, aceptar que los desarrollos en cualquier disciplina –por ejemplo, en la termodinámica– pueden ser apropiados para comprender otros aspectos de la realidad sería una manera de comenzar a operar con una interdisciplinariedad muy requerida en el discurso, pero muy poco instrumentada en la práctica tecnocientífica.

### 3. ¿ARTEFACTOS EN LUGAR DE SERES HUMANOS?\*

Hay quienes piensan que los seres humanos tendríamos que sentirnos orgullosos ante cada nuevo invento tecnológico. Pues, si hemos creado artefactos, se podría decir que ellos son nuestros hijos; y se supone que los padres siempre están orgullosos de sus hijos.

No obstante, es por lo menos discutible el orgullo que puede sentir el padre de un hijo corrupto o torturador. El solo hecho de ser hijo no debería ameritar el aplauso incondicional de nadie, ni siquiera de sus padres. Esto, por supuesto, se puede hacer extensivo a la técnica. El hecho de que esta última sea hija de una actividad humana como la ciencia no debería merecer su incondicional aceptación acrítica, tampoco su rechazo prejuicioso sino,

\* Este artículo se publicó en *Clarín* (13 de mayo de 1997) con el título "Pensar, analizar, discutir", en ocasión de la derrota del campeón mundial de ajedrez Gary Kasparov frente a la computadora Deep Blue.

más bien, lo que se supone que los humanos deberíamos hacer ante cada nuevo desafío: pensar, analizar, discutir y buscar consensos evaluativos.

En cuanto a las maravillas tecnológico-informáticas y su presunta superación del hombre, habría que aclarar que, eventualmente, podrán superar en alguna destreza al hombre, por ejemplo, produciendo analogías especializadas. Pero no existe, al menos por el momento, el menor riesgo de que lo superen en toda la grandeza y la mezquindad de lo que significa ser hombre.

El sentido común nos dice que somos seres conscientes, creativos y libres, no partículas determinadas por simples agregados de materia. Y, en el caso de que la ciencia nos demostrara que esto no es así, con los últimos vestigios de lo que hemos considerado la creatividad de un genio, diremos de la tecnociencia: "No nos une el amor, sino el espanto, será por eso que la quiero tanto".

### 4. CONDICIONES DE POSIBILIDAD TEÓRICAS DE LAS CIENCIAS SOCIALES\*

Me referiré primero al concepto de sospecha en Nietzsche; luego relacionaré este concepto con nociones similares en las teorías de Marx, Freud, Wittgenstein y Heidegger; y en tercer lugar señalaré por qué considero que estas concepciones teóricas, surgidas de determinados tipos de sospecha, se encuentran vigentes de manera creativa en la teoría social contemporánea.

#### 4.1. La sospecha como recurso teórico

Sospechar es conjeturar que algo no es como aparece o que esconde otros sentidos más allá de los que manifiesta. Sospechar

\* Este trabajo fue presentado como ponencia con el título "La sospecha nietzscheana y las ciencias sociales", en las Jornadas Nietzsche 1998, organizadas por la revista *Perspectivas Nietzscheanas* y el programa "La UBA y los profesores", realizadas en el Centro Cultural Ricardo Rojas, entre el 15 y el 17 de octubre de 1998.

es también considerar que lo que se esconde es de sentido contrario a lo que se muestra. Una de las sospechas fundamentales de Nietzsche se dirige al lenguaje. Sospecha que el lenguaje no dice exactamente lo que dice. O, dicho de otra manera, considera que el sentido manifiesto es un sentido menor que opera como máscara de una plétora de sentidos posibles.

Esta primera caracterización de la sospecha respecto del lenguaje se abre a otra sospecha, en este caso, respecto de los estados de cosas. Pues existen en el mundo muchas cosas que hablan y que, sin embargo, no son lenguaje, o que producen sentido de manera no verbal, tales como el murmullo del agua para la pitonisa que lo interpreta, o la aparición de la cruz del sur para el marino momentáneamente desorientado o una columna de humo para el jinete perdido en la llanura.

Las dos sospechas señaladas —la del lenguaje y la de otras cosas que hablan sin ser lenguaje— coinciden en la idea de que los signos no son seres simples y benévolos, sino complejos y encubridores de realidades muchas veces vergonzantes.<sup>7</sup> Existe en el signo algo ambiguo y oculto que lo aleja de la posibilidad de ser un velo transparente detrás del cual aparecería un significado indudable y definitivo. Para Nietzsche el signo, al aparecer como enmascarante, adquiere una función nueva que lo aleja de la creencia tradicional de que a cada significante le correspondería un significado más o menos fijo. El signo pasa a ser entonces un juego de fuerzas reactivas.<sup>8</sup> Fuerzas al servicio de la adaptación complaciente. Al contrario de las fuerzas activas que van hasta el final de su poder sin medir las consecuencias, sin calcular, sin especular. Estas fuerzas, que son evidentemente históricas, no obedecen a un destino, a una predeterminación ni a un accionar trascendente sino al azar de la lucha.<sup>9</sup>

Como en esa lucha están comprometidos los sujetos, la interpretación debe interpretarse a sí misma. Dicho de otra manera, la

7. Estas dos posibilidades son trabajadas por Michel Foucault en *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, pp. 33-34.

8. Cfr. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 85.

9. Cfr. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, II, 12, Madrid, Alianza, 1972.

interpretación, por un lado, no tiene fin y, por otro lado, se inaugura en un espacio abierto que incluye al propio intérprete. El acento cae entonces en el sujeto que emite el signo y también en el sujeto de la interpretación. El intérprete es el principio de la interpretación. Siempre se interpreta desde algún lugar. Y se interpretan signos que han sido emitidos también desde algún lugar. La muerte de la interpretación consistiría en creer que hay signos originarios, válidos por sí mismos, sin sujetos que los hayan inventado o que los releen desde múltiples perspectivas. Los sujetos obviamente son los que sostienen los signos y, por supuesto, la interpretación.

Este último planteo nos conduce a las estrategias ocultas detrás de cada signo emitido. Porque detrás de cada signo existen relaciones de poder, muchas veces oscuras relaciones de poder. En la medida en que cualquier significación está sujeta a condiciones políticas, no existe para Nietzsche un significado originario. Los significados siempre son impuestos de manera dominante. Las palabras están ahí para imponer, más que para indicar un significado. Y es analizando las relaciones de poder como se comienza a ver la imbricada comunidad de intereses que suelen sostener la aceptación social de los términos. Así se ha determinado, por ejemplo, que 'noble' significa 'digno' y 'plebeyo', lo contrario, que algo es bueno y su opuesto, malo. Estas determinaciones han sido impuestas por el poder. "Nuestra eticidad actual ha brotado en el terreno de los linajes y las castas dominantes".<sup>10</sup>

Además, Nietzsche difundió una sospecha que, de alguna manera, abarca o completa todas las sospechas anteriormente señaladas: *la sospecha acerca de la verdad*; de la verdad tal como nos la ha legado el pensamiento tradicional, que concibe lo verdadero como un universal abstracto. Esa verdad por ser concepto puro no estaría determinada por ninguna finitud material. Sin embargo, es siempre desde finitudes materiales como se enuncian (y por lo tanto se construyen) las verdades, o lo que una determinada época histórica considera verdadero.<sup>11</sup> Detrás de

10. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, aforismo 45, Madrid, Akal, 1996.

11. "La verdad aparece como una criatura bonachona que concede incesantemente a todos los poderes establecidos la seguridad de que no

cada verdad como imagen dogmática del pensamiento está lo oculto, está aquello de lo que hay que sospechar. Sospechar de la "bondad" de la verdad. Esto lleva a la necesidad de denunciar el autoritarismo de los discursos de quienes se declaran poseedores de alguna verdad (filosófica, científica, política, religiosa, moral o de cualquier otro orden).<sup>12</sup>

Enumero brevemente las características del concepto de sospecha en Nietzsche aquí destacadas, las cuales representan simplemente un esquema fragmentario y simplificado en extremo de lo que, en la obra de este autor, comprende ese concepto:

- El lenguaje no dice exactamente lo que dice.
- Hay otras cosas que hablan, además del lenguaje.
- Los signos no son seres simples y benévolos, sino un juego de fuerzas reactivas ofrecidas a la interpretación.
- El intérprete forma parte de la interpretación.
- Las significaciones surgen de relaciones de poder.
- La verdad es una construcción histórica a la que se pretende disfrazar de universalidad abstracta.

Ahora bien, aunque estas características de la sospecha surgen del discurso nietzscheano, es posible encontrar rasgos similares de incertidumbre en otros autores, disímiles entre sí y disímiles con relación a Nietzsche, pero que presentan cierta coincidencia en la actitud de desconfiar de las categorías vigentes en su época. Me refiero a Marx (1818-1883), Freud (1856-1939), Wittgenstein (1889-1951) y Heidegger (1889-1976). Desde el nacimiento del más antiguo de estos autores (Marx) hasta la muerte del último de ellos (Heidegger) transcurrieron aproximadamente ciento cincuenta años. Todos ellos han nacido en el siglo XIX, aunque algunos florecieron a comienzos del XX. Se trata de una época en

---

causará nunca la menor incomodidad a nadie, ya que después de todo no es más que ciencia pura", F. Nietzsche, *Conversaciones intempestivas*, II, 3, Madrid, Alianza, 1994.

12. Si bien en varios lugares de su obra Nietzsche trabaja el tema de la verdad, resulta paradigmática la genealogía de la misma que realiza en "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" (en *Discurso y realidad*, II, 2, trad. de Lucía Piossek Prebisch, San Miguel de Tucumán, 1987).

que la fe en la racionalidad científica positivista parecía inexpugnable y, sin embargo, cada uno a su manera intentó ponerla a prueba, ampliarla o criticarla.

Con excepción de Heidegger (respecto de Nietzsche) no se puede establecer una relación directa entre las obras de estos cinco pensadores. Marx nació antes que Nietzsche y, aunque durante un periodo de sus vidas fueron contemporáneos, no existe contacto teórico entre ellos. Wittgenstein nació el año en el que Nietzsche enloqueció (1889); por lo tanto, fue contemporáneo de él, pero Wittgenstein se preocupó más por su propia creación que por comentar a otros autores. En el caso de Freud, si bien tenía lecturas nietzscheanas y fue sensible a ellas, sus esfuerzos teóricos apuntan a lo científico, no a lo filosófico.<sup>13</sup> A pesar de estas obvias aclaraciones, las actitudes teóricas de estos autores se tocan en algunos puntos. Aquí me interesa destacar el aspecto de la sospecha. Porque todos ellos y cada uno a su manera han desarrollado sospechas que comparten características comunes.

#### 4.2. *Las incertidumbres que abren nuevos caminos en el pensamiento*

Tres de los autores mencionados se asumen totalmente como filósofos; se trata de Nietzsche, Wittgenstein y Heidegger. Freud es un científico social y Marx comparte ambas categorías, la de filósofo y científico social. Pero, independientemente de las disciplinas a las que dedicaron sus esfuerzos, sus influencias persisten en la teoría social contemporánea. Tal es el caso de la categoría de *sospecha* inaugurada por ellos y que forma parte de la episteme contemporánea en general y de las ciencias sociales en particular (por adhesión, rechazo o asimilación).

Hoy es común referirse a Nietzsche, Freud y Marx como "los maestros de la sospecha". En la presente reflexión incluyo a

13. Por ejemplo, uno de los lugares en los que Freud cita a Nietzsche es en *Psicopatología de la vida cotidiana*, donde la teoría sobre el olvido de ambos autores encuentra una coincidencia general (S. Freud, *Obras completas*, Vol. I, p. 848, nota 433, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973).

Wittgenstein y a Heidegger entre estos maestros. Si consideráramos el desarrollo de cada una de las teorías de estos autores como trayectorias de cuerpos celestes, veríamos que, en determinado momento, todas coinciden en un punto, aunque luego se distancian irremisiblemente. Y ese punto de encuentro es justamente la actitud de desconfianza respecto de las categorías de análisis aceptadas en su tiempo. Marx sospechó del objeto de estudio de la disciplina denominada entonces "análisis de la riqueza". La misma se ocupaba de estudiar la moneda, el capital y el valor, entre otros tópicos de origen económico. Marx señaló la naturaleza simbólica de esos elementos y su artificioso alejamiento de la realidad. La moneda, por ejemplo, era considerada la representación de la riqueza. Esa representación, ese signo, es el que se debe atravesar para encontrar el verdadero móvil de la economía. Es así como Marx se encuentra con las relaciones materiales de producción, con el lenguaje como conciencia práctica y con la conciencia como producción social.<sup>14</sup>

Para Marx, la política debe explicarse partiendo de relaciones económicas concretas y de sus desarrollos históricos, no a la inversa. Porque al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material y produce, además, sus representaciones. Si se toman esas representaciones como signos, no es analizando sus pretendidos significados como se producirá una teoría modificadora de lo real sino interpretándolas desde su materialidad, para poder luego actuar en consecuencia. Marx sospecha de las teorías que "descienden del cielo a la tierra". Es decir que pretenden explicar la realidad desde conceptos ideales. Marx sospecha de las fijaciones a los signos y, a partir de la consideración de las relaciones materiales e históricas, intenta "ascender de la tierra al cielo", esto es, ir de lo real (tal como es) a lo conceptual (tal como debería ser lo real).<sup>15</sup>

También Freud se resistió a aceptar las representaciones

14. "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia [...] El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es conciencia práctica [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos", K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Larga Marcha, 1973, pp. 26-31.

15. *Ibidem*.

vigentes en su tiempo. Al considerar las construcciones teóricas de Freud, se encuentran similitudes con el Nietzsche que se pregunta por el trasfondo de las verdades hegemónicas o con el Marx que duda de la pertinencia de analizar la moneda como símbolo de la riqueza. Freud, al igual que Marx y Nietzsche, no interpreta signos sino interpretaciones. Para Freud los síntomas son metáforas que hay que interpretar. El psicoanálisis pone al descubierto fantasmas que también son interpretaciones, en este caso del paciente. Interpretaciones cargadas de angustia. La muerte de la interpretación sería creer que existen significados definitivos susceptibles de ser develados de una vez y para siempre.

En cierto modo, cada uno de estos autores realiza una especie de inversión copernicana. Freud, al analizar los sueños, retoma una problemática tan antigua como nuestra cultura. Pero la invierte. Artemidoro, en el siglo II de nuestra era, escribió una interpretación de los sueños. En ella se analizan, por ejemplo, los sueños sexuales interpretándolos en función de cualquier otro aspecto de la vida, menos el sexual. Esto será invertido por Freud, que en cualquier tipo de sueños podía llegar a encontrar connotaciones sexuales. Nietzsche invierte el platonismo. Marx, la dialéctica hegeliana. Wittgenstein, la concepción del atomismo lógico y Heidegger, la metafísica.

Cuando Freud analiza la naturaleza de lo cómico, se remite a algunas opiniones de sus contemporáneos, quienes lo consideraban como una suspensión de la crítica, de la moral y de la lógica. Freud sospecha de esas opiniones y concluye, en cambio, que cada situación cómica contiene su propia lógica, su propia moral y su propia crítica. Pero la sospecha máxima de Freud se produce respecto de la conciencia. La psicología de su época estudiaba los fenómenos psíquicos a partir de lo consciente. Freud, en cambio, inventó el inconsciente. Y lo inventó, lo constituyó como objeto de estudio de la ciencia, no necesariamente a partir de lo patológico, lo monstruoso o lo raro sino a partir de la vida cotidiana, del análisis del olvido de los nombres propios, de los lapsus, de los chistes y de algo presente en cualquier ser humano sano o enfermo: los sueños.

En *Psicopatología de la vida cotidiana*, al considerar el olvido de nombres, Freud sospecha que allí debe haber algo del orden de la represión. Y desde el análisis del mismo le encontrará un sentido al olvido. Concluirá que éste forma parte de un mecanismo de

exclusión eficaz para neutralizar el sufrimiento al que nos arrastran ciertas palabras, para conjurar el recuerdo de materialidades dolorosas, para disfrazar de azar lo que –en realidad– suele ser una sagacidad del inconsciente (cuando, pongamos por caso, el inconsciente nos “hace decir” algo aparentemente sin sentido, pero que indica una verdad ineluctable).

Forzando un poco el discurso, se puede decir que Freud sospechó de que el inconsciente sea totalmente inconsciente. Sólo así pueden entenderse sus afirmaciones acerca de que lo inconsciente es rencoroso, o que el inconsciente es sabio en tanto nos ahorra presencias simbólicas dolorosas, o que es astuto en tanto ayuda al olvido de lo insoportable.<sup>16</sup> Pero lo más importante para los fines de la presente reflexión es la condición de apertura a la interpretación que ofrece el inconsciente. No hay recetas, no hay significados definitivos, la interpretación no sabe de límites propios. Freud establece la infinitud de la interpretación, sólo detenida por límites externos (que pueden ser el cansancio, la prudencia o alguna otra consideración del intérprete) pero no agotada en sí misma.

Consideraré ahora algunas desconfianzas teóricas de Wittgenstein y de Heidegger relacionándolas entre sí. Para ello me guiaré por la interpretación que Richard Rorty hace de estos dos filósofos. Según Rorty, Wittgenstein y Heidegger atravesaron, respectivamente, una época en la que pretendieron asegurar la pureza de la filosofía dotándola de un objeto no empírico y otra época en la que, por el contrario, sus filosofías apuntaron a la praxis. En palabras de Rorty, sería una época de filosofía como “disciplina de sillón” y otra de filosofía “pragmática”. Pero tales períodos se dieron inversamente en la vida de estos dos filósofos. Porque mientras Wittgenstein se bajó de la rigidez teórica de su juventud para hacer interactuar los juegos del lenguaje con las formas de vida en su adultez, Heidegger se mostró sensible a los entes concretos, a los útiles y al mundo en su juventud, para ir encerrando el lenguaje en una especie de entelequia en la segunda parte de su vida. Se podría decir que, muy a pesar de él mismo, el segundo Heidegger es metafísico. Así como el primer Wittgenstein,

16. Se trata de categorías trabajadas por Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana*, *La interpretación de los sueños* y *El chiste y su relación con el inconsciente*.

muy a pesar de sus seguidores analíticos, también lo es.

Al primer Wittgenstein se lo podría responsabilizar de imponer la idea de que el lenguaje existe como una estructura común, claramente definida, que los usuarios dominan y luego aplican a casos. Para el Wittgenstein de esa época los problemas filosóficos en realidad eran falsos problemas, ya que podían resolverse por el simple trámite de apelar a la estructura del lenguaje y demostrar que en realidad no existen. Paradójicamente el mismo Wittgenstein –pero en su segunda etapa– se libera de esa rigidez conceptual.

Con Heidegger se da un proceso inverso. El joven Heidegger de *El ser y el tiempo* rechaza la filosofía como teoría abarcadora. Abomina de la actitud filosófica que se pretende exenta del tiempo y del azar y que aspira a ver el mundo desde una situación privilegiada como un todo limitado. No obstante, el segundo Heidegger recae en una idea muy parecida a la que criticó anteriormente, cuando asume su postura del pensar tras el final de la metafísica.<sup>17</sup> Pensar que –curiosamente– desarrolla ciertas connotaciones metafísicas, tal como la de concebir Occidente “como un único don del Ser, un único *Ereignis*, un cáliz con un asa denominada «Platón» y la otra «Nietzsche», completa y perfecta en sí misma y por ello, quizá, susceptible de dejarse a un lado”.<sup>18</sup>

Esa avidez de totalidad del Heidegger maduro no opera, por cierto, en sus obras de juventud; donde no hay una teoría explícita acerca de las cosas que no pueden expresarse. Es decir que el joven Heidegger sospecha –y fuertemente– de los absolutos. Pues el *Dasein* es lingüístico y es social. Es fundamentalmente ser-en-el-mundo. No como si una cosa se hallara dentro de otra, sino como modo de ser. En estas consideraciones se ponen en tela de juicio al sujeto y al mundo en tanto esencias.

Para Rorty, entonces, lo que el joven Heidegger piensa sobre la situación sociohistórica del *Dasein* se corresponde con lo que

17. En este segundo Heidegger existe una especie de reificación del lenguaje que puede percibirse en frases como ésta: “En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el *Ereignis*”, M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 91.

18. R. Rorty, “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje”, en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 80.

piensa el Wittgenstein final. Éste denosta la teoría pura y considera la filosofía como una forma de terapia, como una *techné*, y las palabras, como herramientas. El Wittgenstein maduro sospecha de la teoría del mismo modo como el joven Heidegger había sospechado de la atemporalidad de los conceptos. En cambio, el último Heidegger inventa el "pensar" como sustituto de lo que llamó "metafísica". En realidad, lo que hizo Heidegger es dejar de sospechar de las ideas abarcadoras; mientras Wittgenstein comenzaba a sospechar de lo que en su juventud había defendido de manera casi insolente.<sup>19</sup>

El segundo Heidegger intenta recuperar en el pensar el tipo de sublimidad que el primer Wittgenstein había encontrado en la lógica. Estos dos grandes filósofos fueron maestros de la sospecha, en el sentido aquí trabajado, pero a destiempo entre ellos. Los dos nacieron el mismo año (1889), Heidegger vivió veinticinco años más que Wittgenstein. Las órbitas siderales de sus posturas teóricas se cruzaron mutuamente hacia la mitad de la carrera profesional de cada uno, aunque avanzando en direcciones opuestas. Heidegger abandonaba el mundo fenomenológico para ubicarse en el pensar abarcador. Wittgenstein, por su parte, se olvidaba de las proposiciones atómicas inalterables, para arrojar en la creencia de que todos los intentos por expresar el carácter inefable de ciertos entes son, simplemente, la creación de un nuevo juego de lenguaje.<sup>20</sup>

A partir de estos esbozos de sospechas señalados en cada uno de los pensadores nombrados, consideraré su articulación con la teoría social actual.

19. "De manera casi insolente" si tenemos en cuenta lo que Karl Popper cuenta, en su *Autobiografía intelectual*, acerca de la vehemente negación (atizador incluido) del joven Wittgenstein de que existieran problemas filosóficos.

20. Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, I, sec. 261.

#### 4.3. La fertilidad de la categoría de sospecha para el desarrollo de la teoría social

Cada uno de los autores aquí trabajados, aun en los casos en que no se lo propusieron expresamente, han contribuido a abrir nuevos campos de análisis en las ciencias sociales. Marx, al sospechar de la moneda como representación de la riqueza, posibilitó una nueva disciplina, la economía política. Nietzsche, sospechando de la verdad como abstracción universal, posibilitó los estudios estratégicos acerca de la verdad; las arqueologías y las genealogías que hoy abundan en los estudios sociales y humanísticos, abrevan en la concepción nietzscheana del poder. Freud, desde su sospecha acerca de los fenómenos conscientes, inventó el inconsciente; creó no sólo el psicoanálisis sino también la posibilidad de los estudios psicológicos actuales, en los cuales, por aceptación, crítica o rechazo, el invento freudiano está presente. Wittgenstein con su sospecha acerca del lenguaje, primero, y acerca de su propia concepción del lenguaje, luego, contribuyó a producir por un lado el giro lingüístico y, por otro, el giro desde los significados puros a las situaciones concretas y vitales. Finalmente, Heidegger, al sospechar de la metafísica y abrirse al análisis fenomenológico-hermenéutico, incrementó la focalización espacio-temporal a partir de problemáticas concretas. Todos ellos asimismo despejaron nuevas sendas para la interpretación.

Pero además de influir en determinadas disciplinas, la actitud de sospecha acerca de los universales y de los métodos únicos, así como la remisión a las prácticas sociales concretas generaron una nueva disposición en la episteme social contemporánea. Disposición que caracterizaré esquemáticamente de la siguiente manera:

- Incremento y profundización de la crítica a los racionalismos y neopositivismos que pretenden reducir el método de las ciencias sociales a las naturales.
- Desarrollo y diversificación de la hermenéutica en distintas disciplinas sociales.
- Búsquedas de relaciones y conclusiones a partir del análisis de los discursos.
- Estudio de estrategias y búsquedas de relaciones de poder como elementos indispensables para la explicación de los

fenómenos sociales.

- Concepción del sujeto, de la realidad y de las teorías como construcciones históricas.

Esta enumeración no pretende, de ningún modo, agotar las condiciones de posibilidad teóricas de las nuevas formas de análisis con las que las disciplinas sociales hoy se desenvuelven y enriquecen. Pretende más bien sugerir una actitud de apertura en la región de las ciencias sociales. Se trata de una apertura a la diversidad de métodos, a la interacción entre teoría y praxis y a la interdisciplinariedad, no sólo entre las ciencias sociales sino entre éstas y el resto de los saberes.

Para concluir cabe destacar que la cuña introducida en la reflexión social por los autores aquí citados en general y por Nietzsche en particular atañe a las teorías, pero también atañe a la existencia misma. Pues la desacralización de la verdad, la desactivación de los universales y la deconstrucción de los valores morales contribuyen positivamente a la desculpabilización de la existencia. Tal desculpabilización se produce a partir de un pensamiento que se sabe emancipado de categorías a priori, de condicionamientos absolutos y de predeterminaciones hegemónicas. Un pensamiento encarnado capaz de pensar desde la historia misma, desde los cuerpos, desde las prácticas sociales y sobre todo un pensamiento capaz de crear espacios para el desarrollo y la reafirmación de la libertad.

#### IV. LA POSÉTICA

La ética moderna ha sido fagocitada por el marketing. Este cambio de dispositivo ético-social se está generando a partir de mitad del siglo XX. Denomino "posética" a esta nueva relación entre el hombre y los valores. Los elementos éticos formales siguen siendo los mismos. Se trata de los *valores*, de lo que está bien y lo que está mal. Sin embargo, hay un cambio fundamental: el tipo de interrogantes que el sujeto se plantea respecto de su acción moral. La modernidad se preguntaba acerca de lo *necesario* (categórico). En cambio, la posmodernidad se pregunta acerca de lo *conveniente* (hipotético).

En la modernidad había que preguntar "¿qué debo hacer?". La respuesta es categórica: *actuar según el deber*. Lo instrumental debía someterse a lo categórico.<sup>1</sup> Había que cumplir con el deber por el deber mismo, sin medir sus consecuencias. En cambio, en la posmodernidad se pregunta acerca de lo instrumental: "¿qué me conviene hacer?". La respuesta es hipotética: *actuar según lo que se desea obtener*. Además, el deber le dejó paso al derecho. Cuando se tenían deberes, había que cumplirlos según valores consagrados por una racionalidad universal. Cuando se alegan derechos, el sujeto debe ser *responsable* del uso que haga de ellos.

1. No obstante, en los comienzos de la modernidad alguien se atrevió a relativizar la relación entre fines y medios: Nicolás Maquiavelo. Y aunque serían incontables las personas que han seguido su lema acerca de que *el fin justifica los medios*, es inconmensurable asimismo lo denostado que fue Maquiavelo por haberse atrevido a decir tal cosa.

## 1. LA ÉTICA TIENE BUENA PRENSA\*

En Wall Street, luego del crac de los 80, se abrieron oficinas de ética para orientar la moral de los inversores. La "cultura del dinero" le ha dejado paso a la "ética de los negocios". Los irresponsables que en el *jolgorio Reagan* se enriquecieron sin escrúpulos labraron su propia ruina y la de los demás. A partir de experiencias de ese tipo, cabe preguntarse ¿no resultaría mucho más rentable manejarse éticamente? No se trataría por cierto de cumplir deberes sino de asumir responsabilidades, de ser responsable en los negocios, en la familia, en la sociedad, en el planeta.

La moral anterior (la moderna) olía a crueldad. Exigía que el deber se aplicara sin anestesia. Postulaba un imperativo moral categórico, necesario y universal. Además, no prometía goces. La ley valía por sí misma, no por sus consecuencias. Quien cumplía con el deber era digno de ser feliz. Pero ser moral no garantizaba la felicidad.

La posmodernidad repudia la retórica del deber austero y se reconoce, paralelamente, defensora del derecho individual. Accedemos al imperio de la autonomía, tan proclamada por cierto por los grandes discursos de la modernidad. Lipovetsky, en *El crepúsculo del deber*, su tercer libro sobre el individualismo y la sociedad posmoderna, celebra el advenimiento de esta ética posmoralista o del posdeber.<sup>2</sup> El discurso de Lipovetsky, como si se mimetizara con la sociedad que estudia, es vivaz, ágil y seductor. Es evidente la "voluntad de estilo" en este autor, pues la mimesis (tal como se lo define en el capítulo sobre estética de este mismo libro) en la posmodernidad se practica "sin anestesia". Es decir, se copian los códigos vigentes, en tanto y en cuanto se consideren exitosos.

Al analizar los cambios de hábitos de la moral, se descubre una

\* Este apartado fue publicado, como artículo, en *Clarín* (8 de agosto de 1995). Aquí aparece levemente modificado.

2. Los anteriores libros de Gilles Lipovetsky relacionados con las formas culturales propias de la posmodernidad son *La era del vacío* y *El imperio de lo efímero*; con posterioridad al ya citado (*El crepúsculo del deber*) y en relación con esta época histórica escribió también *La tercera mujer*; los cuatro textos han sido publicados por Anagrama (Barcelona), en 1986, dos en 1991 y 1999, respectivamente.

reactivación en la ética contemporánea. Las morales hoy son polivalentes, multifacéticas, mudables, consensuales. Incrementan la legitimidad de los derechos individuales y, correlativamente, corroen el deber universal. Invaden, además, recintos nunca fatigados por la moral moderna, como las estrategias empresariales, el discurso científico, el respeto por los animales y la preservación de la naturaleza.

Aún hay más. La moral tiene buena prensa, rúting elevado y potencia vendedora. Los hospitales, si aspiran a ser líderes en su género, organizan comités de ética. En algunos países ya son obligatorios. Las firmas comerciales adhieren a campañas de bien público o colocan la palabra 'ética' en sus marcas, logo o emblema. Esto arroja mejores dividendos económicos que las machaconas publicidades tradicionales. Los países centrales se autoalertan sobre la conveniencia de ayudar a los países pobres para que la miseria no prospere en el Primer Mundo.

Las campañas comunitarias también adquieren cadencias éticas. En nombre de la salud, se prohíbe fumar. En nombre de la defensa de la naturaleza, se expulsa a los "sin hogar" de los parques públicos. En nombre de los animales, se agrede a quienes visten ropas de piel o a los investigadores que experimentan con cobayos. En nombre del derecho del feto, se ponen bombas en clínicas que practican abortos. Por otra parte, en los grandes encuentros deportivos—sobre todo en los mundiales de fútbol—, los colores patrios, sobre los posmodernamente elaborados cuerpos de los competidores, despiertan sentimientos de valores compartidos. La eticidad se juega en la seducción del espectáculo. El bien y el mal se definen por penal.

Cada vez se cree menos en utopías históricas. Y si bien las democracias se desestabilizan por las costumbres posmoralistas, de hecho cada vez son menos cuestionadas en su fundamento último. El mundo tiende a la democracia. Los últimos bastiones de totalitarismo rumbean hacia los geriátricos de la historia. Y el neoliberalismo, el más joven de los totalitarismos (llamado eufemísticamente "globalización"), se expande alegremente por el mundo. Aumenta el prestigio democrático y, al mismo tiempo, la información sobre corrupción política.

Lipovetsky se ilusiona con esta nueva disposición ética, individualista e indolora, que abomina de los dogmatismos y posibilita la problematización. Cree que el individualismo no conduce tanto

a la exacerbación de la superación del otro como a la elevación de la intolerancia frente a todas las formas de desprecio y de humillación social.

Pero cuando el discurso de Lipovetsky calla, surgen las preguntas. Podemos preguntarnos, por ejemplo, acerca de nuestras actuales exigencias éticas. Demandamos equilibrio ecológico, transparencia comunicativa, responsabilidad política, éticas comunitarias y morales individuales. Estos requerimientos ¿surgirán realmente de nuestra libre decisión o serán preceptos que nos imponen las actuales estrategias consumistas? Nuestras convicciones morales, ¿responden a una idea de justicia elaborada por cada uno de nosotros, o copian las consignas impuestas por el mercado? Dicho de otra manera, ¿nuestro reclamo de responsabilidad ética es una autoafirmación personal o será un mero producto del dispositivo de poder que hoy manda ser ético porque descubrió que ser ético resulta rentable?

## 2. FUKUYAMA O LA CELEBRACIÓN DEL NEOLIBERALISMO\*

Estar vivo es tener deseos. El deseo es la red que sustenta las existencias individuales y colectivas. La orientación del deseo no es atemporal. Por el contrario, surge de las prácticas sociales de cada época. Hay tiempos de predominios guerreros, políticos, religiosos, estéticos o consumistas. Los sistemas de poder interactúan con el deseo. El capitalismo tardío es una máquina de devorar deseos. Los deseos, una vez digeridos, se tornan reutilizables, es decir, consumibles o asimilables a los dispositivos de poder. Se consumen mercancías, se asimilan ideas. Un pensamiento puede ser contestatario, revolucionario, transgresor o simplemente ajeno al sistema; de todos modos, se lo recicla, fortaleciendo así el diagrama de poder. Una muestra de ello es la postura del profesor estadounidense Francis Fukuyama, quien resignifica ideas de Platón, Hegel, Nietzsche y otros pensadores de Occidente y las pone al servicio del neoliberalismo.

Según Fukuyama, la satisfacción de las necesidades vitales y

\* Este apartado ha sido publicado, como artículo, en *Clarín* (17 de septiembre de 1992). La presente versión está levemente modificada.

la sed de riquezas no serían, como creyó Marx, los principales impulsores del proceso histórico. Existe un motivo más poderoso aún que el económico: la búsqueda de reconocimiento. Este concepto, tomado del pensamiento hegeliano, representa, para Fukuyama, el verdadero motor de la historia. No se trata de un anhelo de cosas materiales, sino de un deseo de que el otro me valore según mi propia noción de dignidad. La necesidad de ser reconocido es tan fuerte que se arriesgan más vidas por motivos ideales que por logros de beneficios económicos, dice Fukuyama. El autor estadounidense se "olvida", por supuesto no ingenuamente, que quien hace valer (lo que él denomina) sus "ideales" ejerce un poder que es la condición de posibilidad del asentamiento de sus propios intereses económicos. Es evidente que no se necesita arriesgar la vida por lo que ya se posee. Y el que ejerce el poder "simbólico" (en el sentido en que lo concibe Pierre Bourdieu) no tiene necesidad de arriesgar la vida también por beneficios económicos. Ellos vendrán por añadidura.

Existen dos aspiraciones que marcan, para Fukuyama, el derrotero de la historia universal: la búsqueda de reconocimiento y el progreso científico-tecnológico. Ahora bien, si una sociedad ha posibilitado la expansión de ambas aspiraciones ha superado la historia, porque ya no tiene contradicciones profundas que resolver. He aquí lo que quiere decir "el fin de la historia": no tener contradicciones profundas que resolver. Esto es lo que se ha logrado, según Fukuyama, gracias a la victoria globalizada del neoliberalismo económico-político.

La noción de fin de la historia ha sido trabajada por Alejandro Kojève, quien interpretó el pensamiento hegeliano de manera altamente discutible. Fukuyama, reflexionando a partir de Kojève, asume que existen todavía conflictos. Pero las contradicciones que se registran en el mundo son meras "escaramuzas" que no afectan realmente el diagrama neoliberal global. Son contingentes. En cambio, el triunfo del neoliberalismo es necesario, se da de manera necesaria, forzosa. Por lo tanto, para Fukuyama, la historia ya está superada. Esto no quiere decir, obviamente, que no vayan a seguir ocurriendo sucesos, pero dentro de un carril ideológico que los orientará de la mejor manera posible.

No obstante, una siniestra sombra parecería volar sobre la serena tumba de la historia. Fukuyama evoca al último hombre. El hombre pensado por Nietzsche. El hombre que ha devenido

decadente a fuerza de confort. El que ya no arriesga la vida, el que no busca reconocimiento, el que se adormece en la tibieza del bienestar. El capitalismo posindustrial, al abolir las contradicciones fundamentales, podría llegar a gestar un individualismo sin pasión ni ambición. Un último hombre. Por otra parte, tanta libertad y tanta igualdad podrían asimismo generar disconformes que quisieran entregarse otra vez a la guerra que, al decir de su no amado Marx, es la partera de la historia.

Para conjurar esos peligros, Fukuyama convoca a Platón y su paradigma de la ciudad perfecta. Ésta se caracteriza por dar satisfacción a todas las partes del alma: la deseante, la racional y la irascible (la que posibilita la sana indignación). De modo similar a la ciudad ideal platónica, la democracia liberal satisfaría la totalidad del alma humana. No existe posibilidad, entonces, de que surjan descontentos que provoquen conflictos irresolubles ni "últimos hombres" que se tornen decadentes.

Fukuyama considera que en la práctica social, por mediación del liberalismo, la humanidad ha llegado a la madurez (a lo que Kant había creído que se llegaba gracias a los principios de la Ilustración). Pero Fukuyama advierte que en el campo del pensamiento no se ha alcanzado una madurez semejante. En el artículo periodístico que lo hizo famoso, Fukuyama ya había abordado el mismo tema. Se lamentaba entonces de la falta de marco teórico para lo que él considera el amanecer de un período de paz en el nivel planetario. La OTAN bombardeando Yugoslavia es una de las "escaramuzas" fukuyamianas. Es sorprendente la pretensión de validar teóricamente un sistema eminentemente pragmático como el liberalismo actual. De todos modos la consigna está clara: hay que legitimar racionalmente el neoliberalismo en su alborada de dominio mundial.

La consigna y las intenciones de Fukuyama son eminentemente modernas. Pero el pastiche conceptual que realiza entre los diversos pensadores a los que apela para construir su propio discurso es posmoderno. Y cuando uno hace obras con trozos de otros, puede caer víctima de su propio juego. Se podría invertir la fórmula de Fukuyama, utilizando también en este caso una categoría hegeliana: la de que la filosofía no es futurología. La filosofía comienza a pensar los hechos cuando éstos ya han acontecido, no antes. La filosofía, según Hegel, no reflexiona sobre lo que ocurrirá, sino sobre lo ya ocurrido. Por lo tanto, si el

neoliberalismo hoy es tema de la filosofía, es porque está consumado. Y lo que se consume, se consume, comienza a declinar. O no, pero no es desde la reflexión filosófica como lo podemos pronosticar (a mi entender, desde ninguna).

Gris es toda teoría; verde, el árbol de la vida. El búho filosófico planea sobre los despojos de los acontecimientos. Dicho con palabras de Hegel: el ave de Minerva levanta vuelo al caer el día.

### 3. EL MERCADO, LA EMPRESA Y LA ÉTICA\*

Las empresas económicas registran una fuerte demanda ética. La operatividad utilitarista de la moral nunca ha sido tan explícita como en las estrategias de comunicación de las instituciones económicas, a partir de 1990 en adelante. El objetivo deseado es beneficiar la imagen de la empresa para acrecentar las ganancias. Se intenta construir una imagen institucional, en la que el capital "simpatía" es tan importante como el capital "marca". Las empresas se ven obligadas a definirse a sí mismas ofreciendo al público sus propios criterios de legitimidad. Ya no se trata de administrar únicamente productos: se cuida también la relación con el público, construyendo una imagen institucional idónea, ética, confiable y, de ser posible, filantrópica.

El mandato es "la calidad total"; esta consigna alcanza incluso a lo moral. La corriente ética se infiltra en la empresa, cuya autoimposición es ser "comunicante". La estrategia consiste en poner en escena (es decir, en pantalla) el sentido de responsabilidad social y moral de la empresa. El sistema económico clásico se centraba en el derecho natural a la propiedad y en el libre juego de los mercados. El sistema posmoderno no ofrece esas legitimaciones más o menos aceptadas. Ahora se trata de producir imagen y venderla tratando de que se difunda fundamentalmente a través de los medios masivos.

La caída de las ideologías, la crisis de los valores y la irrupción generalizada de la corrupción han producido, como contrapartida,

\* El presente apartado se ha publicado en Esther Díaz (ed.), *Metodología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Biblos, 1997.

una demanda de ética por parte de la opinión pública. En respuesta, las instituciones organizan comités de ética, códigos de conducta, auditorías morales y mecenazgos. Pero no es la ética la que gobierna la comunicación en las empresas. Son ellas las que imponen una imagen ética y la administran hacia adentro y hacia fuera de la empresa. Hacia adentro, despotenciando un discurso que exigía el cumplimiento de deberes por parte del empleado. Ahora no se trata de cumplir deberes, por el contrario, se tiene derechos. Pero el que quiere disfrutar de sus derechos debe ser responsable. Se observa en el "modelo japonés", por ejemplo, que en lugar de rígidos supervisores despiadados se organizan grupos de trabajadores que se comprometen a realizar determinada tarea y se los responsabiliza por ella. El sistema es tan exigente como el moderno, pero se lo maquilla de "derechos humanos". Los trabajadores tienen "derecho" a organizar su tarea como lo deseen, dentro de ciertos límites, por supuesto. De ahí en más, son los responsables del éxito del trabajo, y se atendrán a las consecuencias si el resultado no responde a las expectativas.

Por otra parte, se administra la imagen hacia fuera de la empresa, se trata de demostrar la probidad de la institución. Si hay un sabotaje, no se deslindan responsabilidades, se las asume. Si hay una campaña de desprestigio proveniente de los ecologistas o de otros misioneros sociales a la moda, se retira de la venta el producto cuestionado o se cambian ostentosamente los elementos conflictivos (filtro de cigarrillos, analgésicos, leche en polvo o cualquier otro producto). También se negocia con consultoras de marketing, estadísticas y tendencias para que influyan en los medios de comunicación adversos a los proyectos de la empresa. Los dueños o directivos de estas consultoras de imagen o "medidoras de opinión" se autotitulan "analistas políticos". Y, en cierto modo, tienen razón, pues manejan estrategias para que sus clientes puedan ejercer mayor poder, es decir, tengan mayor margen de acción política. Los "analistas políticos" son una especie de *metaempresa* respecto de la empresa económica y de los partidos políticos.

En algunas instituciones, los comités de ética cumplen la misma función que el circuito cerrado de televisión por el que se puede ver la intervención quirúrgica de un ser querido. Sirven para la promoción de nuevos asociados. Así como sirve de propaganda para la empresa plegarse a una campaña de bien público: cuidado

de parques y plazas, restauración de edificios, estímulo a deportistas, intelectuales y artistas, espectáculos para niños, en fin, "calidad ética total" para mostrar el rostro bonachón de una institución que (como empresa que es) lucra, pero hace como que no lucra.

Los yuppies de la década de 1980 hicieron más ruido al caer del que habían hecho con su promocionado ascenso. Los operadores económicos no quieren más fracasos provenientes de una descontrolada falta de escrúpulos. La historia bursátil de la época Reagan demostró que no conviene actuar totalmente al margen de la moral. Esto no significa desempolvar principios éticos indeclinables sino lo suficientemente operativos para evitar las quiebras. Es así como entre los laberintos de oficinas financieras de Manhattan es posible encontrar consultores éticos para todos los gustos (como corresponde a la capital del consumo): protestantes, católicos, judíos y ateos alternan con chinos, árabes y japoneses.

¿Este rebrote ético está marcando, acaso, que la racionalidad científica y su autoproclamada neutralidad ética, aplicada también a las finanzas, ha dejado de operar? Al contrario, la efectividad cuyo modelo es la racionalidad científica se encuentra en el mismo núcleo del proyecto: avanzar, maximizar, progresar. Y si las circunstancias históricas establecen ahora que lo rentable es ser ético, la ética debe integrarse al proceso económico. La racionalidad científica (en tanto búsqueda de excelencia) opera también en el proceso de desarrollo económico-social. Esta racionalidad, si bien en teoría está al alcance de todos, en la práctica sólo puede ser accionada por algunos miembros de la comunidad, por supuesto, los que manejan mayores espacios de poder. Esto produce, por una parte, la globalización de un modelo económico hegemónico y, por otra, la intensificación de zonas de pobreza y marginación, como productos obvios de ese modelo.

En cuanto a la exigencia ética, resulta fácil darse cuenta de que responde a un imperativo hipotético. La forma de este imperativo es "si hago tal cosa, entonces obtendré tal otra". Traducido al tema aquí tratado sería "si soy ético, haré mejores negocios" o "si actúo de manera responsable, a la larga ganaré más" o "si mostramos una imagen ética, tendremos más clientes". Esto es justamente lo que Kant dice que no hay que hacer si uno quiere ser moral. Porque si uno quiere ser moral, debe cumplir con el imperativo ético de

manera categórica. Incondicionalmente. Es decir, se debe cumplir el deber por el deber mismo, y no por los posibles beneficios que traería aparejado su cumplimiento. El moderno deber kantiano no aceptaba ningún condicionamiento hipotético.

Pero hoy ese deber declina, su lugar es ocupado por los derechos individuales y también por la responsabilidad que es inherente a ellos. En este marco, el pensamiento empresarial ha realizado una movida crucial. Ha puesto nuevamente en cuestión los conceptos fundamentales de la empresa taylorista vigentes a principios del siglo xx. El taylorismo fue un sistema de organización del trabajo en el que también se aplicaba el modelo progresista de la racionalidad científica. En este postaylorismo, la ética se convirtió en el parámetro constitutivo de los nuevos métodos de organización del trabajo, que se puede resumir en estos términos: si se acuerda una ética de la empresa y una responsabilidad del personal, se mejora la calidad de la producción y, por lo tanto, se gana más.

Pero así como en el esquema taylorista no importaba el bienestar del obrero en sí mismo sino en función de la producción, en este giro ético no importa lo ético en sí mismo sino la posibilidad de éxito. Los anónimos accionistas les exigen a los investigadores y a los técnicos no sólo la previsible puesta al día de sus productos sino también de su imagen social. Todos los signos que reflejen menosprecio por los hombres de negocios deben de ser combatidos; la falta de confianza, también. El dinamismo económico requiere una imagen de responsabilidad. Los nuevos dispositivos de la racionalidad empresarial se constituyen con sistemas de participación, programas de formación, incremento de las responsabilidades, actividades comunitarias y asunción de un destino colectivo (el de la empresa).

La gestión participativa desde los obreros hasta el público, pasando por todos los estamentos personales de la empresa, busca la dinamización del conjunto, movilización individual y compromisos reales. La empresa se involucra en la vida privada de sus agentes y parte de esa vida privada se transfiere a la empresa. Todos los miembros de la empresa participan en la clarificación de los valores fundamentales. Antes la empresa prescribía disciplina; hoy, flexibiliza. Ordenar deberes mecánicamente se ha tornado obsoleto; la empresa de excelencia necesita el compromiso de todos sus colaboradores.

En Estados Unidos, más de trescientos cincuenta mil millones de dólares eran administrados (a principios de la década de 1990) por instituciones financieras en función de criterios éticos. Pero independientemente de la mayor o menor productividad lograda, con esta irrupción de algo a lo que se le llama "ética de las empresas o del dinero" se pueden ver ya los efectos en el personal. El 90 por ciento de las grandes firmas estadounidenses han establecido programas de antiestrés. La moral de la autonomía y la expansión contribuye a generar ansiedad, *surmenage* y depresión. Parece que la autonomía individualista posmoderna se paga con desequilibrio emocional.<sup>3</sup>

La ética hoy ha pasado a ser un parámetro económico ineludible. Penetra también los laboratorios, gabinetes científicos, comités hospitalarios, consultoras de relaciones humanas y asesorías de imágenes para políticos. Esto puede leerse como la más reciente astucia de la razón científica. El sabio antiguo no podía prescindir de la ética; conocer implicaba al mismo tiempo elegir bien. Pero, en la modernidad, el conocimiento se divorció de la ética. El investigador moderno estaba exento de responsabilidad ética respecto de los conocimientos que transfería a la cultura. El científico posmoderno, en cambio, tiene que pensar nuevamente en convivir con la ética. Pero no se trata ya de la envejecida y gruñona moral kantiana del deber absoluto sino de una ética divertida y seductora, una ética mediática. La ética de los derechos, de la responsabilidad y de los grandes éxitos económicos.

#### 4. LA SOLIDARIDAD EN LA ERA INDIVIDUALISTA

En nuestro tiempo están surgiendo movimientos solidarios de nuevo cuño: vecinos que se reúnen espontáneamente para tratar de solucionar problemas comunes, lugares de encuentros para el intercambio de servicios y el canje de objetos, movilizaciones exigiendo reparación de injusticias, empresas económicas comprometidas con alguna causa social, acciones comunitarias en defensa del derecho de las minorías, organismos no gubernamen-

3. Cfr. G. Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*. Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 269 y ss.

tales para la promoción de becas e investigaciones, centros de autoayuda y de gestión vecinal se suman al voluntariado y a los mecenazgos tradicionales. Analizo aquí algunas de las condiciones histórico-culturales que posibilitan estas nuevas formas de inserción social.

#### 4.1. *La ética del sentimiento y los medios masivos*

En el mundo contemporáneo el desencanto político cohabita con la reafirmación de las democracias; el culto del individualismo, con la participación social; el rechazo de los deberes altruistas, con nuevas formas de solidaridad. Termina una época de deberes absolutos y se inicia otra de sentimientos autogestionados. La moral de los deberes absolutos fue el paradigma de la modernidad. La autopromoción de los sentimientos es una característica de la época actual.

El sujeto moderno trataba de cumplir normas impuestas desde las instituciones. Estas normas provenían fundamentalmente del Estado, la familia, la escuela, la Iglesia y la justicia. Cumplir normas no garantizaba la felicidad, pero dejaba la estoica sensación del "deber cumplido". La ética del sentimiento, por el contrario, no exige ni impone. Esta ética conmueve. Se moraliza desde la emoción. En esta nueva disposición ético-social los individuos se sienten cada vez menos propicios a cumplir deberes obligatorios, pero se sienten cada vez más interpelados por el dolor ajeno. La ética del sentimiento es el producto de una sociedad orientada por los medios masivos de comunicación. Ellos son los que establecen las causas prioritarias, estimulan la generosidad y despiertan la sensibilidad del público. Frente a hechos altamente mediatizados la gente responde con actos solidarios. Atentados terroristas e inundaciones son casos testigos de esa actitud altruista; sin negar, por supuesto, que también existen movimientos de asistencia social voluntaria menos impactantes que la solidaridad inducida por los medios. Una solidaridad instantánea y eficaz.

Los medios no sólo estimulan la solidaridad, también informan acerca de ella y ofrecen técnicas para efectivizarla. Nos enteramos por los medios, por ejemplo, de que una mujer de noventa años salvó de la muerte a su joven empleada doméstica mediante un

oportuno masaje en el pecho mientras le suministraba respiración boca a boca. Cuando se le preguntó a la anciana dónde había aprendido ese procedimiento de salvataje, dijo que lo había visto por televisión.

Ahora bien, los medios no cumplen la misma función que cumplían las instancias tradicionales de la moral. No crean una conciencia regular de deberes interiorizados. Gestionan, más bien, la opinión pública produciendo efectos de solidaridad. Pero se trata de una solidaridad acotada a determinadas circunstancias, más que de proyectos altruistas de largo alcance. Antes se apelaba al deber, que es permanente; ahora se trata de conmover, que es del orden de la espontaneidad. La emoción prevalece sobre la ley; el sentimiento, sobre la norma; el corazón, sobre la razón. La ética del deber era rigurosa y severa, la del sentimiento es libre y flexible. Esta última apela a la responsabilidad y a la iniciativa de las personas; aquélla, en cambio, apelaba a la obligación y a la obediencia a las leyes.

#### 4.2. *La donación de órganos*

Las nuevas formas de solidaridad apuntan al placer de encontrarse con el otro, al deseo de autoafirmación social, a la ocupación alegre y desinteresada del tiempo libre. El solidario se puede relacionar con otras personas de manera vital o mediática. Esta disposición alegre y dignifica al mismo tiempo. Existe, en cambio, cierto tipo de reclamo institucional filantrópico que no obtiene la respuesta esperada: la donación de órganos. Parece que las campañas solicitando este tipo de donaciones no suscitan adhesiones tan fuertes como las catástrofes sociales o naturales. Quizá la causa habrá que buscarla en la sensación de carencia de participación vital implícita en una donación de órganos. Se trata de una solidaridad posterior a la muerte del donante, en la que éste no disfruta (sino imaginariamente) de los efectos de su acción.

El participante en acciones comunitarias relaciona el deseo de ayudar a sus semejantes con la búsqueda de sí mismo. Ese espíritu se capta en las prácticas vecinales de trueque, en las movilizaciones para el esclarecimiento de hechos delictivos, así como en las tareas hospitalarias o de salvataje realizadas por

voluntarios. Quien participa en una acción altruista "siente" su compromiso efectivo con los demás. Parecería, en cambio, que quien dona sus órganos realiza un depósito cuyo reembolso moral no podrá disfrutar. A esto hay que agregarle nuestra innegable pertenencia a una cultura negadora de la muerte. La muerte es para nosotros aquello de lo que no se habla. Y si se la elude cuidadosamente en los discursos, resulta bastante coherente que también se la eluda en la consideración de los proyectos solidarios.

Cooperar con el otro aquí y ahora, aliviar su dolor dentro de los límites de la propia vida, parece ser más seductor que donar órganos para un futuro y un ser inciertos. Esa posibilidad tal vez hubiera sido atractiva en la modernidad, en tanto ésta apuntaba al futuro. Se tendía al sacrificio por un mañana mejor, aunque ese mañana no fuera el nuestro. La ética del deber moderna apuntaba al porvenir. La ética del sentimiento posmoderna, por el contrario, apunta al presente, al disfrute puntual.

La solidaridad posmoderna es búsqueda de convivencia y desarrollo personal. Se produce fundamentalmente por motivación sensitiva, más que racional. Desconfía de los imperativos absolutos y apuesta preferiblemente a la iniciativa personal. Por ejemplo, en la Argentina, entre varias formas de intercambio social, existe una asociación solidaria llamada "Amor y Respeto al Próximo". Se trata de una entidad que ayuda a familiares de víctimas de accidentes de tránsito. Sus fundadores comparten historias de vida comunes en las que coinciden la muerte, las lágrimas y los agotadores trámites judiciales. Estas personas canalizan su angustia colaborando, sin fines de lucro, con otras personas que sufren un dolor similar al suyo. Y es en la interacción real y efectiva, en una especie de asistencia mutua, como encuentran el sentido de su acción social. Se trata de una terapéutica identificadora. También el voluntario de hospital o el asistente en situaciones de catástrofe se identifican con los que sufren; no ya desde un dolor compartido, sino comprendido.

Existen situaciones que nadie puede asumir por otro. En un sentido profundo siempre estamos solos cuando nos enfrentamos a situaciones límites. La parturienta mejor atendida no puede dejar de sufrir su dolor. Cada uno de nosotros debe soñar sus propias pesadillas. Ni el padre más cariñoso puede sufrir pesadillas en lugar de su hijo. Cuando nos enfrentamos con la muerte debemos atravesar ese umbral irremediamente solos. Pero

siempre existe la posibilidad de llegar a comprender el dolor ajeno y de que alguien comprenda el nuestro. La comprensión como apropiación existencial de la fragilidad humana es la condición de posibilidad del acto solidario.

#### 4.3. *El fin del Estado-providencia*

En épocas de Estados fuertes, como en general fueron los modernos, las instituciones rectoras de la sociedad imponían deberes y se tomaban obligaciones respecto de la población. Pero a partir de la crisis del Estado-providencia acaecida a partir de la década de 1980, lo estatal comienza a vaciarse de contenido moral y se desentiende, poco a poco, de la asistencia social. Este nuevo estado de cosas posibilita el accionar de iniciativas particulares surgidas de la sociedad civil. Desde la disolución de los grandes discursos ético-políticos, los valores morales solidarios de la población van ocupando, cada vez más, ese vacío gubernamental.

El "achique" del Estado posibilita (y tal vez estimula) la participación social. Pero no se trata de una participación fría y distante sino de una participación identificatoria y seductora. El Estado, en su retirada, ha dejado al descubierto amplios bolsones de necesidades sociales. El individualismo contemporáneo aísla a los seres y disuelve las redes tradicionales de solidaridad (estatales, religiosas, familiares); pero genera al mismo tiempo nuevas formas de interacción social. La preocupación altruista es precisamente una respuesta a esa necesidad de participación y de integración comunitaria. Además, el servicio voluntario permite mantenerse activo, sentirse útil y, en algunos casos, llenar vacíos angustiantes desarrollando formas de pertenencia. El incremento de las aspiraciones neoindividualistas no es la tumba del voluntariado, es su estímulo. A fuerza de constituirse como individualidad se siente más fuertemente la necesidad de compartir. La afirmación del sí mismo toma forma ejemplar en los grupos de ayuda mutua. En ellos, los afectados por algún mal se convierten en voluntarios ayudándose mientras ayudan al otro. Los ex alcohólicos ayudan a otros alcohólicos; los ex drogadictos, a quienes están tratando de dejar la adicción; los incapacitados se ayudan entre sí.

La solidaridad contemporánea es una moral sin obligación ni

sanción. En nuestro tiempo, el deseo de beneficencia no encuentra ya su fundamento en una ética del deber y la obligación. Se inscribe principalmente en un proceso de dignificación y respeto en el que los seres humanos disfrutamos la alegría de compartir, de colaborar, de pertenecer. Ante la creciente indiferencia de los Estados por las cuestiones sociales, por un lado, y ante la imposibilidad de salidas puramente individuales (aun en la era del individualismo), por otro, se impone una tercera posición: *la actitud solidaria*. El llamado "tercer sector" crece en nuestra sociedad contemporánea. Las organizaciones no gubernamentales de asistencia y ayuda comunitaria se expanden y traspasan fronteras nacionales. Los límites entre Estado, mercado y sociedad civil se flexibilizan y reacomodan. El sujeto actual, que descrece de los imperativos externos, apuesta a los designios de su autodeterminación. Y desde ella encuentra el disfrute de los actos solidarios, del respeto por el otro y de la responsabilidad social.

El Estado, en su retirada, ha dejado librados a su suerte a amplios sectores de la población. Una de las características de la economía de mercado es el aumento de la productividad y las innovaciones tecnológicas, pero su contracara es el aumento del desempleo y la exclusión social. Ante el estancamiento de medidas gubernamentales para asumir los múltiples problemas desatados por esta situación, existen grupos de personas cuya sensibilidad social las impele a movilizarse en ayuda de los demás. Esto, en última instancia, es también una manera de sentirse bien consigo mismo. Se trata de inventar estrategias de resistencia a la injusticia y de promoción de formas de respeto y asistencia mutua. Se trata de encontrar puntos de acuerdo mínimos en torno de los cuales se constituyan regiones de coincidencia entre lo público y lo privado para el cuidado del medio ambiente, la provisión de servicios sociales, la lucha contra la desigualdad y la defensa de los derechos. En definitiva, se trata de iniciar o proseguir un debate acerca de la cooperación social donde se pueda cumplir el rol -humanitario y estimulante- de ser nada más y nada menos que gente que trabaja con la gente haciendo de la cooperación social una realidad. Se trata, en última instancia, de una micropolítica puntual, acotada, humilde si se quiere, pero que florece por aquí o por allá entre las malezas salvajes de la indiferencia o del mero lucro comercial.

## 5. PEDAGOGÍA DEL CAOS

Sólo el paso del tiempo decidirá si estamos transitando una nueva época histórica o si aún persistimos en la modernidad. Los medievales no eligieron ser medievales. Los teóricos posteriores a ellos son quienes les dieron esa ubicación histórico-cultural. Otro tanto pasará con nosotros, ¿seremos posmodernos? En realidad, no es nuestra elección. No obstante, esta época histórica -de cualquier manera que se la denomine- tiene aristas positivas y también negativas, como cualquier otra. Pero lo que ya no podemos tener es la capacidad de "amar sin presentir", como en plena modernidad. Es difícil apostar a un mañana mejor, aunque es angustiante no poder hacerlo.

Uno de los grandes referentes de la posmodernidad es la expansión de los medios masivos de comunicación. Ellos están constituyendo sujetos sujetados a prácticas fragmentarias, movilizantes, divertidas y saturadoras a la vez. Además, están produciendo soledad, autismo de pantalla, o autismo frente a la pantalla. Estas prácticas, interactuando con otros elementos determinantes de nuestro tiempo, agudizan el individualismo. El individualismo fue un invento moderno. El hiperindividualismo, posmoderno. En Manhattan, el 75 por ciento de los hogares son unipersonales; en París, el 50 por ciento. En la ciudad de Buenos Aires el 35 por ciento de las viviendas está habitado por personas solas. Somos células en una sociedad de masas. La globalización es celular.

Pero la modernidad no sólo creó el individualismo, creó asimismo ideales muy fuertes, tan fuertes que actúan todavía, sobre todo en ciertas instituciones, por ejemplo, la escuela. La escuela argentina se constituyó como tal en el siglo XIX, cuando la Argentina era un Estado pero todavía no era una nación. Se trató entonces de borrar las diferencias. La imposición del delantal blanco para todo escolar es un paradigma de este ideal de igualdad o unidad que, en realidad, aún no se poseía. Es decir que la escuela "atrasaba", como es capaz de atrasar un reloj. Tenía fachada de nacionalidad, pero era una especie de compendio de diferentes etnias y naciones. Hoy sigue atrasando, pero en otro sentido. Existe una escuela moderna a la que asisten individuos posmodernos. Porque el niño que llega a la escuela ya fue culturalizado, entre la diversidad de nuevas

prácticas sociales, por la pantalla, obviamente del televisor. Y, en algunos casos, por las pantallas: computadoras, electrodomésticos "inteligentes", juegos electrónicos y circuitos cerrados, entre otras pantallas posibles. El choque entre valores muy disímiles o su multifacética pluralidad suele crear sensación de incertidumbre, de inestabilidad.

No obstante, como se vio en el capítulo "La posciencia", no necesariamente el caos significa muerte. En muchos casos, del caos puede surgir el orden. Mejor dicho, un nuevo orden. El concepto de "estructuras disipativas" elaborado por Ilya Prigogine puede utilizarse para pensar la situación de caos que por momentos parece vivirse—o se vive realmente—en una escuela premoderna o moderna que atiende a niños y adolescentes posmodernos.<sup>4</sup>

En los procesos educativos se producen situaciones que, si bien son caóticas, contienen entre sus propios elementos las condiciones de posibilidad para un cambio positivo. Obviamente que una propuesta de este tipo implica un cambio de perspectiva respecto de la manera tradicional de pensar la educación. Pero tal vez también en esto convendría escuchar a Prigogine: él asegura que si intentó revertir los conceptos clásicos de la ciencia no fue porque se lo haya propuesto a priori sino porque estudiando el devenir de diferentes procesos llegó a la conclusión de que no siempre los procesos irreversibles conducen a un camino sin salida; que un proceso no se pueda revertir no necesariamente implica que se agota. Pueden surgir nuevas posibilidades. O, dicho de otra manera, nuevas oportunidades.<sup>5</sup> En chino, el término que denota "crisis" denota también "oportunidad".

En otras épocas se sostenía que la pedagogía debía conducir a la perfección del ser humano. En plena época tecnológica y digital, esos valores evidentemente están siendo descartados. Hoy el ideal del "hombre ilustrado" le está dejando su lugar al ideal de la capacidad de aprender. Antes el conocimiento se acumulaba, ahora se descarta. Mejor dicho, se aprenden cosas que en poco tiempo dejan de tener vigencia. Por ejemplo, los programas de computación que "envejecen" tan pronto como se los comienza a

4. Para el concepto de "estructuras disipativas", cfr. "La interdisciplina científica: entre el orden y el caos", en el segundo capítulo de este libro.

5. Cfr. I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.

manejar con cierta soltura. Se trata entonces de estar abiertos a nuevas capacidades e informaciones, más que a la adquisición definitiva de los conocimientos.

El paradigma del mundo como un gran texto que debe ser leído de manera lineal, siguiendo una cadena de causas y efectos, se desvanece en favor de la realidad como un hipertexto con varias entradas. Actualmente, el mundo de los argumentos debe compartir espacios con las imágenes. La pantalla convive con el libro; la escritura con el mundo de las imágenes; y la concisa realidad cotidiana con la sugerente realidad virtual. Es verdad que la actual intoxicación de información trae aparejados varios inconvenientes, pero no deja de aportar sus ventajas. Es un inconveniente, por ejemplo, la "desaparición del tiempo". La mayoría de los contemporáneos activos nos quejamos por la falta de tiempo. La simultaneidad informática y mediática nos obliga a reacciones instantáneas y nos aleja de la reflexión. Además, la desaparición de las distancias y el surgimiento de comunicaciones compulsivas nos incitan a integrarnos a diferentes redes informáticas (e-mail, Internet, fax, sumados a las comunicaciones ya tradicionales como el correo, el telégrafo y el teléfono).

Las formas humanísticas de la meditación y la crítica han entrado en crisis. Pero la crisis no necesariamente desemboca en caminos sin salida. Nos estamos enfrentando con desafíos pedagógicos desconocidos hasta el presente. Indignarse por lo que una época histórica dejó detrás puede ser legítimo. Pero no ayuda a recuperar lo perdido, ni ayuda tampoco a interactuar con las nuevas formaciones culturales. La reflexión pedagógica no puede, o no debe, prescindir de las realidades actuales. Nuestro presente ha generado una episteme polifacética. Los territorios de cada disciplina de estudio ya no están determinados de manera férrea. Los márgenes epistemológicos de las distintas ciencias se flexibilizan y sus corpus se hacen más complejos.

Por otra parte, en ética se asiste a una pluralidad de códigos. Cada vez se presta más atención al respeto por las diferencias y a la posibilidad de aceptar (al menos en teoría) las posturas ajenas por disímiles que sean de las propias.<sup>6</sup>

6. Esto es una tendencia, más que una realidad, pues no se pueden obviar los rebrotes de fundamentalismo y la "locura de las distintas etnias" y de la OTAN sembrando terror por el mundo.

Las actuales prácticas sociales, científicas y morales le exigen a la pedagogía teorías acordes con la época que nos tocó vivir. La consideración del conocimiento y de las subjetividades como construcciones históricas no puede dejar de lado la influencia del azar y de la libertad. Tampoco la posibilidad de las crisis o del caos. Hemos arribado al fin de las certidumbres. La naturaleza y el ser humano distan mucho de ser previsibles. Pero ello no impide estudiarlos ni conocerlos. Exige, más bien, tratar de comprenderlos no ya como objetos de estudio, sino como sujetos de diálogo. Estamos en el umbral de un nuevo capítulo de la historia de la pedagogía. Nuestro desafío, entonces, es pensar, discutir y construir esta disciplina científica en continuo proceso de cambio: una pedagogía de lo previsible, pero también del devenir; en última instancia, una pedagogía del presente que no reniega del pasado pero que apuesta al futuro.

## 6. CIENCIA Y ÉTICA

### 6.1. *El peligroso sueño de dominar la naturaleza\**

La ciencia moderna surgió al abrigo de dos aspiraciones: deseo de conocer y deseo de dominio. Estas dos fuentes deseantes tienen por objeto al hombre y la naturaleza. Si algo se conoce, se torna previsible, es dominable. Así se postula la razón científica devenida razón instrumental. Ahora bien, existen dominios deseables y dominios objetables. Es deseable, por ejemplo, el dominio de las enfermedades, de los torrentes, de las conductas destructivas. Por el contrario, son objetables ciertos dominios del átomo, de los genes, de las conductas sociales.

En las primeras décadas del siglo XX no existía conciencia histórica acerca de la relación entre actividad científica y juegos de poder. Quienes se atrevían a señalar esta relación eran acusados de irracionales. El discurso ganador, en cambio, proclamaba la neutralidad ética de la ciencia y exaltaba la búsqueda del conoci-

miento por el conocimiento mismo. La responsabilidad social se relegaba entonces al campo de las aplicaciones científicas, es decir, a las decisiones de los tecnólogos, de los empresarios, de los políticos. La investigación básica había recibido las aguas bautismales de la neutralidad moral. La ciencia es inocente, se decía, la tecnología puede ser culpable.

Pero el desarrollo tecnológico no es autónomo. Pertenece a la producción del conocimiento científico. La investigación básica necesita tecnología y, evidentemente, subsidios. Esto es, capital. El capital se consigue con prestigio, con relaciones, con antecedentes. En fin, con poder. La ciencia, como cualquier actividad humana, forma parte del dispositivo de poder social. Afirmar esto no significa negar la racionalidad interna de la ciencia, sino indicar que tal racionalidad se inscribe en un proceso histórico.

En las postrimerías del siglo XX, a la luz de numerosos efectos cuestionables o condenables de la ciencia, no podemos seguir negando la relación ciencia-tecnología-política-economía. Por lo tanto, no podemos seguir ocultando la relación de la ciencia con la ética. De los efectos positivos de la ciencia no es necesario hablar, todos los disfrutamos, y los negativos son demasiado conocidos. Se trataría de reflexionar, más bien, sobre la responsabilidad que nos cabe a quienes directa o indirectamente estamos relacionados con la actividad científica.

Esta tarea se nos impone como un debate doble: por una parte, discutir una política científico-tecnológica que nos permitiera participar dignamente en el concurso mundial de las naciones y, por otra, deliberar sobre la responsabilidad que debemos asumir en tanto docentes, investigadores, técnicos, decididores o, simplemente, ciudadanos.

Esta responsabilidad no debería atender únicamente a la defensa de la vida, sino también a su calidad. Además, no debería considerar solamente la naturaleza sino también la cultura, ya que ambas forman parte del nicho ecológico de los seres humanos. He aquí una propuesta que es también un desafío: repensar el quehacer científico a la luz de su dimensión humana.

\* El presente apartado fue publicado como artículo en *Clarín* (21 de septiembre de 1992).

### 6.1. Clonación y después\*

Los avances sobre técnicas de fertilización asistida y clonación reactualizan un viejo y aún no superado debate sobre las implicancias éticas de la ciencia aplicada. Nos resulta sorprendente, por ejemplo, que un señor quiera clonar a su anciana esposa, que una mujer desee tener hijos de su marido muerto o que distintas personas ofrezcan su semen, sus óvulos o sus vientres para procrear y parir bebés por medios no convencionales. Es decir, escandaliza un poco (a veces mucho) que algunos niños lleguen al mundo mediante técnicas de fertilización asistida, en lugar de hacerlo mediante el viejo y secreto rito que mezcla los humores de dos personas de distintos sexos.

Sin embargo, los mitos fundantes de nuestra cultura produjeron técnicas de fertilización asistida mucho tiempo antes que la ciencia contemporánea. La mitología y la religión han dejado sentada la posibilidad de engendrar y dar a luz por medios no tradicionales. Es decir, sin necesidad de la intervención –natural y directa– de un hombre y una mujer, en tanto padres de la criatura.

Entre varios ejemplos de fecundaciones mitológicas asistidas, es por demás conocida la historia de Afrodita, que surgió de la espuma del mar. El implacable Cronos, partero de dioses y hombres, fecundó el agua con los genitales de Urano. Nació así la diosa del amor. También Palas Atenea, numen de la guerra, vino al mundo por métodos atípicos: brotó de la cabeza de Zeus. En este caso, el obstetra fue Hefesto, divinidad del fuego, herrero.

En la Biblia hay asimismo fecundaciones no convencionales. El patriarca Abraham y su esposa Sara, siendo ambos muy ancianos y ella estéril, fueron asistidos por la divinidad y concibieron un hijo. La misma Sara en su juventud –sabiéndose infecunda– introdujo a una joven esclava en el lecho de su marido para que le diera un hijo. Por otra parte, en el Nuevo Testamento hay un suceso paradigmático: una mujer virgen concibe y da a luz gracias a la intervención celestial.

\* El presente apartado fue publicado como artículo en *Clarín* (21 de septiembre de 1992).

Ahora bien, si estas fecundaciones no producían conflictos éticos es porque se enmarcaban en un ideario de valores comunes. En un volumen espiritual de tradiciones dotadas de sentido a partir del consenso. En cambio, las técnicas de fecundación asistida actuales se desarrollan en el impreciso espacio moral de los valores posmodernos. Esto confunde. Pero confunde aún más que los debates acerca de esas técnicas se inicien cuando ya están siendo utilizadas por la gente. Tal vez sea hora de instalar la discusión ética desde el origen mismo de una investigación científica. Hora de discutir entre expertos, posibles usuarios y comunidad en general la pertinencia ética de llevar adelante proyectos que tocan puntos inquietantes de nuestro ser, tales como el milagro de la vida, la incertidumbre de la existencia y el misterio de la muerte.

## V. POSMODERNIDAD Y VIDA COTIDIANA

### 1. LAS NUEVAS TECNOLOGÍAS Y LA FRAGMENTACIÓN DEL SUJETO\*

Intentaré defender la hipótesis que expongo a continuación. Los sujetos nos vamos constituyendo a partir de las prácticas sociales y de los discursos de nuestro tiempo histórico. Estos discursos circulan por la sociedad dando cuenta de esas prácticas y coadyuvando a constituir las. Nuestras prácticas –hoy– están dominadas por tecnologías sofisticadas y, en general, recientes. En cambio, nuestros discursos son herencias de prácticas ya perimidas o, al menos, cuestionadas. El choque entre las nuevas tecnologías y los léxicos heredados han producido una fragmentación en los procesos de constitución de los sujetos y, por lo tanto, de identificación de nosotros mismos. Somos sujetos fragmentados o multifrénicos, lo cual no necesariamente provoca una situación alarmante. O, dicho de otra manera, lo alarmante se puede tornar estimulante, en sentido positivo. En la presente reflexión pretendo señalar algunas perspectivas de nuestra actual conformación como sujetos, es decir, señalar cómo nos autoidentificamos como sujetos a partir de nuestra vida cotidiana.

Me referiré en primer término a los dos léxicos heredados y hoy fragmentados a los que apelamos para dar cuenta de nosotros

\* La presente reflexión fue expuesta en la XXV Feria del Libro de Buenos Aires, en la mesa redonda "Posmodernidad y vida cotidiana", el 19 de abril de 1999.

mismos: *el lenguaje del romanticismo, utilizado comúnmente para dar cuenta de nuestra emotividad; y el lenguaje del modernismo, al que apelamos para determinar nuestra condición de seres racionales.*<sup>1</sup> Ambos son productos de la modernidad. Pues el romanticismo es una contracultura moderna (crítica de la modernidad) de fuerte influencia cultural y cotidiana, expandida a comienzos del siglo XIX y con ramificaciones hasta la actualidad, mientras que el modernismo responde a una corriente artístico-científica, es decir, cultural, que se afianza en el paso del siglo XIX al XX y sigue marcando todavía su impronta en nuestra autoidentificación como seres organizados racionalmente. Y, en segundo término, me referiré a *las principales tecnologías que le han dado su impronta específica a nuestro tiempo.* Entre estas tecnologías se pueden diferenciar dos grupos fundamentales: las de bajo y las de alto nivel. Entre las primeras ubico el ferrocarril, el automóvil, los servicios postales públicos, el libro impreso de nivel masivo, la radiofonía, el cine y el teléfono. Y, entre las segundas, el transporte aéreo, la pantalla de televisión y de video, la computadora y toda su derivación digital. No debería olvidarse, por ejemplo, que la invención de las computadoras acontece durante la Segunda Guerra Mundial, momento crucial en el pasaje de una época a otra, es decir, de una modernidad declinante a una naciente posmodernidad.

Si se quiere pensar en esta nueva experiencia de la cotidianidad, cabe remitirse, por lo menos, a los acontecimientos surgidos hacia mediados del siglo XX, momento histórico en el que los cambios avasallantes, en las prácticas sociales y en la circulación de los discursos, alteraron casi todas las maneras cotidianas de relacionarnos con el mundo y con los demás. Por lo tanto, se ha alterado la manera de constituir nuestra propia identidad como personas. La identidad personal se conforma a partir de la confrontación entre los "modelos" que provee la realidad y nuestras propias valoraciones y conductas. La ciencia moderna ha pretendido que el mundo se compone a partir de entidades fijas y reconocibles. Otro tanto se supone que debe ocurrir con la constitución de las personas. Ahora bien, mientras para los modernos, en tanto racionalistas, los rasgos personales se manifiestan en el exterior

1. Tomo este concepto de K. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992.

de las personas, para los románticos, que apuestan a los sentimientos, la "esencia" personal se refugia en un interior oculto a los ojos. "Lo esencial es invisible a los ojos", dice *El Principito* de Antoine de Saint-Exupéry, como respondiendo a un romanticismo del que ya no es contemporáneo.

Un paradigma moderno de creencia en identidades que se exteriorizan y pueden ser mensurables son los estudios de Cesare Lombroso, uno de los fundadores de fin del siglo XIX. En la contrapartida romántica se puede citar el *Werther*, de Goethe, muriendo de amor, o el *Woyzeck* de Georg Büchner matando por amor. Heine, en el paroxismo del romanticismo (1832), le hace decir a su personaje: "Qué misteriosa es el alma humana; asomarse a ella produce vértigo".

Pero con anterioridad a estas contradicciones bipolares de la modernidad, existían modelos estables. Cuando los paradigmas identificatorios son fuertemente estables parece que las identificaciones personales casi no presentan inconvenientes. Platón, por ejemplo, establece que cada individuo permanece en la condición que la sociedad ya tiene preestablecida para él; de modo tal que la clase de los carpinteros producirá carpinteros, la de los marinos, marinos, y así sucesivamente. No hay moviidades sociales, todo es previsible y "ordenado". Las identificaciones son unívocas y se evitan las indefiniciones, tan temidas por quienes aspiran a ejercer poderes hegemónicos (como sin lugar a dudas pretenden fundamentar las teorías políticas de tipo platónico, por un lado, y de cualquier poder totalizante, por otro). La ventaja de las identificaciones fijas se cifra en lo tranquilizante que resulta que cada quien se avenga a modelos estables. Lo terrible de ese tipo de identificaciones es lo inamovible de la identificación. Su fosilización.

Pero la época actual no peca de identificaciones inamovibles sino más bien de la modificación casi permanente de los posibles parámetros de identificación. El mundo y la relación entre los sujetos han sufrido cambios profundos en lapsos cada vez más breves. Esto puede verse en todo tipo de relaciones, tales como las familiares, laborales, educativas o sociales en general. Y, aunque muchos son los motivos, haré hincapié específicamente en los cambios tecnológicos en tanto y en cuanto afectan de manera radical nuestras formas de ver el mundo y, por ende, de vernos a nosotros mismos. Por otra parte, como no podemos referenciarlos

ni a nosotros mismos ni al mundo sino a través del lenguaje, destacaré asimismo algunos usos reciclados que hacemos de los lenguajes heredados. Me referiré específicamente al lenguaje romántico y al moderno.<sup>2</sup>

Los cambios tecnológicos a lo largo del siglo han producido una alteración radical en nuestra forma de revelarnos a los demás y han cambiado la experiencia cotidiana de nosotros mismos. Considero que las verdades se construyen socialmente. En función de ello, las nociones de “verdadero” e incluso de “bueno” dependen de los dispositivos de poder que logran imponer socialmente sus propias creencias generando corrientes de opinión y –obviamente– de adhesión. Sin embargo, el cimbronazo social producido, entre otras cosas, por las nuevas tecnologías ha fragmentado o pulverizado los núcleos duros de ideas regulativas y rectoras de nuestros valores y conductas (caída de las ideologías).

Según el filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, “los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje”. Si esto es así, estamos asistiendo a una experiencia inédita: atravesamos circunstancias que todavía no podemos incluir realmente en “nuestro mundo” en tanto no disponemos todavía de un léxico propio para referenciarlas. Por ejemplo, hasta hace dos o tres décadas ser “novio” significaba estar relacionado sentimentalmente con otra persona, hasta que llegara el momento crucial del matrimonio y la convivencia. Hoy, la gente convive con alguien a quien llama su “novio/a”, o se le suele llamar con el mismo término a una relación virtual como la mantenida por teléfono, emisoras de radio, correo electrónico o chateo.

El lenguaje de la subjetividad es tanto más importante, porque no sólo sirve para comprendernos a nosotros mismos sino también como sustento simbólico de las relaciones humanas. Pero, como las nuevas tecnologías se desarrollan más rápidamente que los nuevos léxicos, asistimos a una suerte de destiempo. Este desencuentro se produce entre las nuevas formas de cotidianeidad (surgidas de la eclosión de las tecnologías) y el lenguaje desde el que nos comprendemos a nosotros mismos.

2. Como ya se aclaró antes, el romanticismo es también un movimiento moderno, pero crítico de la modernidad, por eso considero que resulta pertinente confrontar las diferencias entre sus discursos.

Durante buena parte del siglo XX la subjetividad se constituyó con los dos lenguajes que llamo “heredados”: *el romántico para la emotividad, el moderno para la racionalidad*. Desde el discurso racional, cada uno es responsable de sus propios actos. Esto conlleva la obligatoriedad de los deberes respecto de uno mismo y de los demás. Por otra parte, desde la *emotividad*, se constituyó un concepto de amor, en una relación de pareja, con la idea de una inmoralidad raigal para censurar a quien pretenda estar vinculado sentimentalmente a más de una persona. Además, la modernidad, en cualquiera de sus dos versiones (romántica o moderna) ha invertido mucho, demasiado quizá, en la singularidad indeclinable de cada individuo. Y hemos terminado creyendo que esto es sustancial y universalmente así.

No obstante, existen culturas en las que, de hecho, se dan otras formas de sensibilidad respecto de la persona y de las relaciones. Hasta la sensibilidad es una construcción social, no siempre coherente con las prácticas que la generan o, tal vez, complementaria de algunas de ellas. Respecto de esto, es digno destacarse que el romanticismo y su ensimismamiento en la interioridad es contemporáneo nada menos que de la gran expansión económico-industrial de principios del siglo XIX. Aunque, como contrapartida, esa expansión responde al desarrollo de la ciencia moderna, cuyo gran sustento teórico proviene de la Ilustración que es totalmente racionalista y, por lo tanto, antirromántica (obviamente que dicho de esta manera es un anacronismo, pues la Ilustración ocurre en el siglo XVIII, y el romanticismo, en el XIX).

### 1.1. *Las nuevas formas de cotidianeidad*

La diversidad social –desatada por las tecnologías actuales– ha permitido nuevas formas de relación y multiplicidad de prácticas. Pero desaparecieron las valoraciones claras para adherir o rechazar las condiciones sociales vigentes. Si se las considera desde un punto de vista ético, parece que estamos vertiendo vino nuevo en odres viejos.

Por ejemplo, solemos manejar distintos “libretos” según nos comuniquemos personalmente, por fax, por teléfono, por correo electrónico, por chateo o por videoconferencia, aun cuando lo

hagamos con la misma persona. Parecería que nuestra relación con las personas cambia según el medio por el que nos comunicamos con ellas. Esto no es sustancialmente nuevo. Lo nuevo es la intensidad de los cambios sucesivos de circunstancias. Es como si la "verdad" sobre nosotros mismos y nuestra relación con el otro fuera una construcción momentánea. Oscilamos entre la intensidad de los sentimientos (que proviene de nuestro lenguaje heredado del romanticismo) y la concepción del sujeto como máquina racional (que responde a nuestro legado moderno). Se trata de poderosas formas lingüísticas a las que apelamos para defender nuestras propias posiciones que, obviamente, también son inestables y cambiantes. Pero a causa de las prácticas cada vez más disímiles propias del mundo que nos tocó vivir hay, por un lado, una fuerte tendencia a la pulverización de las formas tradicionales de relación y, por otro, una resistencia al cambio, como si pretendiéramos volver a la aparente "seguridad" que nos daban las relaciones tradicionales.

Pero las nuevas tecnologías colonizan nuestra subjetividad y hacen que el léxico sobre nosotros mismos se torne obsoleto. Para evaluar someramente la magnitud del cambio cultural –y, por lo tanto, cotidiano– al que asistimos, podemos clasificar las tecnologías surgidas entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, agregando luego las que surgieron (o se expandieron) hacia el fin del milenio. Denominaré a las primeras "principales tecnologías de bajo nivel", y a las segundas "principales tecnologías de alto nivel". Se pueden considerar entre las primeras (a la vista del nivel que han alcanzado las que les siguieron) *el ferrocarril, el automóvil, los servicios postales públicos, el libro impreso universalizado, la radiofonía, el cine y el teléfono*. Y de alto nivel, *los transportes aéreos, la televisión y la informática*. Algunas de las consecuencias que se derivan de las nuevas tecnologías son las siguientes:

- Multiplicidad espacial, temporal y relacional.
- Rescate de lo *retro*, pero con proyección a futuro. Se intensifica el pasado (foto, cine, video, grabadores, moda, almacenamiento de datos).
- Nos convertimos en terminales de computadoras.
- Multiplicación y obsolescencia de las relaciones.
- Cambia la noción de "niñez", ya no se es más "un adulto en pequeño", como en la modernidad, ni "alguien que debe madu-

rar", como a principios del siglo XX, sino un ser que descubre rápidamente la vulnerabilidad de los adultos y deambula por una multiplicidad de figuras identificatorias: personajes de televisión, abuelos, líderes de la música popular, y no ya héroes nacionales, padres o líderes políticos (con excepción de los nostálgicos setentistas que levantan figuras estereotipadas como la del "Che" Guevara).

- Cuando más comprometemos el cuerpo, más lo elidimos: la radio comprometía el oído, la televisión agregaba la mirada, en la PC comprometemos también las manos, pero los contactos son cada vez más virtuales, menos reales.
- De valor de uso, el conocimiento ha pasado a ser valor de cambio.
- Relaciones afectivas "de microondas" (poco tiempo para estar juntos, pero con mucha intensidad).
- Solidaridad mediática, no ya regida por un imperativo categórico sino emotivo.
- De "aldea global", estamos pasando a ser "células globales" (un televisor o una PC en cada habitación de la casa, audífonos en los oídos, un teléfono celular colgando de la muñeca o miles de personas jugando solas frente a máquinas tragamonedas).

Ahora bien, si es real que nos constituimos a partir de estas prácticas, es posible concebir nuestro propio cambio identificadorio a partir de ellas. Es posible, por ejemplo, plantearnos (como algunos griegos y latinos) la posibilidad de hacer una obra de arte con nuestra propia vida. Pero sabiendo que la obra de arte, hoy, no necesariamente es una entidad dada de una vez y para siempre sino varias multiplicidades ético-estéticas renovables, cambiables, perfectibles y –fundamentalmente– efímeras.

## 2. LA DESAPARICIÓN DEL SUJETO

### 2.1. *De la galaxia Gutenberg al sistema digital\**

Sostiene Galileo que Dios ha escrito sus verdades en dos grandes textos: las Sagradas Escrituras y la naturaleza. Ahora bien, las Sagradas Escrituras son difíciles de interpretar, por ello los únicos capacitados para comprenderlas son los doctos hombres de la Iglesia. En cambio, el texto de la naturaleza está al alcance de cualquiera que sepa decodificar sus signos, es decir, que sepa matemáticas. Pues el gran libro de la naturaleza ha sido escrito con caracteres matemáticos.

No obstante, la novedad aportada por Galileo, y asumida por la física moderna, es el carácter lineal (secuencia de causas y efectos) y formal del texto de la naturaleza. Sin embargo, en la actualidad esta concepción está perdiendo fuerza. El libro como modelo parece haber alcanzado el límite de su capacidad interpretativa. Ahora debe convivir con la pantalla, con las lecturas simultáneas y con operaciones formales liberadas del alfabeto y convertidas en imágenes.

El pensamiento mediático requiere imágenes interactivas. Este mundo ya no es analógico sino digital. Se trata de otra manera de "medir" la realidad. Los instrumentos de medición tradicionales se desplazan de manera análoga al movimiento que miden. Por ejemplo, un termómetro registra diez, veinte o treinta grados de temperatura, según ésta va aumentando. La columna de mercurio se mueve de manera análoga a lo calculado. En cambio, en los instrumentos digitales se opera con cantidades discretas (separadas, distintas, sin continuidad). En ellas, los números ocupan siempre el mismo lugar, no se desplazan siguiendo una analogía con la variable que miden o la realidad que simulan.

Las computadoras son cajas negras. La mayoría de los usuarios conocemos lo que entra y lo que sale, si bien no sabemos qué pasa en su interior. Sin embargo, la tecnología hace todo lo posible para

\* El presente texto contiene fragmentos de un artículo aparecido en *Página 12* (16 de mayo de 1998), con el mismo título.

convencernos de que no es necesario comprender su complejidad para poder utilizarlas. Los sistemas computarizados intentan ser amigables con los no iniciados. Lo digital se recubre con íconos que representan carpetas, portafolios, impresoras o tijeritas; la lógica interna de la computadora se disimula con tranquilizadores cartelitos que indican "presione cualquier tecla". De manera tal que, paradójicamente, aunque sólo unos pocos expertos pueden comprender el accionar profundo de las computadoras, casi toda la población puede utilizarlas.

El pensamiento filosófico tradicional creía que la percepción es como un espejo que refleja la realidad. Actualmente sabemos –o creemos– que son los medios los que predeterminan nuestra percepción. Además la apariencia, que desde Parménides y Platón había sido despreciada, hoy se revaloriza. Porque la informática, al convertir lo aparente en simulación de lo real, permite operar con algo que no está inmediatamente presente o que no existe. Esto es muy efectivo, entre otras cosas, para teledirigir operaciones industriales o bélicas, para realizar intervenciones quirúrgicas a distancia, o para imaginar y realizar obras artístico-tecnológicas como, por ejemplo, la película *Titanic*.

Resulta obvio que el mundo de los medios masivos, la informática y la realidad virtual ofrece perplejidades dignas de ser consideradas. Pues, por una parte, se asiste a la proliferación de tecnologías "ciegas" para gran parte de los usuarios, pero eficaces en sus resoluciones; porque estas cajas negras –pese a su opacidad– funcionan satisfactoriamente. Y, por otra, se construyen mundos virtuales, es decir, no reales, con capacidad de incidir en la realidad misma. Sería interesante preguntarse asimismo qué ocurre con el plus de realidad que las computadoras no pueden registrar. O, dicho de otra manera, ¿es posible operar digitalmente con aspectos de lo real, tales como los *sentimientos*, la *angustia* o la *incomunicación existencial*? o, así como la computadora es una caja negra para la mayoría de los seres humanos, los seres humanos –en su integridad–, ¿somos una caja negra para las computadoras?

## 2.2. El gatillo fácil de los civiles\*

El Llanero Solitario, Batman, Superman y El Zorro atravesaron las pantallas. Se han instalado en la sociedad. Han abandonado sus vestimentas características. Liberaron sus caballos, aparcaron sus batimóviles, declinaron la posibilidad de volar. Estos Robin Hood posmodernos siguen manteniendo, en cambio, los valores morales de la ficción: *hacen justicia por mano propia*. Pero ya no para disponer lo que consideran justo para los demás (como el premoderno Robin Hood), ahora responden al arquetipo del Vengador Anónimo y de Mad Max. Profesan los mandatos éticos de estos personajes que se atribuyen el derecho de ser juez y policía, al mismo tiempo, y se ponen al servicio de una causa única, la suya. Dicho de otra manera: se toman venganza. No me referiré, en esta ocasión, al gatillo fácil de algunos representantes de las fuerzas armadas. Por lo demás es un tema que ha merecido más debate social que el aquí tratado.

Hay ideales de historieta (hoy llevados a la pantalla) que para algunas personas se convierten en reguladores de conductas. En este caso se trata de la autoproducción de justicia. Existen personas que intentan valorar su actitud bajo el pretexto de que la Justicia es lenta, o de que el ciudadano común se encuentra desprotegido judicialmente. No advierten, evidentemente, que ese razonamiento implica contradicciones. Al negar la ley instituida se colocan fuera de ella. Luego, cuando sean enjuiciados por sus acciones compulsivas, no podrán pretender legítimamente que la ley los reconozca, pues ellos la negaron primero.

Incluso, en varios casos, ni siquiera se puede decir que la acción "en defensa propia" sea compulsiva, porque quien porta armas o tiene armas en su hogar, en principio, está dispuesto a matar. Aunque, por esas paradojas de un destino en cierto modo autodeterminado, a veces se mata a seres queridos o se es matado por ellos. Obviamente, por error. Si bien es materia de discusión si el error fue matar a un familiar creyendo que era un ladrón o introducir armas de manera indiscriminada en hogares, automóviles o bolsillos.

\* Este texto fue publicado en *Clarín* (20 de octubre de 1993) con el título "¿Justicia o venganza?".

Sin embargo, es preciso admitir que tanto el sistema jurídico como el de seguridad contienen defectos. Requieren cambios. Tales cambios podrían fomentarse por medio de discursos críticos, de prácticas movilizadoras, de búsqueda de soluciones comunitarias (de hecho, en algunas comunidades se están instrumentando). Pero, en lugar de ello, se eligen salidas individuales e ilegales. Sus promotores no alcanzan a imaginar las consecuencias posibles de una generalización social de la autojusticia. No es osado conjeturar que, en poco tiempo, se impondría la lucha de todos contra todos. He aquí otra contradicción. Esas prácticas sociales -dilemáticamente- representan el último acto de la organización social.

Los valores éticos de una cultura surgen desde el entramado de estrategias políticas, religiosas, jurídicas, pedagógicas, económicas, en fin, desde las redes de poder. En ellas se producen diversos dispositivos. Nuestra época cuenta con un dispositivo privilegiado: los medios masivos. En la constitución de los sujetos contemporáneos, los medios inciden en los modos de vida. Desde ellos se instauran valores y se establecen realidades.

Hoy, para que algo sea real debe registrarse. Una llamada telefónica existe si está grabada. No hay turista sin fotos. Ni ceremonia de casamiento sin cámara de video. Ninguna noticia es relevante si no aparece en los medios. Además, todo lo que aparece en ellos se considera relevante. Los justicieros de ficción llegan, precisamente, a través de los medios. Son amados y exaltados por ejercer justicia de manera personal. Como eso ocurre en la pantalla, se los encuentra aceptables y seductores, dignos de ser imitados.

El hiperindividualismo, al negar la pertenencia institucional de la Justicia (por deficitaria que ésta sea) se autoconstituye en un reservorio de arbitrariedades, imposibilita la crítica y profundiza el malestar. Desata, de ese modo, un proceso irreversible hacia el aislamiento, la destrucción y la soledad.

### 2.3. *El sujeto virtual\**

Al decir "sujeto" me estoy refiriendo al término filosófico cultural que se comenzó a elaborar específicamente en la modernidad. Se trata de la instancia social que somos cada uno de nosotros, en tanto estamos constituidos por un aspecto del orden del yo (con preeminencias psicológicas e individuales) y un aspecto del orden del sujeto, que es comunitario, epocal, compartido por quienes somos contemporáneos y pertenecemos a una misma cultura. Por ejemplo, si accediéramos al túnel del tiempo y nos transportáramos al siglo X, en plena Edad Media, pero conserváramos nuestros supuestos culturales actuales, no podríamos comprendernos con los medievales, aunque (aparentemente) habláramos el mismo idioma.

Si bien es cierto que la noción de sujeto en sentido fuerte surge en la modernidad, también es cierto que se pueden encontrar vestigios de este concepto en la Grecia clásica. Aristóteles define al hombre como "animal racional". La idea de racionalidad predetermina, en cierto sentido, la idea de subjetividad. Luego, en la primera modernidad, con Descartes, el yo es "una cosa que piensa", un ser pensante. En este caso, lo fundamental es la idea de alma. Pero más tarde, en la adultez moderna, durante la Ilustración, y especialmente en Kant, se asiste a la consumación de la idea del sujeto moderno: el sujeto trascendental. Un sujeto que es forma pura, un sujeto que ha perdido el cuerpo, un sujeto que es solamente estructuras vacías de contenido.

La Ilustración tiene como sinónimo "Siglo de las Luces" y también iluminación, esclarecimiento, Iluminismo. La luz, sabido es, cuando se proyecta sobre los objetos produce sombras. La larga luz de la razón ha producido profundas sombras sobre la realidad. Largas sombras, por ejemplo, sobre el cuerpo, sobre los deseos, sobre el ejercicio del poder y su relación con lo que se impone como verdad.

\* El presente apartado es la versión escrita de una exposición en el Encuentro Nacional de Pensadores "La cultura en la sociedad democrática", en el panel "Los jóvenes y las nuevas expresiones", realizado en la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 24 de noviembre de 1998.

Pero en el siglo XIX el sujeto recuperó –o adquirió por primera vez– el cuerpo, tanto desde la filosofía como desde las ciencias sociales y la biología. Marx sostiene que son las prácticas sociales y concretas las que determinan la conciencia y, por lo tanto, al sujeto. Para Freud, el sujeto es el producto de una historia, fundamentalmente familiar, pero también social. Para Darwin, el "sujeto" (ahora entre comillas) recibe sus predeterminaciones del medio en el que vive. En estos tres pensadores tenemos ya la pauta de que el sujeto, que Kant había concebido como forma pura, se está llenando de contenido.

Nietzsche se pregunta "¿tengo un cuerpo o soy un cuerpo?", y concibe al sujeto surgiendo desde las luchas del poder y las estrategias discursivas. Wittgenstein lo concibe constituyéndose desde los juegos de lenguaje y las formas de vida. Dicho con palabras de Michel Foucault, se puede concluir que los sujetos se producen desde las prácticas sociales y los discursos que circulan en tanto son considerados sólidos.

Entonces, hasta mediados del siglo XX el sujeto se comprende como una entidad lingüístico-social que además tiene cuerpo, transpiración, sangre, olor, aliento y demás materialidades que acompañan a la psiquis y al espíritu. Sin embargo, con el acaecer de las nuevas técnicas, o técnicas posmodernas, el sujeto se está desmaterializando nuevamente, pero en otro sentido.

El sujeto que surgió desde la crítica a la modernidad (tomando a Nietzsche y a Wittgenstein como paradigmas de esa crítica) es discurso, pero discurso sostenido a partir de prácticas concretas. Es un sujeto que contiene volumen, superficie corporal, textura, colores, aire respirado y exhalado, miradas con aura de presencia, gestos, guiños; en fin, es un sujeto real. En cambio, el sujeto que comienza a constituirse a partir de la década de 1990 con la intensificación de los intercambios informáticos es un *sujeto virtual* o posible, se constituye mediante señales electrónicas.<sup>3</sup>

El sujeto virtual (o digital) en tanto subjetividad sigue conservando un discurso, pero –al menos para quien se comunica con él– no garantiza identidad. La identidad puede ser azarosa y cambian-

3. Obviamente que la condición de posibilidad de estas prácticas "subjetivantes" (desde la tecnología virtual) se remite a la tecnología digital creada a mediados del siglo XX.

te. Chateando puedo ser quien realmente soy o puedo ser otra persona. Puedo cambiar de sexo, de edad, de aspecto físico, de profesión, de gustos sexuales, de nacionalidad, puedo ser uno o varios casi al mismo tiempo. Las mentiras y las verdades se suceden sin solución de continuidad. O no, pero no existen garantías para quien se comunica a través de las señales luminosas de la pantalla.

La única coherencia posible es el discurso, el cual, por otra parte, es pura escritura en un espacio virtual. Es cierto que también se puede escuchar (mediante micrófonos) y se pueden ver fotos o videos. No obstante, siguen siendo señales electrónicas que son interpretadas primero por la máquina y después por nuestro cerebro. En el chateo, somos sujetos mediatizados por técnicas. El cuerpo mediatizado, en cierto modo, ha sido elidido. Se trata de un juego de lenguaje, en el sentido de Wittgenstein, que responde a una forma de vida que consiste en establecer y disolver contactos digitales.

Soy un sujeto sin cuerpo. Soy discurso puro, con todos los dispositivos del discurso: sus reglas, sus códigos, sus tics. Soy un sujeto virtual. El otro es lo mismo. Un sujeto sin certezas. Un sujeto sujetado a las prácticas digitales, dependiente de la energía, sometido al corte de luz. Si nos constituimos como sujetos a partir de los discursos y las prácticas sociales, estos discursos y estas prácticas digitales están constituyendo a los jóvenes del siglo XXI. Estas prácticas permiten también las relaciones sexuales virtuales, o cibersexo. Se produce así una interesante paradoja. En el siglo XVIII, cuando comenzó a gestarse lo que actualmente denominamos "sexualidad", se inventaron máquinas para que los adolescentes no se masturben. El siglo XX, en cambio, va a pasar a la historia, entre otras cosas, por haber inventado máquinas para que la gente se masturbe. Porque después de estar conectado a través de una relación de sexo virtual, lo más probable es que el usuario tenga que "atenderse solo".

## VI. LA POSFILOSOFÍA\*

*Esther Díaz y Silvia Rivera*

*Concebir la lógica como revelación de la estructura del ser verdadero es la máxima ilusión metafísica.*

MASSIMO CACCIARI

### INTRODUCCIÓN

A pesar del carácter abierto de los textos wittgensteinianos y de la separación que a veces se traza entre distintos momentos de su obra, es posible encontrar líneas constantes que atraviesan su pensamiento. Entre ellas se encuentran como dos aspectos de una misma cuestión la crítica del lenguaje y la crítica de la metafísica. Porque para Wittgenstein la metafísica se consolida siempre sobre la base de sinsentidos que tienen su origen en confusiones lingüísticas. Wittgenstein nos dice en el *Tractatus* que estas confusiones se originan en la falta de comprensión de la lógica del lenguaje,<sup>1</sup> en tanto que años más tarde son presentadas en las

\* Esta ponencia ha sido presentada en el X Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba, 1999, organizado por la Asociación Filosófica Argentina. Se trata de un "recorte" de una investigación sobre el pensamiento posfilosófico que estamos realizando, en vistas a una publicación de mayor extensión, que incluye no sólo el desarrollo del pensamiento de otros autores sino también la profundización en la filosofía de los aquí tratados.

1. Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1979, 4003. Con el objetivo de recurrir a criterios que unifiquen las distintas ediciones, las citas del *Tractatus* se realizan teniendo en cuenta el número de la proposición, en tanto que las citas correspondientes a las *Investigaciones filosóficas* toman en cuenta el número de párrafo.

*Investigaciones filosóficas* como el producto del girar en el vacío del lenguaje, a la manera de un mecanismo cuyos engranajes se encuentran dislocados.<sup>2</sup> Y esto ocurre cuando las expresiones son aisladas de su juego de lenguaje específico. En muchos pasajes de los textos citados Wittgenstein alienta la identificación entre metafísica y filosofía, de modo tal que la crítica de la primera alcanza a la tradición filosófica occidental en totalidad. De todos modos el uso que hace Wittgenstein de la palabra 'filosofía' es ambiguo e impreciso; por eso es necesario, para evitar confusiones, especificar primero estos usos para establecer luego cuál de ellos es el que se identifica con la metafísica. A partir de aquí conviene encarar el análisis de los supuestos metafísicos de la concepción del lenguaje sobre la que se articula el discurso filosófico y desplegar la crítica que Wittgenstein les realiza. Teniendo en cuenta que esta crítica, por su radicalidad, efectiviza la deconstrucción del pensamiento filosófico en general.

### 1. LOS LÍMITES DE LA REPRESENTACIÓN

En todos sus escritos Wittgenstein contrapone dos conceptos de filosofía: la filosofía dogmática o metafísica que nos encadena a una concepción limitada del lenguaje y la verdad, y la filosofía positiva concebida como actividad. Y esta actividad se practica sobre el lenguaje. En el *Tractatus* la filosofía en su sentido positivo es caracterizada como la actividad de esclarecimiento de las proposiciones que contribuye a precisar los pensamientos que de otro modo serían opacos y confusos.<sup>3</sup> En las *Investigaciones filosóficas* la filosofía positiva o terapéutica es presentada como un ejercicio de descripción de los diferentes juegos de lenguaje, que tiene como objetivo la revinculación de las palabras con su contexto de uso específico. "Nosotros", dice Wittgenstein, "reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano".<sup>4</sup>

2. Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988, 133.

3. Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus...*, 4112.

4. Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones...*, 116.

En ambos casos el objeto de la actividad de la filosofía positiva o crítica es el discurso espurio de la metafísica tradicional. Y este discurso, más allá de ciertas particularidades específicas, se construye sobre un eje que lo articula y que es posible presentar a través de una sola palabra: 'representación'.

Esta categoría, que se encuentra presente ya en el comienzo de la filosofía entre los griegos hace referencia a la capacidad del lenguaje de dar cuenta del orden del mundo y del pensamiento, y sirve de base a la teoría de la verdad como correspondencia, que nos ubica en un plano de análisis semántico del significado y la verdad. La ilusión metafísica que denuncia Cacciari, en la cita que inicia este artículo puede descomponerse en diversas afirmaciones que convergen en la palabra 'representación'. En primer lugar, se trata de la afirmación de la existencia de un orden a priori en el mundo y, en segundo lugar, de la existencia de una conexión profunda y esencial entre lenguaje y mundo considerados en su aspecto estructural. La modernidad agrega a estas afirmaciones una tercera, la de un sujeto universal de la representación, ubicando en la subjetividad el fundamento del conocimiento. Sin embargo, la relación semántica se mantiene, en tanto la esencia misma del lenguaje se ubica en su poder referencial que le permite trasponer el orden del discurso las relaciones entre los objetos que componen los hechos del mundo.

En el *Tractatus* Wittgenstein muestra los límites del concepto de representación desde el interior mismo de la concepción semántica del lenguaje que critica. Se trata de una crítica interna, que modifica definitivamente la relación que esta concepción establece entre el lenguaje y el mundo. El análisis que realiza Wittgenstein de la proposición concebida como modelo pone de manifiesto el carácter configurador del lenguaje, que a través de su unidad mínima de sentido –la proposición– realiza un recorte de las situaciones complejas de la realidad para hacer de ella un "mundo totalidad de hechos".<sup>5</sup> Dos cuestiones básicas dan cuenta de modo eminente de la distancia que separa a Wittgenstein del realismo del atomismo lógico y éstas son, por una parte, su original teoría de los nombres, tal como se presenta en la proposición 3.3 del *Tractatus*, y por la otra, su reformulación de los términos del

5. Ídem, 1.1.

cotejo que se establece entre proposición y mundo con el objetivo de determinar el valor de verdad de la primera. Tal como lo expresa la proposición 4.05 del *Tractatus*: "La realidad es comparada con la proposición". La proposición es "modelo", en tanto regla utilizada para medir el grado de adecuación que se establece con el mundo.

En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein continúa la deconstrucción del concepto de representación, pero esta vez el camino elegido lo ubica en otro nivel de análisis del lenguaje: el de la pragmática. Este camino se inicia con la constatación de la sobredimensión del juego de lenguaje nominativo propia de la filosofía y las ilusiones metafísicas que esta sobredimensión genera. Los momentos centrales de este recorrido crítico a través de la relación semántica de significado se encuentran en el análisis de las proposiciones matemáticas y de las que expresan sensaciones, por considerarlas paradigmáticas en tanto la relación nominativa entre palabras y objetos se inviste en ellas de un privilegio especial, que se utiliza para garantizar su certeza y fundar sobre ella su verdad. Sin embargo, de la especial descripción que en este libro Wittgenstein realiza de distintas situaciones de habla, se sigue la imposibilidad de fijar la referencia de un nombre si la acción de nombrar no se entrelaza con una serie de acciones que definen un particular juego de lenguaje, siempre en el marco general de una forma de vida dada.

Pero a la hora de establecer alternativas la crítica interna del *Tractatus* resulta insuficiente. Por eso es importante tener en cuenta que las afirmaciones presentes en las *Investigaciones filosóficas* nos ubican en un contexto más amplio que se construye sobre la base de una concepción diferente del lenguaje y de la relación de éste con el mundo. A partir del manejo de nuevas categorías conceptuales —entre las que se destacan las de "juegos de lenguaje" y "formas de vida"— el lenguaje es presentado como una práctica social. Y esto supone una redefinición de los criterios que establecen el significado: "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje".<sup>6</sup> De este modo la relación lenguaje-mundo se complejiza y se enriquece con la diversidad y multiplicidad de situaciones concretas de uso de las palabras.

La radicalización del pragmatismo, como ya lo ha señalado

6. *Investigaciones filosóficas*, 43.

Rorty,<sup>7</sup> problematiza la continuidad de la filosofía tradicional o metafísica al modificar la concepción del lenguaje que posibilita la centralidad del concepto de representación y de los supuestos contenidos en él. La imposibilidad de un acceso a una realidad independiente del lenguaje que se pueda constituir en criterio objetivo para la determinación de la verdad nos sumerge de lleno en una práctica teórica dedicada a la descripción de usos de lenguaje históricos. Es esa "filosofía terapéutica" que nos presenta Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* y que comienza una vez que el ejercicio crítico realizado sobre el lenguaje de la metafísica, propuesto en el *Tractatus*, decreta la clausura de la filosofía. En un cierto sentido es posible afirmar que la filosofía terapéutica anticipa la era posfilosófica. Pero esta anticipación se realiza aún desde el interior del discurso filosófico que, si bien es llevado por Wittgenstein hasta sus límites, no logra quebrar la abstracción y generalidad de la filosofía clásica. A pesar de instarnos a descender al suelo áspero de la práctica lingüística cotidiana, las descripciones de los juegos de lenguaje que Wittgenstein nos presenta en sus últimas obras se revisten de una curiosa ahistoricidad.

Wittgenstein clausura una modalidad de práctica teórica que durante siglos determinó la modalidad del pensamiento occidental, y al mismo tiempo prepara el camino para un nuevo ejercicio teórico que podemos llamar "posfilosófico" y que se consumará, de modo eminente, en los trabajos de Michel Foucault.

## 2. LA REPRESENTACIÓN DE LA REPRESENTACIÓN

Las prácticas sociales y los discursos del comienzo de la modernidad posibilitaron el acaecer de una nueva categoría de análisis que, en tanto hegemónica, llegó a ser el Modo (con mayúscula) de conocer la realidad. Pero durante la modernidad no se tenía conciencia de que se trataba de un "modo" de acceder a la realidad. Se creía que la realidad es tal como se la representa. Mejor dicho, como la "reconstruye" el conocimiento (cuyo paradig-

7. Cfr. Richard Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1995.

ma comienza a ser el conocimiento científico), en el cual la representación no sólo es el sujeto principal de la reflexión, sino también el objeto a través del cual se revela el mundo.

Michel Foucault analiza el a priori histórico y la consolidación de la categoría de *representación* a partir de la hipótesis de que en el pasaje de una época histórica a otra existen discontinuidades en las prácticas sociales, esto es, en la episteme que le sirve de soporte conceptual. Cada nueva episteme se produce a partir de un reacomodamiento del orden que configura el saber de una época y responde a nuevos dispositivos sociales. En *Las palabras y las cosas* se analizan las condiciones de posibilidad (o episteme) de las ciencias sociales en el nivel de los discursos que las hicieron posibles.<sup>8</sup> Por el contrario, en *Vigilar y castigar* se estudia el surgimiento de la prisión como idea regulativa de una época (la moderna) que se representó el orden de la sociedad como un panóptico. También aquí la representación aparece como organizadora del mundo, pero en este caso en el nivel de las prácticas (formas de vida). Se muestra cómo desde la justicia penal se construye la representación del alma como aquello que se intenta "curar", "reformular", "enderezar" a partir del control y el castigo de los cuerpos. Y, al mismo tiempo, se muestra cómo se va construyendo un diagrama panóptico cuya representación se reitera en distintos dispositivos sociales tales como cárceles, hospitales, cuarteles, escuelas o lugares de espectáculos públicos.

El análisis de Foucault realiza una especie de "pinza" teórica. Desde la arqueología de los discursos, muestra cómo en cuanto al conocimiento —en la época moderna— es más importante la representación que lo representado o, dicho de otra manera, la "esencia" de las cosas se capta a través de la representación de las mismas. Y desde la genealogía muestra, asimismo, cómo esos discursos interactúan con prácticas imprimiendo su impronta en acontecimientos sociales y conductas. Esta interacción se realiza a partir de una categoría conceptual entronizada como garantía de verdad: la representación.

Foucault realiza un análisis del cuadro *Las Meninas*, de Velázquez, para señalar —paradigmáticamente— el papel soberano de la representación como nueva manera de ver el mundo. En este

8 Cfr. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo Veintiuno, 1968, p. 51.

cuadro se produce la novedad pictórica (y epocal) según la cual la presencia del objeto a considerar se impone por su ausencia. Aquello que da fundamento al cuadro (el rey) casi desaparece en el juego de representaciones que el cuadro, también él representación, representa.

La realidad del cuadro, su verdadero objeto, el rey Felipe IV (acompañado de su esposa Mariana) sólo está representado en un espejo casi perdido en el fondo del cuadro. El marco del espejo está instalado entre otros marcos que se niegan a mostrar sus respectivas representaciones. Y tal es la negación de mostrar el objeto privilegiado del cuadro, que hay un cuadro dentro del cuadro (es el que está pintando el pintor) que nos da la espalda. Mientras la mayoría de los personajes representados en el cuadro real miran con asombrado respeto al objeto del cuadro que pinta el pintor. Hasta el pintor mira allí (obviamente, hacia el modelo). Pero no lo muestra, sólo lo representa en la lejana translucidez de un espejo. Casi todos los personajes, pintor incluido, miran "hacia fuera" del cuadro. Es decir, hacia nosotros, los espectadores (que no estamos en el cuadro) o hacia el modelo, que sólo está representado (en las miradas respetuosas, en el difuso espejo) dentro del cuadro que, obviamente, es a su vez una representación.

El cuadro *Las Meninas* muestra la entronización de un orden epocal que dispone que la realidad debe ser representada para ser aprehendida. Pero el cuadro dice aún más, porque el verdadero centro de la composición está fuera del cuadro. Ese centro, según Foucault, tiene una función triple. "En él vienen a superponerse con toda exactitud la mirada del modelo en el momento en que se la pinta, la del espectador que contempla la escena y la del pintor en el momento en que compone su cuadro (no el representado, sino el que está delante de nosotros y del cual hablamos). Estas tres funciones «de vista» se confunden en un punto exterior al cuadro: es decir, ideal en relación con lo representado, pero perfectamente posible, en tanto hace posible la representación".<sup>9</sup>

Este cuadro de Velázquez define metafóricamente el espacio epistémico de la modernidad. Intenta representar todos los elementos de la realidad, pero se despliega en el vacío (o la ausencia) del objeto de la representación. Lo que fundamenta la representa-

9. Ídem, p. 73.

ción desaparece. El sujeto ha sido suprimido y, liberándose de relaciones que lo encadenarían a algún tipo de realidad, puede darse (mostrarse) como pura representación.

Este análisis puntual realizado por Foucault del cuadro de Velázquez agrega referencias históricas a la crítica wittgensteiniana del concepto de representación. Y entonces, además de mostrar sus límites, cosa que ya había hecho Wittgenstein, muestra las condiciones históricas de producción de este concepto. Pero además es posible ver en el caso puntual del trabajo arqueológico sobre *Las Meninas* la expresión de una nueva modalidad de análisis teórico, que remite los conceptos a la materialidad de las prácticas de los diferentes dispositivos históricos. De este modo se quiebra definitivamente la generalidad y abstracción del discurso filosófico tradicional. Por esto el trabajo de Michel Foucault sí puede ser calificado, sin reservas, como un ejercicio posfilosófico.

## VII. LA POSMODERNIDAD Y EL DESARRAIGO DE EROS\*

### 1. AMOR PRODUCTIVO Y AMOR DESARRAIGADO

Platón toma mitos originarios de nuestra cultura y los reinterpreta. Los arranca de su condición de relatos y los mediatiza a través de las ideas. Instauro —así— un nuevo género literario, la filosofía. En su manera de hacer filosofía, Platón retoma dos grandes amores de juventud: la poesía y la política, y los despliega a través del concepto. Pues, ¿qué es la filosofía sino un juego conceptual entre poesía y política, entre metáfora y realidad, entre pensamiento y estrategias, en última instancia, entre saber y poder?

El mito, sabido es, es una de las condiciones de posibilidad del logos. En Platón, el logos surge de las entrañas mismas del mito. Uno de sus mitos preferidos es justamente el de Eros que, tal como aparece en el *Banquete*, es hijo de Penía, la pobreza, y de Poros, el recurso. Y, desde esa aparente contradicción entre la carencia de objeto, por un lado, y la abundancia de astucias para seducir, por otro, se posibilita nada menos que la perpetuidad de la especie o la perpetuidad del espíritu transmutado en obras bellas.

Solemos asimilar el amor con el deseo. Pues el amor siempre es del orden del deseo. Y el deseo, tal como lo describe Platón, es el

\* El presente texto fue expuesto de manera oral en las Jornadas de Mitologías y Diálogo Interreligioso, organizadas por la Academia del Sur y la Editorial Biblos, y realizadas en el Centro Cultural Borges, Buenos Aires, 24 de abril de 1999.

anhelo por lo que no tengo, por lo que me falta. El deseo tiende al futuro. Aspira a lo inalcanzable: *al objeto del deseo*. A partir de este concepto griego, Jacques Lacan acuña la proposición "el deseo no tiene objeto", cuyo sentido profundo es que el deseo nunca se clausura, a no ser con la muerte. Cuando estoy vivo, cuando soy capaz de sentir amor, aspiro a un objeto inalcanzable. Un objeto que parece satisfacerme, en un fugaz y entrañable instante, pero que huye nuevamente de mi posesión. A partir de esta misma idea los griegos asimilaban el deseo con el Ave Fénix, ser alado devorado por el fuego, que renace una y otra vez desde sus propias cenizas.

Otro referente del amor es la sexualidad. Pues se puede concebir el sexo sin amor, pero no el amor sin sexo. O, dicho de otra manera, sin sensualidad, sin seducción. Por supuesto que existen amores en los que la relación carnal no se consuma. Pero ese tipo de amor, por una parte, sublima la sexualidad (no es que no la sienta). Los encendidos cánticos del Cantar de los Cantares o de gran parte de los escritos de Santa Teresa de Jesús y de Fray Luis de León dan buena cuenta de ello. Y, por otra parte, es un amor mezquino. Porque elide la humillación del cuerpo. La desnudez suele ser el primer peldaño de la humillación. Los torturadores, en general, la primera agresión que le infligen a su víctima es desnudarla. Ahora bien, en el caso del amor que se consuma carnalmente no se trata obviamente de ese tipo de humillación, sino de la humillación del despojo, de la entrega, del mostrarse sin mediaciones, sin la reconfortante seguridad que nos da estar vestidos. Es el "aquí estoy", "esto soy yo ofreciéndome sin envolturas, sin resguardos, entregado". Hasta Jesús, al introducirse en el cuerpo de sus fieles por medio de la hostia dice "éste es mi cuerpo", cuerpo que -como sabemos- fue despojado de sus ropas en el momento de la inmolación.

También Platón tiene en cuenta el cuerpo. En el *Banquete* se describe el camino ascendente de Eros dirigiéndose desde los cuerpos bellos a las almas bellas, desde las almas bellas a las bellas leyes, desde las bellas leyes a las bellas ideas, para alcanzar, finalmente, la más bella de todas las ideas, es decir, la idea de Verdad. Se accede así a la contemplación de la belleza, es decir, a la teoría. Pues teorizar es ver, observar, contemplar.

La teoría, entonces, como contemplación de la belleza constituye una condición necesaria para el advenimiento de Eros. De modo tal que, en Platón, ¿la culminación de Eros es la contemplación

pasiva? Si se atiende únicamente la literalidad de los textos, parece que la escala ascendente del amor culmina con la mera contemplación, que es -al mismo tiempo- posesión de la verdad. Pero una lectura más atenta nos alerta que no se trata de una pura contemplación pasiva sino más bien de una aspiración que compromete activamente al amante. Pues ya en la primera etapa de la búsqueda amorosa, es decir, en el enamoramiento de un cuerpo, se debe tratar de engendrar en él bellos discursos. Sin embargo, como la belleza que reside en ese cuerpo es compartida por todos los cuerpos bellos, sería hartos mezquino amar un solo cuerpo. Por eso deben amarse todos los cuerpos bellos, hasta comprender que, en realidad, esos cuerpos albergan algo mucho más valioso que su efímera belleza material.

A partir de ese momento, los viajeros del amor buscan el alma y no se satisfacen con un alma, desean todas las almas. Aunque de pronto comprenden que existe algo más bello aún: las formas (ideas) bellas. Ellas son las que permiten que todo lo demás sea bello. Y, cuando el amante se encuentra con ese mar de belleza, que es la verdad, recién entonces está en condiciones de engendrar muchos y bellos discursos. Discursos que surgirán de cuerpos bellos en tanto y en cuanto están in-formados (conformados) por almas bellas. Se accede así a la contemplación de la belleza, es decir, a la teoría, pero además de teoría (visión) hay también gestación, cópula, coito; tales son las metáforas platónicas. Se trata pues de una actitud productiva y no meramente contemplativa.

La teoría, en definitiva, constituye una condición necesaria para el advenimiento de Eros, pero no suficiente. Se necesita también la acción. Platón presenta esa acción como fecundación, como movimiento que conduce a engendrar y a parir. Parir bellos discursos y pensamientos pero, asimismo, bellas normas y bellas leyes, bellos hijos, bellas ciudades, bellos saberes. El objeto de Eros no es, por tanto, la posesión de la belleza a través de la contemplación, sino la generación y el parto de la belleza.<sup>1</sup>

Si Platón hubiera considerado el tema de la ascensión amorosa únicamente en *Fedón*, habría que concluir que la consumación de Eros es la contemplación. Pero la contemplación estática del alma

1. Para esta interpretación de los discursos platónicos, me pliego al análisis que Eugenio Trias realiza en *El artista y la ciudad* (Barcelona, Anagrama, 1983).

aparece relativizada en *Fedro*, mientras en *Banquetey* en *República* la doctrina de un Eros contemplativamente estático coexiste con un Eros dinámico, engendrador, paridor y partero de bellos discursos, bellas leyes, bellas normas. Incluso, bellas ciudades. Porque una ciudad para ser bella debe ser justa y, si es justa, es buena. He aquí la culminación de la dialéctica platónica: belleza-justicia-bien.

Este Eros dinámico no podría alcanzar su plenitud en la perfecta inmovilidad de la teoría pura. Se completa, en cambio, en el "no cesar de moverse" del alma platónica y en metáforas sexuales tales como *contacto*, *nupcias*, *coitos*, *concepción*, *dolores de parto*, *nacimiento*. Existe una producción del alma fuera de sí misma. Hay alteridad. El sujeto que persigue a Eros se trasciende a sí mismo, engendrando y pariendo hijos del espíritu. Se trasciende en una *póiesis* (producción, poesía). El objeto de Eros no es, por tanto, la posesión de la belleza a través de la contemplación sino de la generación y el nacimiento de la belleza.

La pareja humana, en la dimensión del Eros platónico, no es ni siquiera un simulacro de Eros, es simplemente un escalón –el más bajo– en la gradación erótica que conduce a la verdad. Es un amor vuelto sobre sí mismo, ensimismado. En cambio, la verdadera producción amorosa, si bien comienza en el cuerpo o se la comprende a través de metáforas sexuales, no se agota en el cuerpo ni en el sexo. Sin embargo, el cuerpo y el sexo, en algunos textos platónicos, tampoco son excluidos. Pero no son fines en sí mismos, como tampoco es un fin en sí mismo el amor a un solo cuerpo o a una sola alma. Cuerpos y almas individuales son pasos necesarios para la ascensión, la contemplación y, luego, la producción.

## 2. AMOR APOLÍNEO Y AMOR DIONISIACO

La productividad o *póiesis*, en Platón, proviene de haber accedido a la verdad y de retornarla a la *polis* hecha obra. El amor, tal como lo entiende Platón, no tiene nada que ver con dormitorios cerrados, fidelidades controladas o escenas primarias freudianas. No porque, como podría inferirse del *Fedón*, el amor sería "platónico" en el sentido vulgar del término, es decir, no consumado, sino

porque el amor es mucho más que eso o, mejor dicho, es otra cosa. El Eros platónico es enorme, es social, es filosófico, es político, es artístico, es un motor anímico que se plasma en bellas obras urbanas.

Gilles Deleuze toma este sentido del Eros platónico y lo reinterpreta concluyendo que el deseo y su objeto forman una unidad. Nada de carencias (que es el amor de la primera parte del discurso de Diotima); nada de huecos que no se llenan o de falos ausentes (como en Lacan); nada de impulsos reprimidos y sublimados (como en Freud). El amor, en tanto deseo, para Deleuze, no carece de nada, no carece de objeto. El deseo y su objeto forman una unidad. Desear es producir. Dice Deleuze que los revolucionarios, los artistas, los creadores saben que el deseo abraza la vida, con una potencia productiva de forma tan intensa que casi no queda lugar para ninguna necesidad.<sup>2</sup>

Eros es mucho más que deseo, es productividad. Eros no se concibe sin *póiesis*. El alma, en tanto sujeto de erotismo, constituye un principio imperecedero, como la idea. Pero el alma, a diferencia de la idea, alcanza su principio eficiente a través del movimiento continuo. Es por ello que cuando perdemos creatividad, cuando perdemos capacidad de producir nuevas obras, el amor muere. Y esto también ocurre en esa miniatura de Eros que es la pareja humana.

Michel Foucault traslada esta idea a los dispositivos de poder. Cuando se pierde movilidad y creatividad, cuando una especie de esclerosis impide la renovación de las estrategias, se deja de ejercer poder, es decir, se pierde. Por los mismos motivos, se pierde el amor. La pasividad es muerte. En cambio, el Eros productivo es poder. Las estrategias del amor y del poder requieren movimiento, interacción entre los cuerpos, las almas, las ideas y las obras. Eros, en Platón, interactúa con Sofía, es amor y búsqueda de la sabiduría. Pero no sólo apolínea (ideal, racional) sino también dionisiaca (material, fecunda). Si imaginamos al Eros platónico como una moneda o una medalla, una de sus caras es apolínea y la otra, dionisiaca. En la faz apolínea, se iluminan los ojos del alma y se accede a la contemplación de la idea (tríada alma-luz-idea). Por

2. Cfr. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1973 (en el capítulo siguiente, retomo el pensamiento deleuzeano).

otra parte, en la faz dionisiaca, no sólo se interactúa con almas y con ideas, también con cuerpos y con materialidades, engendrando obras y discursos bellos.

Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, presenta lo apolíneo como saber mediatizado y lo dionisiaco, como conocimiento frontal. Apolo mediatiza a través de la representación, de la racionalización; es el "dios que hiere de lejos". Por el contrario, Dionisos nos arroja contra la cruda realidad sin anestesia, sin mediación racional. Apolo, divinidad de las artes plásticas, representativas, armónicas, medidas. Dionisos, de la música, del desenfreno, del caos, del azar, del "impulso al orgasmo" que engendra un conocimiento cruel, terroríficamente directo. *Mutatis mutandis*, lo dionisiaco, para Nietzsche, y el conocimiento de la verdad, para Platón, aseguran perpetuidad.

En Platón, el Eros productivo es una tensión entre deseo como carencia y la idea como absoluto a ser contemplado. Esa tensión impulsa a la acción. En *Banquete*, la *póiesis* es el pasaje del no ser al ser.<sup>3</sup> El pasaje del amor-carencia al amor-*póiesis*. La obra artística o técnica (*téjne*) es la obra en la que el proceso erótico-poético alcanza su culminación. Pues la *téjne* "saca a luz" la energía que está oculta en la naturaleza. Las obras, que se implantan en las ciudades, derivan de ese pasaje del alma por la belleza, posibilitada por el impulso erótico que permite que la belleza se instale en el mundo gracias a su carácter productivo.

En *Fedro*, aparece otro aspecto de Eros con el que se intenta explicar la inspiración o el impulso hacia las obras bellas. Se trata de la manía o locura divina, en la que el sujeto se "entusiasma". Es decir, es poseído por una divinidad y se conduce como un enajenado. Pues Eros es también locura. Pero una locura que es condición de posibilidad para el encuentro con la belleza. Aunque esa enajenación es momentánea, es una vía, un impulso para poder ascender a la Belleza y retornar a la *polis* preñado de bellezas (discursos, obras, leyes, ciencia). Esa manía estimula el proceso educativo. En otros textos platónicos el buscador erótico de la verdad, al menos metafóricamente, debe morir para que su alma alcance la inmortalidad. De todos modos, locura y muerte connotan la condición de enajenación del enamorado.

3. Cfr. Platón, *Banquete*, 205b.

Se puede hablar entonces de una doble trascendencia de Eros. En primer término, la que conduce al alma "entusiasmada" hacia la idea de Belleza, Y, en segundo término, la que reconduce a ese alma desde la idea hacia la ciudad. La primera vía es contemplativa; la segunda, productiva. Se retorna a la inmanencia atravesado por la trascendencia.

### 3. AMOR DESARRAIGADO

El viaje platónico del alma por la Belleza se ha escindido irremisiblemente en la realidad histórica occidental contemporánea. Tal vez nunca existió, a no ser como idea regulativa para algunos espíritus escogidos o tal vez se la podría pensar (cambiando lo que hay que cambiar) como ideal platónico-cristiano en los siglos medios. Pero es indiscutible que en la modernidad se produce una escisión de ese ideal. El desgarramiento de Eros se consume dramáticamente a partir del romanticismo, que es una especie de malestar contra la modernidad, en plena modernidad. El romanticismo coincide, históricamente, con la consolidación de la civilización industrial burguesa. Se produce una suerte de "sube y baja" cultural o de enfrentamiento de polos. Como si hubiera sido necesario tanto lirismo para contrarrestar tanto mercantilismo.

La locura y la muerte, para los románticos, dejan de ser un medio y pasan a ser un fin. En el ideal platónico, la manía y el anonadamiento constituían un camino de renuncia al sí mismo para acceder a una trascendencia que retornaba enriquecida a la comunidad. En cambio, para el romántico, Eros se ensimisma en la subjetividad. El amor aniquila al amante, lo trastorna, lo mata. Hay que morir de amor o matar por amor: en ambas situaciones, hay locura de amor. Hay que manchar las blancas camelias con rojos vómitos de sangre, como la Margarita Gautier de Alejandro Dumas.

Desde otro punto de vista, en el plano objetivo, en sentido hegeliano, de lo económico-social la producción (en sus distintas manifestaciones) pierde todo vínculo con Eros y Belleza, en la madurez de la modernidad. Se degrada en obras sin ideales, en trabajo enajenado y en tecnología sin poesía. Se trata de una técnica arrancada del cosmos significativo comunitario. Una

ciencia sin conciencia, una producción sin belleza, un proceso social sin amor. El divorcio de *episteme* y *téjne*.

Los conceptos modernos de deseo y de producción se han constituido desde la escisión. Por una parte, el amor se refugia en lo imposible y, por otra, la producción se orienta por la tecnocracia. Y si bien este desgarramiento se ha generado a partir de una innegable escisión empírica, ha generado asimismo un ideario regulativo de conductas y valores. Es el imaginario de una experiencia en la que la síntesis platónica de Eros y *póiesis* ha sido destruida y reorientada hacia dos territorios que se dan la espalda. Uno privado, el de Eros desgarrado; otro público, el de la producción mercantilista. Ésta ya no responde a un ideal cívico o ético-social —es decir, objetivo en sentido hegeliano— sino simplemente a excelencias económicas orientadas según la fría racionalidad científico-técnica propia de la modernidad. Paradójicamente, el comienzo de la producción desapasionada es contemporáneo del amor pasión.

En el Eros romántico no hay apertura a la trascendencia porque el deseo no aspira a la Verdad, el Bien o la Belleza, sino a la Muerte o la Locura. A veces, parecería que, en el romanticismo, lo más importante es el otro, ya que se enloquece o se muere por amor a otra persona. Y esto podría interpretarse como un modo de trascendencia. Pero si se adopta esa postura, lo que no se tiene en cuenta es que —en realidad— se enloquece o se muere por uno mismo. Lo que no se puede soportar es la herida narcisista. Ese dolor profundo, ese ataque al yo que significa la indiferencia, el desprecio o el abandono. En el romántico la energía erótica se vuelve sobre el sujeto, destruyéndolo. Hegel categorizó la figura histórica del romanticismo como "Alma bella". Es el alma que sufre por la belleza pero se agota en el anhelo, ensimismándose en la subjetividad. Esta disposición de ánimo —ahora con palabras de Freud— se torna "tanática".

Tánatos, como pulsión de muerte, aparece también en la producción capitalista. Así como la técnica genera más técnica, la producción engendra más producción. La superproducción es absorbida por energías destructivas, tales como la industria bélica o el consumo basado en la obsolescencia. Por consiguiente, se puede afirmar que, a partir del siglo XIX, la subjetividad y la producción se desarrollan en esferas independientes entre sí. O, dicho de otra manera, lo privado y lo público se separan de manera

tajante. Pues la productividad que no se origina en Eros ni se mediatiza a través de valores compartidos, se retrotrae sobre sí misma convirtiéndose en tecnología vendible. Y no se trata de que la productividad carezca totalmente de Eros, sino que se trata simplemente de un Eros vacío de contenido trascendente, fijado al marketing, acartonado, estereotipado, sin dejar por ello de ser gentil. Falsamente gentil. En la posmodernidad, un paradigma de la producción desgarrada del verdadero Eros lo proporciona la multinacional McDonald's, con su búsqueda paranoica del "empleo de la semana", con las sonrisas de plástico impresas en los rostros de su personal adolescente o con su obsesiva y machacona limpieza, como si pretendieran hacernos olvidar que, en realidad, trabajan con grasa, venden grasa y, por lo tanto, sus pequeños clientes comen grasa.

Por otra parte, el desgarramiento posmoderno de Eros, también estereotipa sus figuras en relación con la subjetividad romántica. Pues pierde el lirismo que, en última instancia impregnaba a la Locura y a la Muerte por amor. Eros, en la posmodernidad se ha convertido en pareja humana encerrada en su dualidad doméstica. Ha perdido el pasaje por una teoría que se comprometía con un proceso artístico-productivo, cuyos resultados eran necesariamente sociales, comunitarios, urbanos. El amor ha perdido trascendencia, se refugia en un dormitorio, en un living calefaccionado, en una visita dominguera y familiar. El amor platónico es gigantesco; la pareja, en cambio, es el enanismo del amor.<sup>4</sup>

El mito de Eros, convertido en reflexión filosófica por Platón, partía por supuesto de la relación entre dos seres humanos. Pero no se ensimismaba en esa figura, no aspiraba a la pareja como fin sino como medio para el verdadero amor, que —sabido es— es el amor a la Verdad. El enamoramiento entre dos personas era simplemente una pista para levantar vuelo hacia otras instancias. Instancias no solamente promotoras de teorías sino también de producción estética, de fertilidad social, de bellos discursos, de obras bellas. El Eros platónico es comunitariamente fértil. Objetivamente fértil, en sentido hegeliano. En él, el amor, que en principio es del orden de la subjetividad, se mediatiza convirtién-

4. "¡Ay, esa pobreza de alma entre dos! ¡Ay, esa suciedad del alma entre dos! ¡Ay, ese lamentable bienestar entre dos!". F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972, p. 112.

dose en espíritu objetivo, es decir, en política, en arte, en producción sociocultural. El amor así concebido se agiganta. En cambio, si se lo encierra en los estrechos límites de la pareja humana doméstica, se empequeñece. Desde esta visión abarcadora platónica, la pareja burguesa empequeñece a Eros. Se puede alegar que ya no se aspira a la pareja burguesa. No obstante, considero que ese tipo de relación amorosa (la pareja burguesa) se esconde o sigue vigente, aunque travestida detrás de nuevos términos. Por ejemplo, el "ser pareja" o "ser compañeros" de la década de 1970; o el "ser novios" (aunque se conviva) de los 80; o el retorno al matrimonio tradicional con virginidad mutua incluida de los 90, ampliamente promocionado desde los puritanos Estados Unidos.

En este Eros desarraigado de la idea de Belleza se ha territorializado el deseo, se ha condensado en la subjetividad. Esa densidad acotada a un objeto inmanente fosiliza el deseo, le hace perder flexibilidad. Eros ensimismado termina agotado, no sólo en el amor de pareja posesivo, también en cualquier otro tipo de adicción u obsesión, tal como el trabajo, la comida, la bebida o la droga. Eros necesita trascenderse; el deseo necesita circular. En palabras de Deleuze, necesita encontrar *líneas de fuga*. Líneas de fuga para renovarse, para enriquecerse, para crear, para producir obras que vayan más allá de la subjetividad. Eros debe aspirar a la Belleza para retornar preñado de ideas a la ciudad. Ése es el momento en el que, según Platón, se produce el milagro de los espíritus alados. Porque si nos amamos lo suficiente como para estar mucho tiempo juntos y aspiramos a la Verdad, entonces es probable que nos crezcan otra vez las alas del alma, y que podamos volver a volar.

## VIII. LA POSTSEXUALIDAD

### 1. EL MITO POSMODERNO DE YOCASTA Y EDIPO

#### 1.1. *El Edipo bisexual*

Una de las versiones del mito sostiene que Edipo mató a Layo disputándole el amor de un muchacho. El destino había dispuesto que la relación padre-hijo se instaurara desde la rivalidad. Se sostiene asimismo que Layo fue el inventor del amor homosexual.<sup>1</sup>

Según este relato, Layo debió huir de Tebas por razones políticas. Fue recibido en el palacio de un rey amigo, de cuyo hijo se enamoró. Tan grande fue la pasión de Layo por el muchacho que lo raptó para disfrutarlo plenamente. Pero como Edipo estaba

1. "Layo es hijo de Lábdaco, rey de Tebas y biznieto de Cadmo. Layo es el padre de Edipo. Habiendo muerto Lábdaco cuando Layo era aún muy joven, Lico, hermano de Nictéo, se hizo cargo de la regencia. Después Lico fue muerto por Zeto y Anfión, que vengaban a su madre Antíope, y se apoderaron de Tebas. Layo huyó y buscó refugio junto a Pélope, donde se enamoró del joven Crisipo, hijo de Pélope, inventando así –por lo menos lo creen algunos– el amor contranatura. Raptó al muchacho y fue maldecido por Pélope. Cuéntase también que Edipo y Layo amaron al mismo muchacho (Crisipo) y se lo disputaron. En el curso de esa disputa, Edipo dio muerte a Layo, ésta fue la primera manifestación de la maldición de Pélope, o tal vez de la cólera de Hera ante esta pasión criminal", Pierre Grimal, *Diccionario de mitología*, México, Paidós, 1997, p. 310.

enamorado de ese mismo joven, persiguió a Layo y lo mató. Edipo no sabía que estaba asesinando a su propio padre. Extraña tensión entre padre e hijo: ambos amaron al mismo hombre, ambos amaron a la misma mujer.

Todas las tradiciones coinciden en que Edipo mató a su padre. Pero no todas coinciden en los motivos del asesinato. Tampoco en las vicisitudes de su vejez. La creencia más difundida asegura que Edipo, luego de arrancarse los ojos y de perder el reino, deambuló por el mundo de la mano de un lazarillo, otras dicen que quien lo acompañaba era su hija Antígona. Pero casi todas establecen que el héroe está condenado a una vejez amarga y solitaria.

No obstante, si se considera el destino de Edipo desde la tradición que lo considera bisexual, se pueden derivar otras consecuencias respecto de su vejez. Edipo, el mismo que en su juventud asesinó a su padre a causa de un muchacho, siendo adulto seguiría gustando de los jóvenes. Esto es altamente probable, pues su crimen pasional da cuenta de la fuerza de sus inclinaciones sexuales.

Dejaré de lado, entonces, la versión de Sófocles, reinterpretada por Freud, en la cual el objeto de deseo de Edipo es exclusivamente el sexo opuesto. Aunque no excluyo apelar a la versión de Sófocles, cuando lo considere pertinente para esta reflexión. Tal vez el objeto de deseo originario en Edipo es el mismo sexo, en los dos sentidos que puede adquirir este término: deseo "de individuos de su mismo sexo" y deseo "de sexo por el sexo mismo", sin discriminación de género. Si se acepta la inclinación de Edipo por sujetos de su misma condición sexual, se concluye que quien lo acompañó en su deambular por el mundo fue un muchacho (no su hija). Esto cambia la perspectiva respecto de su destierro. Pues no será ya un ser meramente sufriente, sino también gozante. Un ser que, en su vejez, encontró la paz que se le había negado desde recién nacido y disfrutó, al menos, de la compañía de un jovencito.

Esta posibilidad arroja otra luz sobre la historia de Edipo. Porque así como se ha admitido durante siglos que se enamoró de su madre, sería posible pensar que se enamoró también de su padre. Por otra parte, estas atracciones no suelen ser excluyentes entre sí. La niña o el niño, más que desear claramente a uno de los miembros de la pareja, desea la pareja. Mejor dicho, desea "lo que pasa" en esa relación de la que no quiere ser excluido. Edipo debe haber deseado a su padre, tanto a Pólipo, el sustituto, como a Layo,

el ausente. (De igual manera debe haber deseado a su madre, tanto a Mérope, la sustituta, como a Yocasta, la ausente.) Pero el joven Edipo, al enfrentarse –sin saberlo– con ese padre ausente, ya no siente deseo por ese cuerpo maduro, sino rivalidad. Pues su deseo se ha proyectado sobre el cuerpo de un joven bello, tan bello como habría sido Layo (o el padre sustituto) cuando Edipo era bebé.

Desde el momento en que Edipo asesina a Layo, las distintas versiones del mito vuelven a confluir. Edipo despliega su sagacidad ante los tebanos, ello le permite ejercer el poder desde la cama materna (de la que había sido excluido) hasta las murallas del reino (desde donde debió ser arrojado). Y luego de unos años fértiles, gozosos y estimulantes, la desgracia cayó sobre su reino. La historia es por demás conocida: peste, calamidades, iras celestiales, develación de la verdad criminal, suicidio de Yocasta, pérdida de la visión y del poder de Edipo.

La pérdida del poder, en sí misma, parece un castigo duro de sobrellevar. No obstante, esa interpretación daría por verdadera una generalización acerca de la voluntad de poder. Y es al menos discutible que se manifieste de igual manera en todos los sujetos. No todos los seres humanos aspiran al ejercicio soberano del poder. La historiografía demuestra que muchas veces no es así. Han existido hombres y mujeres que, en uso de su libertad, han rechazado el ejercicio del poder. Podría ser también éste el caso de Edipo. No es difícil imaginar que alguien que encontró tantos escollos, desde recién nacido, a causa del poder, pueda alejarse gustoso de tal ejercicio.

Ahora bien, se puede admitir que Edipo no sufriera por la pérdida del poder. No obstante, sería demasiado cruel imaginar que Edipo no sufrió la pérdida de su madre-esposa. Pero, si se piensa bien, Yocasta debería de estar bastante vieja para la época en que la revelación de la verdad la obligó a suicidarse. Por otra parte, mucha complicidad habría en Yocasta para que no haya soportado seguir viviendo. Ella no podía ser totalmente inocente acerca del posible origen de su joven segundo marido, le encontraría cierto "aire de familia".<sup>2</sup>

2. Le dice Yocasta a Edipo: "Layo era alto, las canas incipientes le blanqueaban ya la cabeza, y no difería mucho de ti en su constitución". Sófocles, *Edipo rey*, 733-745.

Además, ya habría sufrido en su propia persona el rechazo que Edipo, con el transcurso de los años, sentiría por ella, por su cuerpo de mujer envejecida. Una cosa es enamorarse de alguien que podría ser su madre, cuando ella estaba en pleno florecimiento como mujer, y otra muy distinta mantener la pasión ante su decadencia. De modo tal que, después de todo, si bien Edipo estaría triste porque su madre había muerto, no podría dejar de festejar interna y secretamente el hecho de haberse liberado de su vieja esposa.

En definitiva, ahí lo tenemos a Edipo, libre por fin de las ataduras del Estado y de la pesadumbre de un matrimonio que se había vuelto obsoleto. En cuanto a la situación económica, es cierto que es duro pedir limosna. Pero seguramente su condición de "famoso" le facilitaría las cosas. En los polvorientos caminos de la Grecia arcaica debería ser de buen tono exclamar en una reunión social:

¿A que no saben a quién le di hoy una buena limosna?, nada menos que al ex rey Edipo. No se lo veía nada mal, por cierto. Iba por el camino chanceando con su lazarillo y comiendo dulces y cristalinas uvas, mientras exhalaba, extasiado, el dulce frescor de la mañana.

Los imaginarios colectivos se construyen, entre otras cosas, a partir de paradigmas morales promovidos por quienes ejercen densamente el poder, pero también desde las prácticas y los discursos que interactúan en los dispositivos de poder. Uno de los paradigmas de la modernidad fue la familia burguesa. Para ese modelo no resultaba operativo un héroe amante de los muchachos. Es verdad que tampoco resultaba operativo que los héroes mataran a sus padres y se acostaran con sus madres. Pero los hijos que se atrevieran a hacer tal cosa, en el pecado tendrían la penitencia. Son excluidos de la sociedad, pierden la vista, pierden el poder, sufren.

El Edipo heredado del clasicismo y reinterpretado por Freud es un Edipo moderno. En cambio, uno de los Edipos arcaicos (como el de la versión aquí comentada y ampliada), y sus implicancias sociales, es posmoderno. Es un Edipo diferente, que se permitió amar a los muchachos y a las mujeres mayores que él; que siendo joven se jugó por el amor de otro joven y que siendo adulto se

arriesgó a perder el reino. Por otra parte, se trata de una figura de deseo más acorde con ciertas realidades posmodernas, en las cuales puede haber hijos de probeta, de padres o madres donantes, de vientres alquilados o concebidos mediante otras técnicas altamente sofisticadas.

Edipo adolescente había creído ciegamente en los pronósticos divinos, Edipo adulto se ennegue por no creerlos. Porque Tiresias, el adivino, le advirtió que se abstuviera de seguir buscando la verdad porque se le volvería en contra. Sin embargo, Edipo desoyó los consejos y tensó la cuerda que al romperse, tal como le habían prevenido, lo arrojaría a la pobreza y a la pérdida de la visión. Pero la suya es una ceguera esclarecedora. Edipo en realidad deseaba ese destino; sólo un héroe es capaz de asumir lo inevitable, de atreverse a hurgar entre los vestigios de la verdad. Asumir la pérdida es como elegirla, es decir "sí" al destino. Edipo pierde con dignidad, no acepta escamoteos, da la cara. Pierde a su vieja esposa, pierde a su incestuosa familia, pierde la visión y pierde el poder.

Desde esta perspectiva, Edipo no se perfila llorando por culpa, sino más bien correteando desaprensivamente por los caminos. Vive el presente con cierta dignidad. Edipo, en su devenir, ha encontrado una línea de fuga para su deseo. Es un deseo que no se anquilosa en un objeto, ni en un cuerpo, ni en un Estado. Su deseo fluye por el mundo, cambiante, renovado, anhelante. Edipo, liberado de las cargas del pasado y de los tenebrosos augurios del futuro, saturado de sexo, de piedad y de poder, encontró –por fin– un deseo decodificado.<sup>3</sup> El Edipo posmoderno ya no quiere ser edificante.

### 1.2. La venganza de Yocasta

En el mito moderno de Edipo, Yocasta aparece aburguesada. Es una señora "de su casa", no puede gobernar sola y es tan inocente que ni siquiera se le ocurre que ese muchacho con el que se está

3. En "El capitalismo tardío y el deseo", en este mismo capítulo, se desarrolla el tema de la decodificación del deseo.

casando podría ser su hijo.<sup>4</sup> Nadie dice nada respecto del placer que habrá significado para esa señora acostarse con un jovencito. Ni una palabra acerca de su obvia complicidad, cuando comienza a develarse que su joven esposo mató a un hombre que podría haber sido su primer marido. Las buenas esposas "hacen la vista gorda" ante ciertas cosas. Además, la Yocasta moderna es esposa y madre ejemplar, es decir, no goza. Cabe agregar que una de las versiones más arcaicas del mito dice que después de la muerte natural de Yocasta, Edipo se casó con Eurigania y es con ella con quien tuvo a sus hijos.<sup>5</sup> Esto también cayó en el olvido, porque es mucho más moralizante que quien alteró el orden con un incesto, se autodestruya por la culpa.

Sin embargo, si se sigue la versión aquí elegida, es posible pensar otra Yocasta. Una mujer que siendo jovencita se casó con un hombre que amaba a los muchachos. Además, ese hombre era tan cruel que ordenó la ejecución de su bebé recién nacido, el primer hijo de Yocasta. No debe ser muy desacertado pensar que cuando la reina se enteró de la muerte de Layo, debe haber disfrutado bastante. Debe haber sentido que finalmente se hacía justicia. No es difícil imaginar su sonrisa solitaria. Nada puede devolver la vida de un hijo desaparecido, pero se restablece cierto equilibrio cuando caen los culpables.

En el caso de Yocasta, se realizó el milagro. El joven con quien se casa tiene la misma edad que tendría el chiquito que Layo le arrancó de sus brazos. Pero nada es perfecto (ni en la vida ni en el mito). Su nuevo marido tiene el mismo gusto por los muchachos que el anterior. Eso es terrible para la moral moderna, pero sabido es que en el mundo arcaico no se valoraba del mismo modo. Por lo tanto, esta Yocasta sigue adelante, disfruta la justicia que se hizo respecto de su primer hijo, disfruta de su joven marido y disfruta de sus nuevos hijos. En cuanto a su suicidio, puede ser que sintiera culpa, pero, ¿se habrá matado realmente por culpa?, ¿ella, que se sintió vengada con la muerte de Layo?, ¿ella, que no

4. "Sin embargo, pronto va a descubrirse el secreto del nacimiento de Edipo. En un determinado estado de la leyenda, las cicatrices de sus tobillos revelan la identidad a Yocasta. Esta versión ha sido modificada por Sófocles", P. Grimal, ob. cit., p. 148.

5. Ídem. pp. 184 y 542.

puso reparos en casarse con un chico?, ¿ella, que trataba de desalentar la búsqueda del culpable de un crimen que la había beneficiado? Tal vez lo que hizo que su vida perdiera sentido no fue saber lo que seguramente ya había sentido sino la pérdida del poder.

La Yocasta aquí reinterpretada quiere ejercer poder, despliega estrategias acordes a las circunstancias, quiere que se haga justicia respecto de su hijo desaparecido, no tiene prejuicios respecto de la edad, ni de la elección sexual de las personas y, si es necesario, se juega la vida en pos de lo que considera digno. Yocasta, que no se mató cuando Layo mandó a matar a su hijo, se mata cuando pierde el poder real. "Una sola cosa puede dar la clave para enterarse de muchas".<sup>6</sup>

## 2. EL CAPITALISMO TARDÍO Y EL DESEO

Deleuze y Guattari en *El anti-Edipo* no se preguntan por qué se producen ciertos fenómenos en el capitalismo tardío; se preguntan, más bien, cómo acontecen dichos fenómenos. Se preguntan, fundamentalmente, por la producción social del deseo tal como opera en nuestras sociedades. Pues el deseo, para estos autores, no es una constante que se mantiene invariable a través del tiempo. El deseo es una producción social. Por lo tanto, las distintas épocas históricas generan diferentes tipos de deseo, o diferentes maneras de "encauzar" las intensidades deseantes. Estas intensidades se proyectan hacia lo otro, hacia algo que está fuera de nosotros.

Existe una relación muy estrecha entre los pensamientos de Michel Foucault y Gilles Deleuze. *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari es tributario de *Las palabras y las cosas* de Foucault, quien, a su vez, se inspira en *El anti-Edipo* para escribir *Vigilar y castigar*. En sus obras, Deleuze y Guattari siguen un esquema teórico similar al de Foucault: la voluntad de poder nietzscheana.

Si se aspira a introducirse en el mundo de estos pensadores, conviene desembarazarse de las viejas categorías de "pensamiento

6. Sófocles, ob. cit., 116-133.

de izquierda, de derecha o de centro". Nietzsche, Foucault, Deleuze o Guattari (entre otros) no son de izquierda ni de derecha, ni de centro. La única relación que se podría establecer respecto de esas modernas y ya viejas clasificaciones nacidas en la Revolución Francesa es que todos estos autores rechazan los totalitarismos de derecha, pero también los de izquierda. Y nos plantean la desafiante propuesta de pensar desde otro lugar, sin adhesiones ideológicas o partidarias, sin pretender soluciones globales o abarcadoras; barajando, más bien, la posibilidad de canalizar la sensibilidad social a través de vías diferentes de las marcadas por los que se sienten dueños de alguna verdad.

*El anti-Edipo* produce una redefinición del psicoanálisis. Toma distancia del complejo de Edipo denunciándolo como "domesticador" de sujetos. Redefine también la noción de actividad política. Propone una militancia microfísica ("esquizoanálisis") en lugar de las militancias partidarias que, en nombre de ideologías, hegemonizan, o pretenden hegemonizar, el poder. Toma distancia asimismo de los análisis marxistas de la sociedad como organización clasista.

### 2.1. *Edipo y la familiarización del deseo*

En el capítulo IV de *El anti-Edipo* se plantea que en la relación entre padres e hijos parecería que la determinación del sentido de esa relación proviniera de los padres. Sin embargo, para el psicoanálisis, lo determinante es el hijo. Aunque esto lleva en sí la paradoja de que siempre se es hijo con respecto a un padre y a una madre que también son hijos de alguien. El hijo quiere eliminar al padre y ocupar su puesto en la cama matrimonial. A partir de ese axioma inicial, el psicoanálisis ha quedado prisionero de un familiarismo impenitente, según el cual, el deseo se genera en una instancia parental denominada por Freud "complejo de Edipo".

En cambio, para Deleuze y Guattari, Edipo es una idea del paranoico adulto, antes de ser un sentimiento infantil neurótico. Layo se "persigue" frente a su bebé. Teme ser desplazado por él. Se desprende entonces del niño, lo abandona. Luego, cuando las fantasías paternas se concretan, el culpable es el hijo. No se repara en que esas fantasías fueron generadas por la rivalidad del padre.

primero, y por la complacencia posesiva de la madre, luego.

Sería, entonces, en primer término, el padre paranoico quien edipizaría al hijo proyectándole su culpabilidad y no (como pretende el psicoanálisis) el hijo neurótico quien desencadenaría los conflictos. Cuando el hijo llega al mundo, se encuentra con un campo social que define sus estados y sus deseos como sujeto. Ese campo está constituido, entre otras cosas, por las prácticas, los discursos, la economía, en fin, por las formas de vida y las fantasías de los adultos. Además si esto es así, el padre mismo forma parte de una sociedad que lo condiciona. No habría, pues, como pretende el psicoanálisis, una primacía de las relaciones parentales en la conformación de los sujetos. Estas relaciones se inscriben en una sociedad que las determina.

Lo social incide sobre lo familiar y lo individual, y no a la inversa. Por el contrario, el psicoanálisis establece que el principio de la comunicación entre inconscientes se instituye en la primigenia relación con la figura materna y paterna, olvidando que esos padres, a su vez, surgieron de ciertas prácticas sociales desde las que se definen a sí mismos. En conclusión, para los autores de *El anti-Edipo*, la familia nunca es determinante sino determinada.

### 2.2. *Las codificaciones del deseo*

El deseo es entonces una producción social. La producción deseante se organiza mediante un juego de represiones y permisiones. Tal juego carga energía libidinal en la sociedad. La carga de deseo es "molar" en las grandes formaciones sociales y "molecular" en lo microfísico inconsciente. Lo molar es deseo consciente, representación de objetos de deseo, y se origina a partir de los flujos inconscientes del deseo o *cuerpo sin órganos*.<sup>7</sup>

7. *Cuerpo sin órganos* es el inconsciente en su plenitud, esto es, el inconsciente de los individuos, de las sociedades y de la historia. Se trata de un campo expandido de intensidades. Las intensidades del deseo en estado puro, todavía sin codificar. Es el límite de todo organismo porque, cuando ya se es organismo, la pulsión inconsciente está codificada, aunque el cuerpo sin órganos siga delimitando el plano de organización de los individuos. No es erógeno, porque "erógeno" o "sexual" ya son

Se trata de un inconsciente no personalizado que palpita en cualquier forma viva.

La matriz de toda carga de energía libidinal social es el delirio. 'Delirio', aquí, no se entiende como categoría psicológica individual, sino como categoría histórico-social. El delirio se desplaza entre polos, uno que tiende a homogeneizar el deseo de las grandes poblaciones desde los centros de poder, y el otro que trata de huir de esa masificación deseante codificada, siguiendo alguna posible línea de fuga del deseo (molecular). El delirio es el movimiento de los flujos del deseo. Puede ser *paranoico*, *esquizofrénico* o *perverso*. Pero tampoco estas categorías refieren a entidades psicológicas individuales ni tienen connotación de "enfermedad" (por lo menos, no de enfermedad subjetiva), se trata de distintas modalidades del deseo que se manifiestan o producen en lo social.<sup>8</sup>

Que el deseo es codificado por el poder significa que quienes

---

codificaciones. Este concepto es similar a la "voluntad de poder" de Nietzsche y -cambiando lo que hay que cambiar- a la sustancia de Spinoza. Es el afuera (e influye en el adentro) de cualquier organización social. A él (al cuerpo sin órganos, al afuera, a lo que escapa a la representación) apuntan las líneas de fuga del deseo. Se "fuga" de las codificaciones y sobrecodificaciones que coaccionan.

8. *Perversión* es la manera como se orientan socialmente los flujos deseantes decodificados, no refiere a una entidad clínica. Por ejemplo, determinados tabúes respecto del casamiento o de la cacería "pervierten" el deseo hacia ciertas direcciones y prohíben otras. Tal como sucede con el tabú que en algunas sociedades tribales establece que "después del casamiento no se puede volver a hablar con la madre de la esposa". Tampoco *paranoia* se utiliza acá en sentido clínico. Es la captura, por parte del poder, de todas las cargas libidinales de una sociedad orientándolas hacia una soberanía central fascista. "Fascista" en sentido amplio, como sinónimo de totalitarismo. Si bien el fascismo histórico es normalmente de derecha (en el sentido tradicional del término), puede haber también un fascismo de izquierda, o judío, o negro. Es paranoico, entonces, un sistema, cuando procura que el inconsciente deseante se codifique aglutinándolo según los intereses de una soberanía central. *Esquizofrenia*, obviamente, tampoco aquí se trata de una entidad clínica. Se trata, en cambio, de la posibilidad del pensamiento de funcionar al margen del sentido marcado por las codificaciones preestablecidas (para que el deseo se torne "manejable socialmente"). Es la desorganización de la conciencia que destruye la representación establecida "oficialmente" para el deseo.

ejercen un poder buscan "interpretar" el deseo de aquellos sobre los que ejercen hegemonía. Es decir, darle una *representación* para que se haga consciente. De manera tal que, al codificar el deseo, éste se torne manejable. Se torne también previsible y "despotenciado" para los cambios. Es de gran utilidad, para quienes ejercen densamente poder, que las personas se apeguen a ciertas representaciones del deseo. En función de esas representaciones es efectivo el marketing.

El deseo, en sí mismo -esto es, sin representación-, no tiene objeto, es ciego. Simplemente desea. "No sé lo que quiero, pero lo quiero *ya*", dice un tema de Luca Prodan. Pero cuando el deseo es manipulado para ejercer dominio sobre las personas, se lo rotula, se lo etiqueta, se le pone nombre. Los sujetos, entonces, "saben lo que quieren", aunque siguen sin saber que ese deseo les fue impuesto. Por ejemplo, en el capitalismo, se codifica el deseo como mercadería para ser consumida. De este modo, se aporta al sistema capitalista y se facilita la tarea de gobernar. Lo primero, porque se fortalece el dispositivo económico neoliberal, y lo segundo, porque se borran las diferencias, ya que se supone que son fuente de conflictos.

Los romanos antiguos y los españoles de la primera modernidad conocieron las ventajas de anular las diferencias. Los primeros construyeron un imperio obligando a sus súbditos a que hablasen una sola lengua, el latín. Los segundos establecieron su poderío exigiendo que sus colonizados no sólo hablaran una sola lengua, el castellano, sino también que profesaran una sola religión, la católica.

La energía libidinal o deseante tiene entonces dos caras: una molar, macrofísica, totalizante, aglutinada según los intereses del poder hegemónico; la otra molecular, microfísica, singularizante, esparcida por los tortuosos vericuetos del cuerpo social. Las singularidades deseantes (por ejemplo, una persona) ni siquiera son individuos. Hay multiplicidad de ellas en cada individuo. Cada uno de nosotros concentra una multiplicidad de "modos de ser" con relación al deseo. Nos atrae el vello de una persona, el cuello de otra, las nalgas de un bebé, la morbosidad de un objeto, el olor dulce o rancio de una piel. Vamos constituyendo nuestro deseo con fragmentos de estímulos que orientamos hacia lo que creemos es el objeto de nuestro deseo. Tal objeto no es sino la representación de algo que por sí mismo es irrepresentable.

La energía libidinal se transmite, y recicla, a través de órganos acoplados a otros órganos que, para Deleuze, forman máquinas deseantes. El deseo circula constituyendo conexiones, pero también se producen cortes. Una boca hambrienta se acopla a un pezón dador de leche. Pero pasado cierto tiempo, se separan, se corta el flujo deseante. No existe una máquina "madre" y otra "hijo", o existen únicamente como una multiplicidad de máquinas encajándose y desprendiéndose. La energía que moviliza las máquinas es del orden de las intensidades.<sup>9</sup>

El corte de las intensidades deseantes es tan importante como el acople; de lo contrario, se molariza, se torna totalizante, se pega a una representación asfixiante, cuando no mortal. Si la boca hambrienta chupa y corta, produce una pulsión molecular. Pero, si se quedara prendida al seno, se "fosilizaría" en su deseo. Tal es lo que ocurre en la película japonesa *El imperio de los sentidos*, de Nagisa Oshima, cuando la protagonista se queda "acoplada" a un pene sin vida. Lo que era deseo, devino locura.

Tanto en el aspecto molar como en el molecular la intensidad es colectiva. *El fantasma deseante es grupal*. El niño no desea sino lo que otros desean. Un juguete abandonado se torna deseable en el preciso momento en que lo desea otro niño. A la vez, este segundo niño lo desea porque es de otro. El ejemplo, cambiando lo que hay que cambiar, se puede hacer extensivo a los adultos. Porque el objeto más deseado es el que genera más deseo. El deseo puede plegarse a la gran masa social (molarizada) o encontrar una salida. Si lo logra, se torna micro, polivalente, múltiple (molecular). Inventa, crea, revoluciona, transgrede.

Ahora bien, lo molar no se identifica con lo colectivo y lo molecular con lo individual. El microinconsciente (molecular) sólo conoce objetos parciales y flujos. Aunque puede haber realizaciones colectivas que no estén atrapadas por lo molar. Como los primeros recitales de rock de los hippies, las primeras rondas de las Madres de Plaza de Mayo en pleno Proceso militar argentino, las procesiones de antorchas de las adolescentes catamarqueñas en el caso María Soledad Morales. Esos acontecimientos constituyeron líneas de fuga. En ellos, el deseo encontró salidas no preestablecidas. De manera similar, puede haber acciones individuales que están molarizadas o que son reaccionarias.

9. *Intensidad* es la fuerza libidinal productiva.

No toda codificación es cosificante. En la línea de fuga también se codifica, pero creativamente. Un artista haciendo una obra original puede codificarla, por ejemplo, como "escultura" o "pintura", sin dejar por ello de producir intensidades deseantes liberadoras. Se pueden establecer relaciones sexuales de manera original, a pesar de que el sexo es una codificación del deseo. Por otra parte, también se pueden practicar codificaciones preestablecidas que son productivas. Una persona que trabaja como voluntaria en un hospital se "pliega" a un código hecho ("ser voluntario") pero su actividad es expansiva del deseo (es decir, no coaccionante).

Existen asimismo plusvalías de códigos, cuando una parte de una máquina captura para su propio código un fragmento del código de otra máquina. Es el caso de la planta que se vale de un insecto para fecundar. Su código "fecundar" captura el deseo del insecto, lo atrae simulando las características sexuales buscadas por él. Luego, el "engañado" retoma su vuelo sin advertir que se ha convertido en parte del aparato reproductor de la flor.

En *El anti-Edipo* se denomina *socius* a la formación social en su conjunto.<sup>10</sup> La *sociedad*, en cambio, es la codificación de los flujos del deseo. Las sociedades se distinguen unas de otras por los distintos códigos impuestos a su capacidad deseante. Su límite es el deseo no codificado, inconsciente (cuerpo sin órganos). El flujo del deseo, en tanto pura intensidad libidinal productiva, es el límite del territorio del *socius*. Es como el océano que rodea una isla. *La sociedad capitalista es la isla del deseo*. Todo está codificado para ser consumido. Es como una enorme máquina de triturar, de devorar y asimilar deseo.

Lograr escapar de la molarización del deseo es desterritorializarse. Abrir una línea de fuga. Zafar de las codificaciones. Ejercer lo inédito. Liberar un deseo sin forma y sin función. La boca que habló por primera vez se desterritorializó respecto del territorio "comer". Pero los sonidos articulados comenzaron a tomar forma de lenguaje y comenzaron a cumplir funciones. Es entonces

10. El *socius* es "cuerpo pleno" (o lleno). El hombre deja de ser solamente un organismo biológico, no porque haya muerto, sino porque sus órganos se conectan con la formación social. Se trata del cuerpo marcado por el poder, el cuerpo que el poder quiere para imprimir sus marcas y poder dominarlo mejor. Son los cuerpos estudiados por Foucault en *Vigilar y castigar*.

cuando la boca hablante se reterritorializó. En el proceso de la lengua interviene asimismo la máquina abstracta. Es la que efectúa la conexión entre los contenidos semánticos y pragmáticos de una lengua y sus enunciados. En el pensamiento de Foucault, se trata de las reglas de formación del discurso que interactúan con las prácticas sociales micropolíticamente.

### 2.3. *El cuerpo de las sociedades*

Deleuze y Guattari establecen tres tipos de cuerpos sociales o *socius*: *cuerpo de la tierra*, *cuerpo despótico* y *cuerpo del capital-dinero*.

El cuerpo de la tierra es propio de las sociedades llamadas "primitivas". En ellas el deseo se masifica (molariza) por medio de la perversión (obviamente, no como entidad clínica). Se orienta el deseo a partir, o a través, de los tabúes. No existen leyes escritas, a no ser en el cuerpo de los condenados. Las marcas corporales les recuerdan una deuda "con la sociedad". El ejemplo literario de esta figura deleuzeana es "En la colonia penitenciaria", de Kafka. Y el referente filosófico, *La genealogía de la moral* de Nietzsche.

El cuerpo despótico es el que corresponde a las formas de gobierno totalitarias. Aquí la ley está escrita en papeles. La deuda se ha universalizado. Todos son "deudores" del poder. Cualquiera es culpable hasta que no demuestre lo contrario. Aunque para el acusado, que está atrapado en un despotismo, resulte imposible poder demostrar su inocencia.

El cuerpo del capital-dinero o capitalismo tardío corresponde a las sociedades actuales, en las cuales el deseo se privatiza. Se lo retira de lo social. Se lo retrotrae a la vida privada, al dormitorio paterno, a la cama de mamá y papá. Aparece la familia como el papel atrapamoscas de las intensidades deseantes.

Pero el deseo es demasiado potente para mantenerlo encerrado en la pegajosa intimidad de un dormitorio. El deseo estalla, quiere escaparse por las grietas de los muros familiares, salir afuera, corretear, jugar, revolucionar, crear. Es para neutralizar esta potencia del deseo que se trata de encadenar a Edipo, invento del psicoanálisis; o al consumo, invento del capital. El deseo puede

oscilar entre la paranoia y la esquizofrenia (sociales). Además, cada tipo de sociedad produce tipos prioritarios de subjetividades "enfermas". El cuerpo de la tierra genera perversos sociales, individuos que no cumplen el tabú. El cuerpo despótico produce psicosis paranoicas, tal como la del nazi que cree pertenecer a una raza superior. Finalmente, el cuerpo capitalista engendra perversos individuales, psicosis esquizofrénicas, padres despóticos, privación doméstica del deseo y neurosis edípicas. Esto último es el aporte que, sin querer, el psicoanálisis le hace al capitalismo. Pueden estar tranquilos quienes defienden un sistema de vida neoliberal en lo económico, mientras el discurso psicoanalítico circule en lo social.

El capitalismo, como organización social de la producción deseante, se define, por una parte, por la destrucción de los códigos de grupos, propios de las sociedades premodernas (alianzas, tradiciones, creencias). Y, por otra, por la abstracción de la intensidad deseante. Todo deseo es subsumido bajo la categoría abstracta de la mercancía y el dinero. Nada más abstracto que el concepto de moneda. Tampoco nada más universal. El paso del trueque al dinero es el paso de lo empírico a la abstracción. También el consumo es una categoría abstracta. La saturación de mercadería anula su diversidad; se convierte así en una forma pura, vacía de contenido. Hay que consumir, no importa dónde, no importa cómo, no importa qué. La mercadería es tan universal como el dinero mismo. Las actuales leyes de "protección al consumidor" son el equivalente histórico de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa que, por supuesto, también son abstractos.

El deseo se convierte en cantidades abstractas. El capitalismo, como la Roma imperial, como la España colonialista, impone un solo código para gobernar. En el capitalismo tardío se trata del valor dinero, intercambiable, reversible, intemporal. Casi como las leyes de la ciencia moderna. Ciencia de la que el capitalismo tomó su racionalidad.

Pero, a pesar de estas capturas del deseo, siempre queda un plus, producido por los flujos que lograron no ser codificados por las estrategias capitalistas. Este plus de deseo irrumpe en los márgenes. Produce líneas de fuga. Sin embargo, también en estos casos la maquinaria molarizante se pone en marcha. Se "des-

potencia” un pensamiento revolucionario cuando las imágenes de sus líderes son vendidas en las esquinas de París, cuando las obras de los artistas transgresores se instalan en los museos, cuando los dueños del dinero y la política deciden sobre la droga y las maneras de prostituirse. En todos los casos, el capital obtura las líneas de fuga. Las reterritorializa subsumiéndolas bajo su control.

El deseo de las masas se ha sometido a la organización libidinal del capitalismo tardío. En *El anti-Edipo* se propone el esquizoanálisis como alternativa militante de resistencia.<sup>11</sup> El esquizoanálisis debe buscar líneas de fuga o distanciamientos entre lo libidinal molecular y las máquinas sociales molares. Sacar el deseo de la vida privada y devolverle su status nómada, huérfano, impersonal, transexual. Este análisis aspira a invertir la fórmula freudiana y decir: “Allí donde está el yo, ha de devenir ello”.

#### 2.4. Deseo personal, es decir, amor

La orquídea tiene la imagen y el color de la avispa hembra. Atrae a la avispa macho para poder reproducirse. El mismo rito se cumple entre el trébol rojo y la abeja. Estos ejemplos muestran que la realidad es dispersión de máquinas. El aparato reproductor de estas plantas, o parte de sus aparatos reproductores, son máquinas que se acoplan y desacoplan más allá de cualquier individualidad. No hay estructuras, hay flujos. No hay causas, hay sólo efectos que surgen desde entramados de sentidos que, a su vez, producen sentido.

Las máquinas molares son sociales, técnicas y orgánicas. Las moleculares, deseantes. *El sujeto se constituye en las conexiones de lo molar y lo molecular*. La libido es la energía de las máquinas deseantes. No hay sublimación en sentido freudiano, hay produc-

11. El *esquizoanálisis* desentraña teóricamente las instancias con las que la producción social encubre su organización de la producción libidinal. Trata de hacer el mapa de la sociedad capitalista. Pero no como una totalidad, sino en las distintas instituciones en las que esa sociedad se actualiza. El esquizoanálisis (o análisis institucional) es pragmático, intenta liberar las codificaciones impuestas desde el poder dominante, para que afloren intensidades desterritorializantes.

ción. La intensidad deseante circula por todas partes. La sexualidad es una codificación social del deseo. El deseo no tiene sexo, no reconoce sexo. Es la sociedad la que obliga al deseo a ser sexuado.<sup>12</sup> Los soldados nazis solían tener erecciones durante los discursos de Hitler. Las mujeres italianas le suplicaban a Mussolini que las embarazara. Esto muestra, por un lado, lo errático del deseo y, por otro, su codificación en objetos determinados.

En principio, el deseo no tiene por objeto a personas o cosas aunque, en la práctica, se acumula en un objeto o en un sujeto determinado. Se trata de zonas de “saturación del deseo”. Estas zonas están establecidas para el mejor control social. ¿Cómo podrían manejarnos si amáramos a un hombre y, de pronto, a una mujer y, ocasionalmente, a un animal, y así sucesivamente? “Hay sólo dos sexos”, dice el discurso oficial en un intento de ponerle etiquetas identificatorias a una masa amorfa de intensidades a las que Marx denominó “sexo no humano”. Es decir, deseo decodificado que finalmente aflora en los sujetos.<sup>13</sup>

El deseo, en sí mismo, es nómada. Se alimenta con fragmentos libidinales, se potencia, se agiganta. Cuanto más inconsciente, más gigante. Pero la libido no pasa a la conciencia sino en relación con cuerpos o personas determinadas. Se trata de puntos de conexión. Son los puntos en los que (con los que) hacemos habitualmente el amor. Creemos que hacemos el amor con uno. Aunque, en realidad, hacemos el amor con muchos. Mejor dicho, normalmente hacemos el amor con una sola persona. Pero esa relación es posible por toda la potencia que se ha cargado a través de miradas, roces, pensamientos, lecturas, sueños y la infinita variedad de estímulos que recibe cualquier ser vivo. El sueño de la razón engendra monstruos.

Hacemos el amor con las infinitas máquinas que potenciaron

12. “Hay un punto en que el arte y la misma gente que hace el arte ya no tienen sexo definido y también ocurre con la gente que hace el amor y hace la vida desde una perspectiva caleidoscópica y brillante. ¿A quién mierda le interesa a esta altura la clasificación botánica de los seres humanos?”, Viviana Lypsyj, *Erotópolis*, Buenos Aires, De la Flor, 1994, p. 98.

13. Karl Marx, “Critique de la philosophie de l'État de Hegel” (citado por G. Deleuze y F. Guattari, en *El anti-Edipo*, p. 304).

nuestro deseo provenientes de múltiples personas, animales y objetos. Máquina ojo-ojo, máquina gesto-mirada, máquina roce-escalofrío, máquina miembro-miembro, máquina labios-pelo, máquina mano-nalga, aunque normalmente sólo lo concretamos con una persona por vez (o para siempre). No obstante, con esa persona también se establecen circulaciones y cortes. Hay algo estadístico en nuestros amores. Pero tanta estadística, casi siempre, se conecta con un solo *partenaire*. La pareja es una miniatura del deseo.

### 2.5. La trampa de las ideologías

Las ideologías son espacios de representación del deseo que coartan líneas de fuga posibles. Toda ideología impone sus prohibiciones: la Inquisición torturaba y mataba a los acusados de desear lo que la Iglesia prohibía, el nazismo incineraba a los diferentes, el comunismo soviético perseguía a los no obsecuentes, los militares argentinos hacían desaparecer a quienes consideraban subversivos, los fundamentalistas africanos y asiáticos apedrean, mutilan y matan a quienes no se pliegan a la tradición, y el neoliberalismo, la más sutil de las ideologías, extiende sus tentáculos bajo el modo de la seducción. Y si con la seducción no alcanza, tiene la reserva de la OTAN. Todos, en principio, podríamos disfrutar de los beneficios del consumo. Pero como la masa económica está cada vez más en menos manos, quien no alcanza a arañar esa masa se desliza, inevitablemente, hacia su aniquilación.

Los países periféricos estamos desterritorializados de los circuitos fuertes del placer. Otro tanto ocurre con los grupos marginales pertenecientes al Primer Mundo. Pero a unos y a otros nos tiran sus migajas, si bien también ellas son de distinto calibre. Porque, por una parte, los shoppings, las tarjetas de crédito, los aparatos electrónicos, McDonald's y la Internet llegan, en principio, a todo el mundo y, por otra, un *homeless* de la Quinta Avenida está mejor alimentado que un obrero sudamericano.

La propuesta de Deleuze y Guattari apunta a intentar los cambios desde las instituciones, desde los grupos, desde las comunidades. Se trata de analizar y de cambiar continuamente

de estrategias, de molecularizar. Porque quedarse con las mismas estrategias, con las mismas ideologías, con los mismos valores impuestos por los poderes (políticos, teóricos, religiosos, familiares o los que fueren) es comenzar a domesticarse. Si bien en un punto hay que detenerse y codificar. Detenerse y recomenzar. Pues tampoco se trata de deambular constantemente por los márgenes. La descentralización absoluta es destructiva. El que hegemoniza la transgresión es tan totalitario como el que hegemoniza el discurso oficial, pero tiene muchos menos beneficios.

La ficción nietzscheana del eterno retorno da cuenta del circuito del deseo, en tanto es capaz de desterritorializarse de todos los códigos que presionan sobre él, y crea –desde el pensamiento– líneas de fuga para la liberación. La liberación surge del retorno de la diferencia y no de la adecuación con algún modelo que habría que copiar.

### 3. LA SEXUALIDAD Y EL PODER\*

¿Qué hizo Marx cuando, en su análisis del capital, se encontró con el problema de la miseria obrera? No la atribuyó ni a la escasez natural ni al robo concertado, que eran las explicaciones comunes en su época. Pensó, más bien, que matar de hambre a los trabajadores no es la razón de ser del capitalismo pero sí la consecuencia inevitable de su desarrollo. Marx sustituyó la denuncia de robo por el análisis de la producción; apuntó a los procesos productivos de capital, más que a sus evidentes resultados. Cambiando lo que hay que cambiar, Michel Foucault hace algo similar cuando se encuentra con la pretendida represión de la sexualidad. No ignora la miseria sexual de nuestras sociedades; pero tampoco trata de explicarla negativamente por la represión. Considera, en cambio, que existen mecanismos de poder que al producir sexualidad, engendran sistemas represivos. Pero la represión no es una finalidad en sí misma, sino una consecuencia del ejercicio de poder sobre la conducta de los sujetos.

El poder es una relación, una acción ejercida por unos sobre

\* Este apartado apareció, como artículo, en *Página 12* (4 de junio de 1998).

otros. Quienes ejercen poder intentan dirigir las conductas de los demás. Estos últimos, por su parte, pueden resistir. De este interjuego entre poder y resistencia surgen relaciones estratégicas. Una manera muy eficaz de ejercer poder es apuntar al deseo del otro. Reglamentar lo que el otro debe hacer con su cuerpo, con sus apetitos, con sus presuntos placeres. Esto se logra por medio de discursos, normas, planificaciones y prácticas que circulan capilarmente por la sociedad, atravesando ámbitos jurídicos, castrenses, escolares, familiares, religiosos, recreativos, morales, tecnocientíficos y gubernamentales. El objetivo no suele ser reprimir sino obtener diversos resultados; por ejemplo, eficacia económica, obediencia laboral o sometimiento moral.

Una vez que se pone en marcha un dispositivo de poder se producen dos corrientes de efectos: los buscados y los no buscados. Se trata de una especie de astucia del dispositivo, de un plus. Cierta ejercitación de poder busca constituir sujetos dóciles, manejables, intercambiables y, llegado el caso, descartables. No obstante, al operar sobre su deseo, lo provocan y producen sexualidad. La sexualidad sería impensable sin los discursos que se ocupan de ella.

Consideremos algunos de esos discursos. Los catecismos y manuales de confesión católicos preconcliales solían ser más excitantes para los niños y adolescentes que un libro erótico. Pues sin proponérselo estimulaban el deseo y ampliaban el campo de la fantasía más allá de lo considerado "normal", con indagaciones de este tipo: "¿Hizo cosas malas?, ¿con quién?, ¿con hombres, con mujeres, con animales?". "¿Cometió pecados de la carne?, ¿de manera natural o contra natura?". En el caso de que el confesante manifestara que fue víctima de un abuso sexual, se le preguntaba si gozó. Pues ello, obviamente, lo haría participe de la culpa. Pero al mismo tiempo el confesor le brindaba información sobre la posibilidad de gozar al ser víctima de un acoso. Si el penitente declaraba que consintió una relación pecaminosa, se solicitaban detalles: "¿Cómo se llevó a cabo?, ¿con la vista solamente, con las manos, con la boca, con penetración?", "¿cuántas veces lo hizo?", "¿se regodea con el recuerdo del hecho?". Parecería, aproximadamente, una anticipación histórica de las *hot lines*: hablar de temas sexuales sin verse ni tocarse.

Las historias bíblicas abundan en este tipo de incentivos. Se encuentran reyes, como Salomón, que en su senectud "es perverso"

por exóticas mujeres (tuvo alrededor de mil). Poderosos, como David, que viola y embaraza a una vecina casada, sacando del medio al marido por el simple trámite de mandarlo al frente en una batalla. También hay hijas, como las de Lot, que emborrachan a su padre para engendrar hijos con él. O mujeres estériles, como Sara, que introduce en el lecho de su esposo a una joven esclava para que le dé descendencia. Existen asimismo bellas prostitutas como María Magdalena que, aun convertida, no olvida sus seductoras artes y perfuma con esencias los pies del Señor. Sin olvidar las poesías, como Cantar de los Cantares, que será una metáfora del amor divino, pero es bastante explícito respecto del amor humano.

No necesariamente hablando de manera explícita se genera sexualidad sino preferentemente ocultando. En la época victoriana, por ejemplo, se creyó que las torneadas patas de los pianos de cola podían excitar a los caballeros y, en función de ello, se decidió colocarles "polleritas", logrando, probablemente, lo contrario de lo que conscientemente se perseguía. Nada más sugestivo que lo maliciosamente velado. Lo prohibido fascina. Lo ilusorio seduce. La sexualidad es del orden del misterio.

El conjunto de los discursos, prohibiciones y prescripciones acerca del deseo lo incentivan. El deseo se estimula desde los entramados de poder. Y contribuye, a su vez, a consolidar la red de la que surge. El deseo no es poder, ni el poder es deseo. Pero ninguno de los dos existe sin el otro; más bien, interactúan. Es así como se formó la sexualidad, históricamente. Se trata de un invento de la modernidad. Antes había *carne*, en el sentido cristiano del término. Y antes aún, *aphrodisia* o problematización del uso de los placeres, tal como los entendían los paganos.

Es obvio que desde que existen seres humanos existió genitalidad. Pero el concepto de sexualidad implica mucho más que diferencia genital. La sexualidad constituye un conjunto de prácticas, discursos, normas, reglas, sobreentendidos, miradas y actitudes del orden del deseo, relacionadas no sólo con lo genital sino también con todos los orificios, las eminencias y las mucosas propias y ajenas. Las significaciones se hacen extensivas al cuerpo en general y también a animales y objetos. El imaginario de la sexualidad alcanza asimismo a ciertas músicas, figuras, olores, colores, ademanes, temperaturas, texturas y —en nuestro tiempo— también a los medios masivos y digitales.

Ahora bien, si la sexualidad se constituyó a partir de ciertos discursos, la actual inflación de los mismos podría estar destruyéndola. La saturación de los signos eróticos fragmenta el imaginario de la sexualidad y, por lo tanto, altera sus prácticas. La realidad de los cuerpos se borra en beneficio de su representación: se multiplican las publicidades eróticas para vender cualquier tipo de producto, las privacidades se exponen públicamente, se propagan las exhibiciones provocativas sin posibilidad de consumación. Por otra parte, se prefieren las fotos, los videos y las redes informáticas en detrimento de las presencias reales o las comunicaciones directas. Una generación mediatizada comienza a tomar distancia de la inmediatez de lo real. Se podría pensar entonces que la sexualidad, tal como la concibió la modernidad, ya no existe. Estaríamos asistiendo a una especie de *entropía* de la sexualidad.

#### 4. LA ENTROPÍA DE LA SEXUALIDAD

En un sistema cerrado, la energía no se crea ni se destruye, se transforma. Pero tiende a la degradación, al desorden, a la incomunicación. Tal es el principio de entropía, es decir, la segunda ley de la termodinámica. Cambiando lo que hay que cambiar, este principio puede aplicarse a la sexualidad. El deseo, durante la modernidad, se transformó en lo que todavía denominamos "sexualidad". Esta manera de representación del deseo que aspiraba a la consumación, a la penetración, a ser penetrado, a la mezcla de flujos, se está transformando. Denomino entonces "postsexualidad" a las representaciones del deseo que comienzan a manifestarse a partir de la década de 1980. Esta nueva figura del deseo es tributaria del virus del sida y de los medios masivos de comunicación.

#### 4.1. *El Ulises posmoderno\**

Cuando nuestra cultura comenzó a registrar sus deseos y temores por medio de la escritura, reveló sus inquietudes respecto del cuerpo. En los primeros textos griegos médicos y morales, a partir del siglo V a. de C., se manifiesta ya el temor a morir por derramamiento de semen. Tal temor persistió hasta principios del siglo XX. Los romanos también temían ciertas consecuencias nefastas del toqueteo del propio cuerpo o del ajeno. Pero la atracción por los cuerpos era más fuerte que el temor. En sus gimnasios y piscinas se miraban, se mostraban, se rozaban y algo más. Hasta que llegó el cristianismo y todo lo aniquiló (a partir del siglo V de nuestra era, con la injerencia cristiana en los grandes aparatos de poder).

Los cristianos, si bien fueron prohibitivos, en realidad no inventaron mucho. Simplemente actualizaron y fortalecieron viejos temores y prevenciones respecto de los cuerpos. Y, con la represión, produjeron más deseo. El cuerpo tapado, oculto y prohibido que imponen los cristianos incentiva el deseo. Otro tanto podría decirse de los olores. A partir de la caída del Imperio Romano de Occidente se impuso (fundamentalmente en Europa central y luego en América) la costumbre cristiana de no bañarse, de no lavarse, de estar lo menos posible en contacto con el propio cuerpo. Esto producía un "miasma" de olores que, sin lugar a dudas, deberían ser también incentivadores de deseo. Habría que preguntarse -quizá- hasta qué punto la pretendida fogosidad de los "amantes latinos" no tiene que ver con su formación de raigambre católica.

Ahora bien, nuestra época ya no oculta los cuerpos; sin embargo, los sigue temiendo. Mejor dicho, no hubo época tan temerosa del cuerpo del otro como la nuestra. Cuando se temía el derramamiento de semen por masturbación o por relaciones sexuales ilícitas, el peligro estaba en la reiteración de esas prácticas. No parecía peligroso, en cambio, hacerlas de vez en cuando. En el caso de las mujeres, se creía que el abuso del

\* Este apartado contiene fragmentos de "La postsexualidad. El miedo al cuerpo del otro", en E. Díaz (ed.), *La ciencia y el imaginario social*, Buenos Aires, Biblos, 1996.

autoerotismo las podía volver tontas. Y frecuentar varios hombres, deshonestas. Pero no estaba en juego la vida. Por el contrario, en la actualidad –sida mediante– es la vida misma la que se puede arriesgar en una sola relación sexual sin prevención.

El temor a la muerte, a eso que para mí aún no es real, es intenso. No es menos intenso, por cierto, el deseo del cuerpo del otro. Ese cuerpo que para mí no es real sino posible. Pero, sin embargo, es real mi sentimiento. Siento el deseo. Temor y deseo vienen juntos. El deseo es real y el cuerpo del otro, que provoca mi deseo y tal vez mi muerte, también lo es.

A partir de esa amalgama entre el deseo y el temor surge una nueva figura epocal: *el rechazo de lo real*. No se trata, evidentemente, de que los sujetos, en forma individual, nunca hayan rechazado la realidad. Se trata de la socialización de ese rechazo. El rechazo de lo real se globaliza. Se instauran prácticas y discursos que constituyen imaginarios sociales que regulan la distancia del cuerpo del otro.

Si lo real incomoda, hay que liberarse de él. Pero no de manera trágica sino de una manera *light*. Se asume la seducción de lo real, pero se rechazan sus consecuencias. Dicho de otro modo, más que negar lo real, se lo desplaza. Es la actitud de quienes juegan el juego de los romances telefónicos, radiofónicos o digitales. También la de quienes se “estacionan” en las puertas de las discotecas a “hacer rostro” (mirar y ser mirado). Se seduce por el simple placer de seducir, sin posibilidad de consumación. Si una lección ha aprendido el sujeto en los tiempos de sida y medios masivos es que la seducción es del orden de la ilusión y no contiene virus. La realidad, aun la virtual, en cambio, puede contenerlos.

La histeria, de enfermedad personal, ha pasado a ser una enfermedad social. Hasta la prostitución se ha vuelto histérica. Tal es el caso de los prostíbulos para clientes masculinos, en los que se ve a la mujer y no se la toca, como de los shows para público femenino, donde los desnudistas toman poses de estrellas distantes tan pronto como termina la función. Todo converge para dejar bien en claro que se trata solamente de espectáculo. Éste es el mensaje universal de los medios. Además, los medios son tan intensos y seductores que se convierten ellos mismos en mensaje. En el sentido de que impresionan más por la forma en que llegan que por el contenido que hacen llegar. Se trata de una forma temporalmente vertiginosa y espacialmente fraccionada. La pan-

talla recorta una porción del mundo instaurando así la realidad.

Actualmente, nada se considera real si no ha sido registrado por los medios. Si lo real se construye y manifiesta a través de los medios, no es extraño entonces que los sujetos formados de esa manera mediaticen todo. Incluso su deseo. Por otra parte, la mediatización se produce aun cuando lo real no inspire miedo. No hay ceremonia nupcial sin video, no hay turista sin cámara, no hay alumno sin grabador, no hay empresa, por pequeña que sea, que no esté (o aspire a estar) informatizada. Por supuesto, no hay hogar sin televisión.

Importa más el símbolo de la ausencia que la presencia. Coquetear con la ausencia es jugar sin riesgo. La seducción da todo como probable. No hay límites para la ilusión. Únicamente la realidad es limitada. La modernidad amó la representación. La posmodernidad la hipertrofia. Hoy, para ciertas decisiones, es más importante el análisis del ADN (un análisis de una representación del individuo) que la contundente realidad del individuo mismo. El ADN es la parodia poscapitalista del mito de Narciso. Todo mi ser reflejado en una molécula.

Lo real nos desafía desde su lugar de posible desencanto, sufrimiento y muerte. El sujeto contemporáneo, ante el peligro, se vuelve clásico. Imita a los héroes fundantes de nuestra tradición cultural. Como Ulises, se ata al mástil de las relaciones mediatizadas y no consumadas. Pero sigue manteniendo viva la fascinación por el cada vez más distante objeto de deseo. El sujeto, amarrado a su computadora, al teléfono o a la pantalla de video, puede coquetear con el deseo. Pero este sujeto, como el Ulises homérico, no se arriesga a ser malignizado por el contacto directo con quien lo seduce, aunque no se resigna tampoco a dejar de escuchar el maravilloso canto de las sirenas. El Ulises posmoderno se conecta a líneas calientes desde el mástil de su teléfono celular. El deseo, entonces, en época de sida y medios masivos de comunicación, levanta vuelo hasta lo ilusorio y se aleja de lo real a ritmo de videoclip. Es el deseo de quien está solo, pero espera no estarlo.

Es de noche: ahora se eleva más la voz de los surtidores. Y mi alma es también un surtidor.

Es de noche; ahora se despiertan todos los cantos de los enamorados. Y mi alma es también un canto de enamorado.

Algo hay en mí no aplacado ni aplacable, que quiere alzar la voz.  
Hay en mí un anhelo de amor que habla el lenguaje del amor.

Absorbo las llamas que de mí brotan.  
¿Adónde se fueron las lágrimas de mis ojos y las alas de mi corazón?

Soledad. Silencio. Ausencia. Tengo una sed que suspira por otra sed.

Es de noche: ahora, cual una fuente, brota mi anhelo. Mi anhelo de hablar, de escuchar, de percibir.

Es de noche: ahora se eleva más la voz de los surtidores. Y mi alma es también un surtidor

Es de noche: ahora se despiertan todos los cantos de los enamorados. Y mi alma es también un canto de enamorado.

## ÍNDICE DE NOMBRES

### A

AALTO, Albar, 27n.  
ADORNO, Theodor, 43  
ALIGHIERI, Dante, 28  
ALLEN, Woody, 31, 39  
ARISTÓTELES, 108  
ARTEMIDORO, 67

### B

BALZAC, Honoré de, 28  
BARBIERI, "Gato", 42  
BAUDELAIRE, Charles, 28  
BAUDRILLARD, Jean, 50  
BÈCQUER, Gustavo Adolfo, 32n.  
BEGNINI, Roberto, 40  
BERGMAN, Ingmar, 30  
BIRNBAUM, Dara, 43  
BORGES, Jorge Luis, 29, 44  
BOULEZ, Pierre, 43, 44  
BRECHT, Bertold, 30n.  
BRIGGS, J., 56n.  
BRUNO, Giordano, 53  
BÜCHNER, Georg, 99  
BUÑUEL, Luis, 30, 31

### C

CACCIARI, Massimo, 111, 113  
CAGE, John, 30

CALVINO, Italo, 28  
CHOMSKY, Noam, 37  
COPÉRNICO, Nicolás, 53

### D

DALÍ, Salvador, 30, 31, 44  
DARWIN, Charles, 109  
DEBUSSY, Claude, 30  
DELEUZE, Gilles, 37, 62n., 123, 128,  
135, 136, 140, 142, 145n., 146  
DERRIDA, Jacques, 29, 36, 37  
DESCARTES, René, 108  
DÍAZ, Esther, 79n., 151n.

### E

Eco, Umberto, 25  
ENGELS, Friedrich, 66n.  
EVANS, Walter, 41

### F

FEYERABEND, Paul, 24, 54  
FOSTER, H., 12  
FOUCAULT, Michel, 37, 62n., 109,  
115, 116, 117, 118, 123, 135,  
136, 141n., 142, 147  
FOURIER, Jean-Joseph, 57  
FREUD, Sigmund, 61, 64, 65, 66,  
67, 68, 71, 109, 123, 126, 130,  
132

FUKUYAMA, Francis, 76, 77, 78

### G

GADAMER, Hans-Georg, 25n.  
 GALILEI, Galileo, 53, 104  
 GAUDÍ, Antonio, 27  
 GERGEN, K., 98n.  
 GILLIAM, Terry, 31  
 GODARD, Jean-Luc, 31, 43  
 GOETHE, Wolfgang, 99  
 GÓNGORA, Luis de, 29  
 GRIMAL, Pierre, 129, 134n.  
 GUATTARI, Félix, 123n., 135, 136,  
 142, 145n., 146

### H

HABERMAS, JÜRGEN, 12  
 HEGEL, Friedrich, 28, 37, 45, 51,  
 76, 78, 79, 126  
 HEIDEGGER, Martin, 47, 48, 61, 64,  
 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71

### J

JAMESON, Fredric, 48  
 JESÚS, 120  
 JOYCE, James, 15, 28

### K

KAFKA, Franz, 152  
 KANT, Immanuel, 14, 15, 22, 55,  
 78, 81, 108, 109  
 KASPAROV, Gary, 60  
 KEPLER, Johannes, 53  
 KOGAN, Jaime, 30 n.  
 KOJÉVE, Alejandro, 77  
 KUROSAWA, Akira, 30

### L

LACAN, Jacques, 37, 120, 123  
 LAMBORGHINI, Leónidas y Osvaldo,  
 44  
 LANG, Fritz, 30  
 LE CORBUSIER, Eduardo, 15, 26  
 LEÓN, Fray Luis de, 120  
 LEVINE, Sherrie, 41

LÉVY-STRAUSS, Claude, 37  
 LIPOVETSKY, Gilles, 46, 47, 74n., 76,  
 76, 83n.

LOMBROSO, Cesare, 99  
 Lyotard, JEAN-FRANÇOIS, 18n., 22n.,  
 37, 44  
 LYPSYJ, Viviana, 145n.

### M

MAN, Thomas, 15  
 MANET, E., 29, 49  
 MAPPLETHORPE, Robert, 41  
 MAQUIAVELO, Nicolás, 73n.  
 MARX, K., 37, 45, 61, 64, 65, 66, 67,  
 71, 77, 109, 145, 147  
 MINUJÍN, Marta, 47  
 MONROE, Marilyn, 41  
 MORETTI, Nanni, 40

### N

NEWTON, Isaac, 14, 54  
 NIETZSCHE, Friedrich, 37, 54, 61,  
 62, 63, 64, 65, 67, 69, 72, 76,  
 77, 109, 124, 127n., 136, 138,  
 142

### O

OSHIMA, Nagisa, 140

### P

PARMÉNIDES, 105  
 PEAT, D., 56n.  
 PERLONGHER, Néstor, 29  
 PICASSO, Pablo, 43  
 PIOSSEK PRIBISCH, Lucía, 64n.  
 PLATÓN, 21, 76, 99, 105, 119, 120,  
 121, 122, 124, 127, 128  
 POLACO, Jorge, 31  
 POPPER, Karl, 54, 70  
 PRIGOGINE, Ilya, 24n., 54, 57, 58, 90  
 PRODAN, Luca, 139  
 PROUST, Marcel, 15, 28

### R

RAUSCHENBERG, Robert, 41, 49  
 REAGAN, Ronald, 74  
 RESNAIS, Alain, 39  
 RORTY, Richard, 37, 69, 115  
 RUBÉN DARÍO, 15, 27, 28  
 RUIZ DÍAZ DE VIVAR, 11

### S

SAINT-EXUPÉRY, Antoine de, 99  
 SALOMÓN, 148  
 SCHRÖDINGER, Erwin, 24n.  
 SEITZ, B., 50  
 SENNETT, Richard, 20  
 SHEPARD, Sam, 29  
 SHERMAN, Cindy, 41  
 SÓFOCLES, 130, 131n, 135n.  
 SPINOZA, Baruch, 138  
 SPLENGER, R., 45  
 STENGERS, I., 24n., 54n., 58n.

### T

TARANTINO, Quentin, 44  
 TERESA DE JESÚS, Santa, 120  
 TIZIANO, 49  
 TRÍAS, Eugenio, 121

### V

VAN GOGH, Vincent, 47, 48  
 VATTIMO, Gianni, 37  
 VELÁZQUEZ, Diego, 29, 59, 116, 188  
 VICO, Giambattista, 12  
 VIRGILIO, 29n.

### W

WARHOL, Andy, 30, 41, 43, 48, 49  
 WEIL, Kurt, 30n.  
 WELLMER, Albrecht, 43n.  
 WESTON, Edward, 41  
 WITTGENSTEIN, Ludwig, 61, 64, 65,  
 66, 67, 68, 69, 70, 100, 109,  
 110, 111, 112, 113, 114, 115,  
 118

Esther Díaz

## Posmodernidad

Esther Díaz

En este libro confluyen un desarrollo teórico moderno y una textualidad posmoderna. Es moderno porque intenta acercarse a una comprensión de la modernidad y de la posmodernidad siguiendo un orden tradicional.

Se confrontan las dos épocas histórico-culturales y se explica qué se entiende, en general, por modernidad y por posmodernidad. Se plantean –además–

algunos interrogantes críticos.

El análisis se realiza desde diferentes ámbitos de la cultura:

el arte, los mitos, la ciencia, la ética, la filosofía, la vida cotidiana, el amor y la circulación del deseo.

# Posmodernidad

