

## “Una radicalidad particular”: el legado vanguardista en la ética postmoderna

Mark BEVIR

Manuscrito original recibido: 29 de enero de 2009.  
Aceptado: 2 de marzo de 2009.

### RESUMEN

Este artículo explora los antecedentes vanguardistas del radicalismo postmoderno, y para ello ofrece una crítica genealógica de este hilo temático en la ética postmoderna. Para empezar, el colapso del estructuralismo llevó a autores postestructuralistas/postmodernos, como Roland Barthes y Michel Foucault, a apelar a ámbitos como el cuerpo y a estrategias como la transgresión. Estos autores tomaron esos ámbitos y estrategias de las vanguardias, cuya historia trazaremos a través del dadaísmo, el surrealismo y el situacionismo. Estos movimientos de vanguardia, además, inspiraron las apelaciones a ámbitos y estrategias similares de otros postmodernos, como Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard. Pero, aunque hubo quienes permanecieron fieles a estos ámbitos y estrategias vanguardistas, rechazaron sin embargo el concepto de *lo real* con el que las vanguardias habían legitimado su ética. El artículo concluye explorando los problemas que este legado plantea a la postmodernidad, y cómo podrían resolverse.

### PALABRAS CLAVE

Vanguardismo, Baudrillard, Foucault, Lyotard, postmodernismo.

### ABSTRACT

This article explores the avant-garde background to postmodern radicalism, and it thereby offers a genealogical critique of themes in this strand of postmodern ethics. To begin, the collapse of structuralism led poststructuralists/postmodernists such as Roland Barthes and Michel Foucault to appeal to sites such as the body and strategies such as transgression. They derived these sites and strategies from the avant-garde: we might trace their history through Dada, surrealism, and situationism. Moreover, these avant-garde movements inspired the appeals to similar sites and strategies by postmodernists

such as Jean Baudrillard and Jean-François Lyotard. But, while several postmodernists remained wedded to avant-garde sites and strategies, they rejected the concept of the “real” by which the avant-garde had legitimated their ethics. The article concludes by exploring the way this legacy posed difficulties for postmodernism, and how these difficulties might be resolved.

## KEY WORDS

Avant-garde, Baudrillard, Foucault, Lyotard, postmodernism.

## INTRODUCCIÓN

Jean Baudrillard, destacado autor postmoderno, declaró una vez en una entrevista: “el situacionismo me atrajo muchísimo”, e “incluso si el situacionismo hoy ya es historia, queda una radicalidad particular a la que siempre he sido fiel”<sup>1</sup>. Jean-François Lyotard, otro prominente postmoderno, invocaba un radicalismo similar cuando defendía que “la actividad del artista [de vanguardia] y del filósofo crítico *republicanizan* la política: cada paso ingenioso que en la senda de lo desconocido, de lo inaceptable, rompe con las normas constituidas, quiebra el consenso y hace resurgir el significado del *différend*”<sup>2</sup>.

Las vanguardias radicales —dadaísmo, surrealismo y situacionismo— quisieron desbaratar, e incluso, derrocar la sociedad burguesa. Sin embargo, también recalcaron lo difícil que resultaba no caer en sus trampas y la habilidad de esa sociedad para domesticar los gestos radicales, e incluso reformularlos para sus propios fines. Promovieron una gama de espacios y estrategias subversivas con la intención de que resultaran inmunes a tales reformulaciones. Estos ámbitos y estrategias incluían el cuerpo y el deseo, el juego y el exceso, la auto-creación estética y la transgresión estilizada. De forma colectiva constituían *una radicalidad particular* que más tarde siguió atrayendo no sólo a Baudrillard y Lyotard sino también a posestructuralistas como Roland Barthes y Michel Foucault.

Este artículo explora los antecedentes vanguardistas del radicalismo postmoderno. Asimismo ofrece una crítica genealógica, al menos a partir de este hilo

---

<sup>1</sup> Judith WILLIAMSON, “An interview with Jean Baudrillard”: *Block*, n.º 15 (1989), p. 18.

<sup>2</sup> Jean-François LYOTARD y Jacob ROGOZINSKI, “The Thought Police”: *Art and Text*, n.º 26 (1987), p. 30.

temático, en la ética y la política postmodernas. Sugiere que radicales postmodernos como Baudrillard, Foucault y Lyotard permanecieron fieles a esos ámbitos y estrategias de una manera que había dejado de tener sentido tras su rechazo de *lo real*. El artículo analiza los problemas teóricos que se achacan con razón a la teoría postmoderna, pero lo hace de tal forma que nos permitan superarlos.

## ÉTICA POSTESTRUCTURALISTA

El movimiento estructuralista en Francia se desmoronó a finales de la década de los sesenta. Fracasó intelectualmente a partir de la crítica de Jacques Derrida sobre sus pretensiones científicas. Cuando Derrida extendió su crítica del mito de la presencia desde la fenomenología hasta la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure y la antropología de Claude Lévi-Strauss, daba a entender que el estructuralismo era sólo un ejemplo más de un pernicioso logocentrismo, tan dependiente de la certeza y tan seguro de sí mismo que no fue capaz de reconocer la naturaleza indeterminada e inestable del sentido y del lenguaje. Aunque los estructuralistas se mantuvieron alejados de las reivindicaciones deconstructivistas de Derrida, en general admitieron, al menos implícitamente, que las estructuras eran inestables, convencionales y estaban ligadas al lenguaje. Por supuesto algunos estructuralistas ya habían admitido hacía tiempo cuestiones muy similares a las que Derrida les instaba a reconocer, así que deberíamos ser cautelosos antes de establecer una distinción demasiado nítida entre estructuralismo y postestructuralismo.

No obstante, la crítica de Derrida al estructuralismo sí parece haber marcado un punto de inflexión. En primer lugar, el estructuralismo perdió gran parte de su atractivo. La generación más joven de intelectuales franceses tendió a deslizarse hacia una agenda más liberal, centrada en los derechos humanos. En segundo lugar, estructuralistas que hasta hacía poco habían mostrado poca simpatía por ideas como la indecibilidad o la inestabilidad ahora empezaron a hacerlo. Louis Althusser abrió su filosofía a estos temas, aunque siguió defendiendo el estructuralismo como método. Y en tercer lugar, estructuralistas que ya se habían interesado por estos temas empezaron a hacerlo de manera más directa y constante. Es este tercer grupo, que incluye a Barthes y Foucault, el que suele identificarse junto a Derrida con el postestructuralismo. Estos autores rechazaron tajantemente los sentidos estables, las estructuras ocultas o las diversas *epistemes* a las que antes parecían recurrir. Pusieron mayor énfasis —quizá, incluso un énfasis nuevo— en la indeterminación y la superficialidad del sentido. Con ello, además, suscitaron cuestiones éticas a las que responderían apoyándose en la tra-

dición de las vanguardias y que encuentra paralelismos en la obra de otros postmodernos como Baudrillard y Lyotard.

Barthes y Foucault se hicieron eco de Derrida relacionando la naturaleza indeterminada y superficial del sentido con términos como juego, fragmento y exceso. Barthes empezó defendiendo que el significado surge del juego abierto de significantes y códigos en la superficie de los textos. Sostenía que cada texto es el producto de los fragmentos o rastros de otros textos que saltan a sus páginas creando una pluralidad de sentidos o un exceso. Barthes quería que los lectores se aproximaran a los textos con un espíritu igualmente juguetón. Desde su punto de vista, puesto que los significados no derivan de las intenciones del autor, de los sistemas de reglas ni de nada por el estilo, los lectores no necesitan preocuparse de reducir el texto a otra cosa. En cambio pueden disfrutar trazando una textualidad fluida de significantes abiertos, perderse en las alusiones que un texto hace a otro, darse el placer de analizar un texto en relación con otros textos y así crear más textos; pueden seguir vinculando y enfrentando textos a partir del que están leyendo. Barthes proporciona un ejemplo de este tipo de lectura en su largo estudio del relato de Honoré de Balzac, *Sarrasine*<sup>3</sup>. Así, dividió el relato en *lexias* o segmentos que ilustraban cómo varios códigos actuaban a través del texto para producir un exceso de sentido; esto es, *lexias* y códigos, lejos de constituir una estructura, se escindían entre sí y en su interior mismo, de modo que el texto se fragmentaba permitiendo lecturas plurales e incluso contradictorias.

El colapso del estructuralismo se agudizó con los acontecimientos de mayo de 1968. Los estudiantes radicales denunciaron la determinación pesimista del pensamiento estructuralista, tal y como expresaron con su despreciativo lema "las estructuras no toman las calles". El estructuralismo sufría una crisis tanto política como filosófica. Había perdido su estatus como teoría científica capaz de desenmascarar críticamente las distorsiones de la sociedad capitalista. Y además carecía de la capacidad de inspirar y movilizar a la gente en ninguna praxis revolucionaria. Algunos críticos denunciaron que el énfasis postestructuralista en el juego, la fragmentación y el exceso no era una respuesta a este impasse político, sino más bien una retirada de la política. Lamentaban, por ejemplo, que Barthes, el estructuralista científico, se hubiera convertido en un hombre de letras burgués. El agudo crítico que atacó a la sociedad burguesa y sus instituciones literarias se revelaba como una voz más literaria y menos política, que animaba a disfrutar de los textos clásicos por su forma y su lenguaje. Estas críticas afectaban a una cuestión más abstracta. El estructuralismo había prometido a algunos

---

<sup>3</sup> Roland BARTHES, *S/Z*, trad. de R. Miller, Jonathan Cape, London, 1975.

una teoría crítica basada en un método científico, capaz de dismantelar las apariencias superficiales e ideológicas y revelar, así, una realidad oculta de explotación y poder. Si los postestructuralistas rechazaban la idea misma de estructura oculta, surgían algunas preguntas: ¿cuál era el propósito de su crítica? y ¿cómo debían justificarla?

El propio Barthes justificó su lectura del relato de Balzac en términos de placer, y pretendió ubicar el placer en el cuerpo. Relacionó la arbitrariedad del significante en el juego de la textualidad con una ética del placer. La semiología es, según argumentó entonces, un entretenimiento en el que leemos textos a partir de otros textos para crear más textos, pues el fin de la crítica no es la interpretación objetiva sino el disfrute del texto en tanto que objeto descentrado. Barthes leía a saltos, entrando y saliendo bruscamente, y tomando lo que le interesaba. Saboreaba los textos no por su unidad sino por "las abrasiones que impongo sobre su tenue superficie"<sup>4</sup>. Incluso llegó a declarar a un entrevistador que su gusto por *el fragmento* le llevaba a "empezar a tener problemas para escribir textos de cierta extensión y continuidad"<sup>5</sup>. En su opinión, el placer más intenso es el deleite que produce encontrar textos que extiendan indefinidamente el juego de códigos. Estos textos nos impiden asignar una interpretación clara. Nos desestabilizan al negarnos la seguridad de una estabilidad ilusoria. La dicha deriva, en esta perspectiva, no de apoderarse del sentido, sino de la absorción en la textualidad. Barthes equiparó esa textualidad con la superficie de los textos. Incluso llegó a insinuar que estas superficies eran de algún modo materiales. De este modo identificaba la absorción en la textualidad como un placer material del cuerpo. Para Barthes, el goce intelectual y físico confluye con la lectura, proporcionándonos sensaciones corporales, eróticas.

¿Por qué, podríamos preguntarnos, parece Barthes tan ansioso por equiparar textualidad con materialidad y placer corporal? La respuesta parece residir en el modo en que las cuestiones éticas presionaron a los postestructuralistas. Puesto que estos autores permanecieron hostiles frente a las concepciones humanistas del sujeto, en tanto que habían separado sentido y acción de intencionalidad y elección, no podían justificar ninguna reivindicación ética que pudiera remitir a una subjetividad libre o auténtica. Barthes apeló al cuerpo intentando justificar su ética sin hacer mención a ninguna subjetividad de este tipo. Incluso abogó por establecer una distinción entre cuerpo y subjetividad según la cual el cuerpo se define

<sup>4</sup> Roland BARTHES, *The pleasure of the text*, trad. de R. Miller, Hill and Wang, New York, 1975, pp. 11-12.

<sup>5</sup> Roland BARTHES, "Of What Use is an Intellectual?", en *The Grain of the Voice: Interviews 1962-1982*, trad. de L. Coverdale, Jonathan Cape, London, 1985, p. 276.

como un recipiente vacío capaz de experimentar placer aun estando ausente la conciencia, que es necesaria para imputar sentido a las experiencias; y la conciencia se define como una subjetividad que emerge de la biografía histórica del cuerpo<sup>6</sup>. Según Barthes, si examinamos nuestro disfrute de un texto, no encontraremos sólo un placer que refleja nuestra subjetividad, sino asimismo un placer corporal. La distinción entre cuerpo y subjetividad permite a Barthes defender su ética del placer al tiempo que insiste en que el sujeto es una falsa unidad.

La distinción entre cuerpo y subjetividad jugó un papel similar en algunos de los escritos de Foucault. En las décadas de los cincuenta y sesenta Foucault había aplicado su enfoque arqueológico a la medicina, las ciencias humanas y, en *Historia de la locura en la época clásica*, a las construcciones cambiantes de la locura en Europa desde el Renacimiento hasta finales del siglo diecinueve. Foucault defendía que la racionalidad de la Ilustración se basaba en la exclusión y la represión de los modos de pensar que escapaban a sus límites, de esta forma a los locos, por ejemplo, se los confinó en manicomios. Estos otros modos de pensar, incluida la locura, le ofrecían ámbitos de una consciencia alternativa que podía servirle para criticar la razón burguesa. Foucault pretendía capturar la realidad, e incluso la libertad, de la locura concebida como una verdad auténtica, esto es, "una experiencia indiferenciada, una aún no dividida experiencia de división en sí misma"<sup>7</sup>. Cuando Derrida extendió a Foucault sus críticas a Saussure, cuestionó precisamente este aspecto de *Historia de la locura en la época clásica*. En particular sostuvo que el mero hecho de escribir una historia de la locura conlleva ineludiblemente imponer sobre ella lenguaje, orden y razón; esto es, todo intento de dar voz a la locura es de forma inevitable otra instancia de su represión<sup>8</sup>. Aunque Foucault replicó a Derrida argumentando en contra de reducir las prácticas a textos, parece que aceptó este aspecto particular de la crítica derridiana<sup>9</sup>.

Pronto Foucault empezó a asociar la resistencia con otros ámbitos, como el cuerpo, y con otras estrategias, como la auto-creación y la transgresión. En la medida en que continuaba rechazando cualquier noción de sujeto previa a su

---

<sup>6</sup> Esta es una distinción que a Barthes le gustaba especialmente hacer. La fuente principal de sus opiniones sobre el tema es: BARTHES, *The pleasure of the Text*. También encontramos una discusión útil al respecto en: *The Grain of the Voice*, pp. 172-176.

<sup>7</sup> Michel FOUCAULT, *Madness and Civilisation: A History of Insanity in the Age of Reason*, trad. de Rol. Howard, Tavistock, London, 1965, p. xi.

<sup>8</sup> Jacques DERRIDA, "Cogito and the History of Madness", en *Writing and Difference*, trad. de A. Bass, Routledge and Kegan Paul, London, 1978.

<sup>9</sup> Michel FOUCAULT, "My Body, This Paper, This fire": *Oxford Literary Review*, n.º 4 (1979), pp. 9-28.

construcción discursiva, sugería que el cuerpo no constituye tanto una naturaleza humana por liberar como un espacio en el que el poder inscribe naturalezas humanas diversas. Sin embargo, ahora Foucault abogaba por el cuerpo como enclave que se resiste a su sujeción bajo el discurso y el poder, afirmando que la libertad no consiste en descubrir un *self* natural, sino en resistir a todas las adscripciones identitarias. Así como Barthes distinguía cuerpo y subjetividad, Foucault empezará a distinguir el cuerpo, que experimenta el placer, del alma, que es la identidad que se adquiere como efecto del discurso y el poder. Insistió, por una parte, no sólo en que el alma surge cuando el poder impone una identidad al cuerpo, convirtiéndolo así en sujeto, sino también en que antes de que el poder trabaje en esa dirección, no adquirimos la estabilidad que necesitamos para constituirnos como sujetos: "nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente estable como para servir como base del auto-reconocimiento"<sup>10</sup>. Por otra parte, daba a entender que el cuerpo podría actuar como un sitio desde el cual rechazar todas las identidades adscritas: "una vez que el poder produce este efecto, inevitablemente emergen las demandas y las afirmaciones en respuesta, aquellas del cuerpo de cada uno contra el poder"<sup>11</sup>.

## LAS VANGUARDIAS

Las vanguardias proporcionaron a postestructuralistas y otros postmodernos conceptos como cuerpo y deseo<sup>12</sup>. De hecho, es probable que una de las razones de que Barthes y Foucault se desplazaran fácilmente desde una posición estructuralista, en líneas generales, a una postestructuralista reside en su simpatía previa hacia una vanguardia que venía desplegando conceptos como juego, fragmento y exceso para capturar la indeterminación y la falta de profundidad que atribuían a todo significado. Puede que Barthes, Foucault, y también Jacques Lacan, fueran desde siempre sensibles a estos temas de las vanguardias de tal modo que les enfrentaba a las pretensiones científicas de otros estructuralistas.

<sup>10</sup> Michel FOUCAULT, "Nietzsche, Genealogy, History", en Paul RABINOW (ed.), *The Foucault Reader*, Penguin Books, Harmondsworth, 1984, pp. 87-88.

<sup>11</sup> Michel FOUCAULT, en Colin GORDON (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Harvester Press, Brighton, 1980, p. 56.

<sup>12</sup> Los conceptos postmodernos de cuerpo y deseo deben mucho claramente a Sigmund Freud y especialmente a la manera en que Lacan lee a Freud. Sin embargo, el modo en que Lacan, y los postmodernos que estoy tratando, leen a Freud, así como el contenido que ellos dan a estos conceptos, debe mucho a la forma en que Freud, Georg W. F. Hegel y otros pensadores fueron reunidos por Georges Bataille y otros surrealistas durante los años treinta y cuarenta del siglo veinte.

Puede que la crítica derridiana al estructuralismo actuara más como un estímulo para que los posestructuralistas prestaran más atención a estos temas de las vanguardias que al rotundo estructuralismo de Althusser.

Podríamos retrotraer esta temática hasta los estetas de finales del siglo diecinueve. Muchos románticos habían invocado una armonía real, que definieron en oposición a lo que consideraron el mundo alienado de la Europa moderna. A grandes rasgos pensaban, al menos en sus momentos más optimistas, que el arte era capaz de expresar esa armonía y así quizá contribuir a la comprensión de lo real. En los últimos años del siglo diecinueve, sin embargo, los estetas estaban cada vez más preocupados por la naturaleza totalizante de la sociedad burguesa. La visión idílica y romántica de los individuos viviendo en armonía consigo mismos, con los demás y con la naturaleza, dio paso a la decadencia de *fin de siècle* y luego al radicalismo vanguardista. Los estetas, como Oscar Wilde en Gran Bretaña y Charles Baudelaire en Francia, empezaron a interesarse por la decadencia y el Barroco en parte porque abandonaron esa idea de una armonía natural o pre-social. Lo único que mantuvieron fue la creencia en la auto-expresión individual como un modo de creación estética ante la sociedad burguesa, y la esperanza de que los actos de transgresión pudieran contribuir al derrumbamiento de esa sociedad burguesa y, desde ahí, a la creación de una alternativa real o auténtica.

Las vanguardias interpretaron la Primera Guerra Mundial como una evidencia más de la corrupción de la sociedad burguesa y también de su extraordinaria capacidad de absorber los intentos de subversión. A pesar de sus diferencias, el dadaísmo, el surrealismo y el situacionismo se propusieron rechazar en su totalidad el ethos moral y racional de la civilización europea. Dado que creían que el mundo del arte estaba involucrado en la misma sociedad burguesa que había producido la guerra, desafiaron las ideas establecidas de originalidad, forma artística y genio, interesándose en su lugar por la opacidad y los límites del significado, de la razón e incluso del *self*. Dado que insistieron en la naturaleza totalizante de la sociedad burguesa, buscaron lugares más allá de la razón, como el cuerpo y el deseo, o lo imposible y lo incognoscible, desde los que lanzar sus asaltos a dicha sociedad. Y dado que enfatizaron la capacidad de recuperación de la sociedad burguesa apostaron por estrategias subversivas que tuvieran un carácter transitorio o situacional, estrategias como la auto-creación y la transgresión.

El dadaísmo ejemplifica tanto la deuda como la distancia de las vanguardias con respecto de la decadencia *fin de siècle*. Su obra vuelve la mirada a los estetas, al tiempo que rechaza con mayor fuerza a la civilización burguesa concebida como una totalidad. Por una parte, el dadaísmo también pretendía acabar con las relaciones sociales existentes y las prácticas artísticas convencionales. Como recordaba Marcel Janco, "comenzamos escandalizando a la burguesía, demo-



liendo su idea de arte, atacando el sentido común, la opinión pública, las instituciones, los museos, el buen gusto, en pocas palabras, todo el orden imperante"<sup>13</sup>. Por otra parte, su mayor preocupación por los efectos totalizantes y la capacidad de recuperación de la sociedad burguesa hizo que los dadaístas pusieran gran empeño en no evocar una alternativa que pudiera ser absorbida por esa misma sociedad. A veces insinuaban que su rechazo anárquico de todos los códigos les eximía de postular otro tipo de relaciones sociales nuevas. Otras veces describían su visión alternativa como irracional, para así dejar patente su relación imposible con la sociedad burguesa; de este modo, por ejemplo, hablaban de transgredir "las descripciones racionales del hombre [para] recuperar el orden natural e irracional"<sup>14</sup>.

Aunque el dadaísmo se autoproclamó *anti-arte*, se oponía, no obstante, a las relaciones burguesas en las que el arte expresaba significados, no a la creación de arte o de sentido como tal; esto es, que hablaban de no-arte o de lo imposible indicaba sólo la fuerza con la que rechazaban las normas burguesas y su convicción de que su alternativa no debería ser asimilada por tal sociedad. De hecho, el arte dadaísta iba en contra de las nociones dominantes de forma y valor, precisamente, para crear sentidos que revelaran un modo de ser más natural, aunque lo que reivindicaban pudiera parecer poco natural en el distorsionado mundo de hoy. Así, por ejemplo, aunque Hugo Ball utilizó sus poemas fonéticos para renunciar a un lenguaje que se había corrompido, lo hizo con el propósito de volver así a un lenguaje más apegado a la experiencia inmediata, es decir, a un lenguaje que supuestamente no se habría degradado por estar implicado en relaciones sociales alienadas.

Se ha convertido en un cliché describir al surrealismo, surgido en París en la década de 1920, como un intento de negar la negación dadaísta. A pesar de que surrealistas destacados, como Louis Aragon y André Breton, simpatizaron inicialmente con el dadaísmo, acabarían considerando que éste eliminaba cualquier intento de crear prácticas políticas y artísticas constructivas alternativas. Ciertamente los surrealistas adoptaron muchos de los referentes y estrategias que el dadaísmo había utilizado para trastocar la sociedad burguesa; también ellos exploraron el cuerpo y lo erótico, el mito y lo irracional, y asimismo creyeron en la transgresión, el juego y la fragmentación. Sin embargo, desde su punto de vista, el uso de estas estrategias por el dadaísmo tenía poco sentido sin un ideal constructivo. De ahí que intentaran incorporar ese aspecto constructivo en la crí-

---

<sup>13</sup> Marcel JANCO, "Dada at Two Speed", en Lucy LIPPARD (ed.), *Dadas on Art*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1971, p. 36.

<sup>14</sup> Hans ARP, "Dadaland", en *Ibid.*, p. 28.

tica dadaísta apelando a un ideal de unidad total. Como explica su Segundo Manifiesto, "es vano buscar otro objetivo a la actividad surrealista que no sea la esperanza de descubrir ese punto... [donde] la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo elevado y lo bajo, dejen de percibirse como contradictorios"<sup>15</sup>. Recurrieron a fuentes como el romanticismo, la filosofía hegeliana y la alquimia hermética para argumentar a favor de una complementariedad de los opuestos, incluyendo sujeto y objeto, razón e imaginación, vida y muerte. Los surrealistas combinaron su ideal de unidad con las estrategias dadaístas planteando que la sociedad burguesa obstruía nuestra visión de unidad, y que las estrategias dadaístas nos ofrecían los medios para desbaratar esa sociedad y acceder así a la unidad. Los surrealistas encontraron indicios de la unidad en el mito, lo inconsciente, el tabú y el erotismo. Intentaron acceder a la unidad por medio del juego, la fiesta, la transgresión, de ahí su apuesta por las imágenes fantásticas, la escritura automática y otras técnicas artísticas experimentales.

La obra de Georges Bataille, el surrealista al que más apelaron los postestructuralistas, ejemplifica la fusión de una visión estratégica dadaísta con un ideal de unidad. Bataille asoció la unidad con un elemento continuo del ser, que aparece como soberanía, contrastándola con un elemento discontinuo del ser, que aparece como solidez. Asociaba la soberanía con un reconocimiento de la naturaleza ambivalente y procesual del mundo y, de ese modo, con un conocimiento transformador que promete "un viaje al fin de lo posible del hombre"<sup>16</sup>. En cambio, asociaba la solidez con las pretensiones de la razón burguesa y la ciencia ortodoxa de postular objetos aislados y estables que de este modo pudieran estudiarse con imparcialidad. Según Bataille, el capitalismo y la solidez nos permiten existir sólo en tanto que seres alienados y aislados en un orden racional, homogéneo, en el que no caben actividades como la fiesta, el juego o el sacrificio. Frente a ello, quería promover tanto la soberanía como el conocimiento transformador precisamente mediante esas actividades. Pretendía contrarrestar la razón burguesa con un nuevo mito basado en comprensiones orgánicas, un mito que uniría al individuo con la sociedad desplegando nuevas posibilidades para la heterogeneidad y nuevas oportunidades para entregarnos a lo sagrado. Confiaba en un nuevo mito que nos animaría a dejar en suspenso nuestra subjetividad sacrificándola por el otro.

---

<sup>15</sup> André BRETON, "Second Manifest of Surrealism", en *Manifestoes of Surrealism*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972, pp. 123-124.

<sup>16</sup> Georges BATAILLE, *Inner Experience*, traducción de Leslie Anne Boldt, State University of New York Press, Albany, 1988, p. 7.

La visión constructiva de Bataille y otros surrealistas quizá no concuerda con un fundamento de las estrategias dadaístas. El dadaísmo adoptó estas estrategias en gran parte porque suponía que sus cualidades situacionales y transitorias les haría inmunes a su asimilación por una sociedad burguesa totalizante. En la medida en que los surrealistas relacionaron estas estrategias con un ideal constructivo, con un contenido determinado —unidad, soberanía, conocimiento transformador, sacrificio—, parecían correr el riesgo de ser asimiladas por la sociedad burguesa. Hasta cierto punto, los surrealistas intentaron minimizar ese riesgo precisamente vinculando sus nociones de unidad con lo que está más allá de la razón, como el mito, lo irracional y lo inconsciente. A veces incluso daban a entender que su visión no tenía contenido alguno, por lo que no podía ser asumida. Como Bataille explicó, “para nosotros la *cualidad humana* no reside en algún estado definido sino en la batalla necesariamente no resuelta de quien niega *lo dado*, sea lo que sea, siempre que sea *lo dado*”<sup>17</sup>. En otro momento Bataille sugirió que la soberanía era un tipo de des-conocimiento o no-conocimiento, una insinuación que se hace eco de cómo otros surrealistas solían concebir lo maravilloso. Para Bataille, el momento soberano consistía no sólo en la cancelación del conocimiento burgués sino también en la suspensión de cualquier otro conocimiento; consistía en el agotamiento del pensamiento, la ausencia de sentido, el silencio. En una ocasión llegó incluso a relacionar sus concepciones de la soberanía y lo sagrado con una “nueva teología” que “tiene solamente lo desconocido por objeto”<sup>18</sup>.

Las vanguardias hicieron malabarismos entre la defensa de estrategias de resistencia, que podían ser asimiladas por la sociedad burguesa, y la pretensión de eludir cualquier decisión política mediante su invocación a *lo desconocido* y una cierta teología negativa. Estas demandas opuestas reaparecieron en el debate entre Derrida y Foucault sobre la historia de la locura de este último. La insistencia de Derrida en que Foucault no podía reivindicar una auténtica locura sin adoptar una represiva metafísica de la presencia, se hacía eco de la preocupación de las vanguardias por la asimilación por parte de la sociedad burguesa de los espacios y las estrategias de resistencia si éstas estaban dotadas de contenido. Foucault respondió de una manera que recordaba no sólo a los surrealistas sino también, como veremos, al situacionismo.

Cuando Derrida señaló que al apelar Foucault a espacios y estrategias específicos corría el riesgo de atribuirles un contenido particular, éste replicó que la

---

<sup>17</sup> Georges BATAILLE, *The Accursed Share, Vol. 2: Sovereignty*, Zone Books, New York, 1988, p. 343.

<sup>18</sup> BATAILLE, *Inner Experience*, p. 102.

retirada derridiana de tales espacios y estrategias hacia una cuasi-metafísica descuidaba las cuestiones relativas al poder y la política. Aunque Foucault aceptó la sugerencia derridiana de que el hecho mismo de escribir una historia de la locura implicaba la imposición de una razón sobre ella, discutió con firmeza, sin embargo, la reducción de las prácticas a textos, algo que atribuía a Derrida. Foucault lamentaba que Derrida al leer los textos con el propósito de exponer las condiciones de posibilidad del lenguaje y el pensamiento como tales, no supo dar cuenta de manera apropiada de su estatus como *acontecimientos* ubicados en relaciones de poder particulares. Para Foucault, el interés de Derrida por los rasgos textuales le llevaba a desatender el mundo extra-textual de las relaciones sociales. Al menos un comentarista ha indicado que el propio Foucault pasó, alrededor de 1977, de una posición vanguardista, que abordaba los problemas sociales atendiendo al lenguaje y sus pretensiones de superar sus límites, a una posición que abordaba el lenguaje y la razón atendiendo a las relaciones históricas de poder<sup>19</sup>. Sin embargo, aunque apenas cabe duda de que Foucault modificara su posición, no deberíamos subestimar la preocupación de los movimientos de vanguardia por las relaciones de poder. Hemos visto cómo el dadaísmo y el surrealismo adoptaron espacios y estrategias con las que promover una alternativa no alienada a la sociedad burguesa. Además, otros movimientos de vanguardia, particularmente los situacionistas, se habían distanciado del surrealismo de un modo que presagiaba la respuesta de Foucault a Derrida: centraron conscientemente sus actividades críticas en las relaciones sociales, no en el lenguaje.

La Internacional Situacionista se creó en 1957. Sus miembros defendían que las vanguardias precedentes habían estado demasiado preocupadas por los valores culturales, cuando en realidad una nueva cultura sólo podía emerger tras el "triumfo del movimiento revolucionario"<sup>20</sup>. Se inspiraron en la temática marxista en un intento de vencer lo que consideraban las limitaciones del dadaísmo y el surrealismo. Guy Debord dio al concepto de *espectáculo* un lugar prominente en la teoría situacionista<sup>21</sup>. El espectáculo hacía referencia principalmente al orden simbólico de imágenes y signos que encontramos en el arte, los medios y la sociedad de consumo. Debord planteó que la alienación asociada con la pro-

---

<sup>19</sup> John RAJCHMAN, *Michel Foucault: The Freedom of Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1985.

<sup>20</sup> Pierre CANJUERS y Guy DEBORD, "Preliminaries Toward Defining a Unitary Revolutionary Programme", en Ken KNABB (ed.), *Situationist International Anthology*, Bureau of Public Secrets, Berkeley, 1981, p. 309.

<sup>21</sup> Guy DEBORD, *The Society of Spectacle*, Black and Red, Detroit, 1977. Más tarde este autor insinuaría que un grupo siniestro y misterioso controlaba el espectáculo: Guy DEBORD, *Comments on the Society of Spectacle*, Pirate, Sheffield, 1988.

ducción capitalista impregnaba toda la sociedad burguesa. En su opinión, la sociedad capitalista incorporaba conceptos falsos acerca del trabajo y las necesidades, haciendo que la gente trabaje y consuma productos no auténticos mediante procesos que los apartaban del mundo lúdico e inmediato del verdadero deseo. El espectáculo, por tanto, reduce a los individuos a observadores pasivos cuyas únicas opciones son aquellas, no auténticas, que les brinda el propio espectáculo; y así mientras la sociedad de consumo aparentemente ofrece numerosas oportunidades (bienes, actividades y entretenimiento) realmente sólo deja que éstas se presenten en forma de mercancía, de modo que la gente no puede realizar una elección auténtica; esto es, no pueden elegir lo real. Como Debord explicaba, "sólo en la medida en que la realidad individual *no está* es cómo se le permite aparecer"<sup>22</sup>.

Debord y otros situacionistas siguieron la tradición vanguardista al subrayar la ubicuidad y la capacidad de recuperación del espectáculo. Atribuyeron al espectáculo la capacidad de absorber cualquier gesto radical: podía colonizar actos subversivos, convirtiendo fragmentos de autenticidad en espectáculos que presenciar; podía despojarlos de su impronta radical, e incluso reproducirlos como mercancías y estilos de vida prediseñados. Sin embargo, los situacionistas insistían al mismo tiempo, como dadaístas y surrealistas, en la posibilidad de apoyar e incluso establecer una sociedad alternativa, auténtica. Argumentaban, por ejemplo, que la gente siempre podía encontrar un punto desde el cual oponerse al espectáculo puesto que el capitalismo requiere, de hecho, de gente que tenga cierta conciencia de la auténtica realidad que se distorsiona. Raoul Vaneigem llegó a sugerir que el espectáculo se acercaba rápidamente a una crisis de la que emergería, por fin, una nueva y mejor sociedad de subjetividad radical y placer verdadero<sup>23</sup>.

Los situacionistas defendían la posibilidad de una sociedad auténtica en gran parte uniendo alienación y recuperación con el proceso de mercantilización. Desde su perspectiva, si acabamos con la forma mercancía, permitiremos al individuo tener una relación inmediata con los objetos, creando de ese modo una sociedad sin alienación caracterizada por la completa integración. Admitían que la resistencia del mundo aún generaría divisiones y desafíos, pero añadían que la gente enfrentaría estas divisiones y desafíos directamente, es decir, de forma opuesta a cómo lo hacían a través de la forma alienada de la mercancía. Finalmente, para los situacionistas, como para los dadaístas y surrealistas, la amenaza

---

<sup>22</sup> DEBORD, *The Society of Spectacle*, p. 17.

<sup>23</sup> Raoul VANEIGEM, *The Revolution of Everyday Life*, trad. de John Fullerton y Paul Sieveking, Rising Free Collective, London, 1979.

de la recuperación significaba que los revolucionarios tenían que recurrir a intervenciones espontáneas de naturaleza situacional para interrumpir el espectáculo. Esperaban alcanzar a vislumbrar una realidad más auténtica mediante actuaciones lúdicas que introdujeran la fantasía en la vida cotidiana, por medio de transgresiones que fragmentaran las normas burguesas, y también mediante los estallidos de lo extraordinario en lo habitual. Desde su punto de vista, la gente que realizara tales intervenciones empezaría a tomar control directo sobre sus vidas, experimentando así momentos de autenticidad, mientras que quienes las presenciaran podrían experimentar una sacudida que podía atenuar el dominio del espectáculo sobre ellos y, así, conducirlos a momentos de autenticidad similares.

### RADICALISMO POSTMODERNO

La respuesta de Foucault a Derrida le hizo promover estrategias de vanguardia con las que perturbar las relaciones de poder: invocó la idea de transgresión de Bataille, y asoció su ideal de una estética de la existencia con el ejemplo de Baudelaire<sup>24</sup>. Lo mismo puede decirse, además, de otros radicales postmodernos, incluidos Baudrillard y Lyotard. Baudrillard recurrió, en su *Crítica de la economía política del signo*, a los análisis de Debord sobre el impacto de la mercantilización en la significación<sup>25</sup>. Más tarde abogó por la noción de exceso estético de Bataille para, desde ahí, evitar las estructuras de un modo que el marxismo no era capaz<sup>26</sup>. Lyotard defendió explícitamente una estética vanguardista de lo sublime<sup>27</sup>. Más allá de estas deudas intelectuales, los postmodernos formaron parte de organizaciones vanguardistas. Lyotard y Baudrillard participaron, junto a Debord, en *Socialisme ou Barbarie*, un periódico relacionado con el situacionismo.

Baudrillard, Foucault y Lyotard continuaron apelando a los espacios y estrategias que las vanguardias habían intentado utilizar para subvertir la sociedad burguesa. Continuaron invocando al juego y el exceso, al cuerpo y el deseo, a la auto-creación estética y la transgresión estilizada. Para empezar, los radicales postmodernos siguieron a las vanguardias en su acercamiento al cuerpo y el

<sup>24</sup> Michel FOUCAULT, "A Preface to Transgression", en *Language, Counter-Memory, Practice*, Basil Blackwell, Oxford, 1977, pp. 29-52; Michel FOUCAULT, "What is Enlightenment?", en RABINOW (ed.), *The Foucault Reader*, pp. 32-50.

<sup>25</sup> Jean BAUDRILLARD, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, traducción de Charles Levin, Telos Press, St. Louis, 1972.

<sup>26</sup> Jean BAUDRILLARD, *The Mirror of Production*, Telos Press, St. Louis, 1975.

<sup>27</sup> Jean-François LYOTARD, "The Sublime and the Avant-Garde": *Art Forum*, n.º 22 (1984), pp. 36-43.

deseo como ubicaciones del placer o la autenticidad que se mantienen al margen de la sociedad burguesa y los modelos de subjetividad con que ésta nos define. Hemos visto cómo Barthes y Foucault intentaron hacerlo distinguiendo claramente el cuerpo de la subjetividad consciente. Lyotard rechazó de forma similar la idea de un *self* natural, al tiempo que argüía que el capitalismo y la razón instrumental construyen egos que afirman un principio de realidad y, de esa forma, frustran el flujo de energía libidinosa; así presentaba el deseo o la energía libidinosa como ámbitos de una existencia sin encauzar desde la que podría desafiar-se a la sociedad burguesa<sup>28</sup>. Los radicales postmodernos pudieron reivindicar el cuerpo y el deseo como ámbitos de resistencia a la dominación sólo en la medida en que los privaban de todo contenido sustantivo; después de todo, si el cuerpo tuviera tal contenido, constituiría un sujeto, una determinación de consciencia, que implicaría su connivencia con el poder.

La negación de contenido sustantivo también caracteriza la apelación de los radicales postmodernos a otros lugares de resistencia de las vanguardias, como por ejemplo lo sublime. Los radicales postmodernos podían apelar también a estos ámbitos sólo si los ubicaban fuera del discurso o la consciencia, y carentes de cualquier contenido que pudiera representarse. Lyotard define lo sublime, por ejemplo, como lo que “presenta lo no-presentable en la propia presentación; aquello que niega el consuelo de las formas puras, el consenso de un gusto que permitiría compartir colectivamente la nostalgia de lo inalcanzable; aquello que busca nuevas presentaciones, no para disfrutar de ellas sino a fin de impartir un sentido más fuerte de lo no-presentable”<sup>29</sup>.

Los radicales postmodernos también reiteraron las estrategias vanguardistas de interrupción del espectáculo mientras evitaban ser absorbidos por él. Asimismo apelaron a la singularidad, la auto-creación y la transgresión. A veces estos radicales postmodernos asociaron la subversión e incluso la libertad con lo singular y lo irrepitible. Baudrillard evocaba “la poética singularidad del análisis”, sugiriendo que sólo un acontecimiento singular que permanece fuera del discurso generalizador de la razón puede evitar su integración en el espectáculo<sup>30</sup>. De modo similar, Lyotard propugnaba formas de conocimiento que respetaran la singularidad de un evento en lugar de incorporarlo a un determinado esquema general. En otras ocasiones los radicales postmodernos insinuaron que la auto-creación estética posee autenticidad y poder de subversión porque su flagrante

---

<sup>28</sup> Jean-François LYOTARD, *Libidinal Economy*, trad. de Iain Hamilton Grant, Indiana University Press, Bloomington, 1993.

<sup>29</sup> Jean-François LYOTARD, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, p. 340.

artificialidad supone un contraste con el barniz de naturalidad con el que se encubren las normas burguesas. Baudrillard quería "acentuar la falsa transparencia del mundo para extender una confusión terrorista sobre él, o los gérmenes y los virus de una ilusión radical; en otras palabras, una radical desilusión de lo real"<sup>31</sup>. Pensaba que podíamos perturbar el espectáculo adhiriéndonos a él de manera excesiva y ridícula; podíamos empujar al sistema a una hiperlógica diciendo "usted quiere que consumamos; pues bien, vamos a consumir siempre más, y nada en absoluto; para cualquier propósito inútil y absurdo"<sup>32</sup>. En otros momentos los radicales postmodernos abogaron por la transgresión de los límites existentes, al tiempo que defendían que su contenido debería variar en función del tiempo y el espacio. Foucault incluso sugirió que el concepto de transgresión de Bataille podría servir como concepto maestro de la nueva era de lo impensable. Escribió que la transgresión "parecerá tan decisiva para nuestra cultura, una parte de su base, como antaño fuera la experiencia de la contradicción para el pensamiento dialéctico"<sup>33</sup>. Lyotard defendió que lo sublime y lo justo surgen de las transgresiones perpetuas que niegan las normas establecidas. Escribió que la justicia "consiste en trabajar en los límites de lo que las reglas permiten para inventar nuevos movimientos, quizá reglas nuevas y por lo tanto juegos nuevos"<sup>34</sup>.

Aunque Baudrillard y otros postmodernos permanecieron *fieles* a los ámbitos y estrategias del situacionismo, acabaron pensando que su tiempo había pasado por razones que evocaban la crítica de Derrida a Foucault. Los radicales postmodernos lamentaban que el situacionismo nunca hubiera explicado de forma satisfactoria cómo podríamos alcanzar algún tipo de experiencia auténtica dado el carácter omnipresente del espectáculo. Sospecharon que, puesto que las representaciones siempre oscurecen la realidad, no podemos dejarlas de lado e identificar *lo real* o una auténtica experiencia. Volvían a sospechar que si la alienación es ubicua bajo el reinado del espectáculo, entonces no podemos adoptar un punto de vista revolucionario que evite quedar atrapado en el espectáculo o en las relaciones de poder existentes. Estas sospechas parecen haber inspirado la ruptura de Lyotard con *Socialisme ou Barbarie* en una fecha tan prematura como 1964. Así,

<sup>30</sup> Jean BAUDRILLARD, *The Perfect Crime*, trad. de Chris Turner, Verso, London, 1996, p. 103.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>32</sup> Jean BAUDRILLARD, *In the Shadow of the Silent Majorities: or, the End of the Social and Other Essays*, Semiotexte, New York, 1983, p. 46.

<sup>33</sup> FOUCAULT, "A Preface to Transgression", p. 33. Véase también Michel FOUCAULT, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, Tavistock Publishers, London, 1970, cap. 9.

<sup>34</sup> Jean-François LYOTARD y Jean-Loup THÉBAUD, *Just Gaming*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, p. 100.



a pesar de la temprana aparición de tales sospechas, éstas ganarían peso con el impacto de Derrida y, con la misma importancia, con los acontecimientos de mayo de 1968. La idea de que los grupos revolucionarios protegían su posición de las voces contrarias de los rebeldes reforzaba la visión de que todas las teorías de la praxis revolucionaria eran meros ejercicios de poder más que expresiones de autenticidad; es decir, parecía que la teoría inevitablemente acallaba la diferencia. De igual forma, la idea de que los rebeldes desafiaban las jerarquías ya fuera en las relaciones sexuales, en los equipos de fútbol o en las relaciones industriales y políticas, reforzaba la explicación de que el espectáculo carecía de una fuente oculta y monolítica; es decir, el poder parecía funcionar de manera diferente sobre la superficie de prácticas diversas.

Fue a raíz de mayo de 1968, así como de los primeros trabajos de Derrida, cuando Foucault dio voz a la crítica postmoderna al situacionismo. Sostuvo que el situacionismo realmente no "liberaba la diferencia" sino que "garantizaba que [ésta] fuera siempre recuperada": "piensas que estás viendo la subversión del otro declarándose, pero la contradicción está trabajando en secreto para salvar la identidad"<sup>35</sup>. Aunque las vanguardias enfatizaron la naturaleza totalizadora y la capacidad de recuperación de la sociedad burguesa, siguieron creyendo que se podía desafiar e incluso superar en nombre de una alternativa real, auténtica, quizá una sociedad posrevolucionaria libre de alienación. Los postmodernos fueron muy vehementes en su rechazo de lo real así concebido. Para ellos sólo existía el mundo transparente y superficial de la representación, la moderna sociedad de consumo y el poder. No tenía sentido por tanto reclamar una realidad auténtica, ni siquiera describir estos objetos como alienados frente a un presupuesto mundo *real* más allá o más profundo.

Ya hemos visto algunos de las expresiones del rechazo de Foucault a lo real y de su correspondiente insistencia en que sólo existe la superficie transparente de las cosas. Tras abandonar la posibilidad de recobrar una experiencia real o auténtica en campos como la locura, empezó a reivindicar el cuerpo, definido en claro contraste con el sujeto. De forma más general, empezó a desarrollar su noción, ahora famosa, de poder ubicuo y no ya como distorsión más allá o bajo la cual podríamos vislumbrar lo real. Apeló a la sentencia de Nietzsche de que "cada sociedad tiene su régimen de verdad, su 'política general' de la verdad; es decir, los tipos de discurso que acepta y hace funcionar como verdaderos"<sup>36</sup>. Desde esta óptica, la verdad y el sujeto no se vinculan a la autenticidad, sino que

<sup>35</sup> Michel FOUCAULT, "Theatrum Philosophicum": *Critique*, n.º 26 (1970), p. 889.

<sup>36</sup> Michel FOUCAULT, "Truth and Power", en GORDON (ed.), *Power/Knowledge*, p. 131.

son funciones de una voluntad de poder. Para Foucault, la ubicuidad del poder hace fatuos los intentos de localizar su “condición de posibilidad” en un “punto central” más allá o más profundo, por el contrario, “las condiciones del poder...son siempre locales e inestables”<sup>37</sup>.

Otros postmodernos compartieron el rechazo de Foucault a lo real. El concepto de hiperrealidad de Baudrillard o el terror a la verdad de Lyotard recuerdan a su noción de un régimen de poder en la medida en que describen el espectáculo como todo lo existente. Baudrillard se mostró algo ambiguo con respecto al estatus filosófico de lo real. Aludió a cómo los objetos funcionan como signos puros en las modernas sociedades de consumo, sin dejar claro así si han existido (o podrían existir) otras sociedades en que lo real sea distinto de sus representaciones. De acuerdo con Baudrillard, la proliferación de signos ha creado una hiperrealidad desprovista de sentido y valor reales: el mundo es un efecto del signo, por lo que “el proceso de significación es, al final, nada más que un gigantesco modelo de simulación del sentido”<sup>38</sup>. Para él hoy en día ya no hay originales tras la constante proliferación de imágenes; todo es solamente una copia de una copia, una simulación de una simulación, una representación de una representación. Baudrillard también sugirió que la ausencia de originales tras las copias de las copias socava las metáforas de profundidad y, por tanto, conceptos como el de alienación. Rechazó “el signo de la alienación” y la “sociedad del espectáculo”, a favor de una perspectiva postmoderna en la que “ya no hay una escena, [puesto que] todo se vuelve inexorablemente transparente”<sup>39</sup>.

De forma parecida Lyotard definió lo postmoderno como una “incredulidad hacia las metanarrativas”; es decir, hacia verdades que subyacen a una civilización y pretenden ser universales<sup>40</sup>. Defendió que todas las pretensiones del conocimiento son válidas sólo en el interior de juegos del lenguaje específicos, ligados a espacios y tiempos particulares. Para él, todo el conocimiento adquiere su validez de los juegos del lenguaje que “definen lo que puede decirse y hacerse en la cultura en cuestión”, y que sólo pueden mantenerse mediante apelaciones auto-referenciales<sup>41</sup>. Por tanto, concluyó que cualquier apelación a lo real supone un terror a la verdad en el que una narrativa particular pretende destruir a las demás proclamando su verdad. Su pregunta a los radicales es: “¿desde dónde cri-

<sup>37</sup> Michel FOUCAULT, *The History of Sexuality: An Introduction*, trad. de Robert Hurley, Pantheon Books, New York, 1978, p. 93.

<sup>38</sup> BAUDRILLARD, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, p. 91.

<sup>39</sup> Jean BAUDRILLARD, *Fatal Strategies*, Semiotext(e), New York, 1990, p. 67.

<sup>40</sup> LYOTARD, *The Postmodern Condition*, p. XXIV.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 23.

ticáis?, ¿no os dais cuenta de que criticar sigue siendo saber, saber mejor?, ¿no veis que la relación crítica se encuentra aún en la esfera del conocimiento, de la realización y por tanto de la asunción del poder?"<sup>42</sup>.

El radicalismo postmoderno de Baudrillard, Lyotard y Foucault consistió, en gran medida, en apelar a espacios y estrategias que las vanguardias venían defendiendo; toman de las vanguardias su interés por ser absolutamente modernos (o postmodernos) y así cambiar el mundo (o quizá cómo hablamos del mundo). Además, estos cambios relevantes mantienen la pretensión de distanciarnos del sujeto burgués, los significados estables, las formas fijas y demás, y llevarnos hacia mundos y textos caracterizados por lo lúdico y lo erótico, lo heterogéneo y lo transgresor. Sin embargo, los radicales postmodernos rompen con las vanguardias al rechazar la idea misma de lo real, negando así la posibilidad de una sociedad armoniosa o sin alienación. Por lo general dieron este paso por razones que se hacen eco de la crítica de Derrida al estructuralismo; consideran que el mero acto de la representación está impregnado de cuestiones como la diferencia y el poder.

Creo que el radicalismo postmoderno se enfrenta a toda suerte de problemas debido a que los espacios y las estrategias de las vanguardias con los que sigue vinculado sólo tienen sentido en el contexto de esa idea de lo real que repudian. Tengo en mente dos aporías que suelen exponerse para irritar a los radicales postmodernos. La primera aporía es que su oposición a lo real les lleva a desafiar toda pretensión de conocimiento de un modo que deja al margen la justificación de sus propias posiciones. Si toda razón es un producto ilegítimo del espectáculo, ¿cómo pueden defender sus teorías? Su promoción de la auto-creación y la transgresión, sus llamamientos a una novedad constante y a una simulación descarada, ¿son productos de regímenes de poder/conocimiento o de juegos particulares del lenguaje tanto como cualquier otra ética? La segunda aporía es que su rechazo a lo real les lleva a definir la subjetividad como producto del espectáculo hasta el punto de descartar la posibilidad de que el sujeto tenga una experiencia auténtica. Si el sujeto no puede escapar del espectáculo, ¿dónde queda la transgresión, la auto-creación o la constante novedad?, ¿no será cualquier transgresión aparente o cualquier hecho novedoso en realidad un rasgo del espectáculo mismo más que un momento de autenticidad o de resistencia? Una vez que reconocemos que el radicalismo postmoderno exhibe una simultánea deuda y distancia respecto de las vanguardias, podemos entender las razones por las que tropieza con estas aporías. En la medida en que los radicales postmoder-

---

<sup>42</sup> Jean-François LYOTARD, "Adrift", en *Driftworks*, Semiotext(e), New York, 1984, p.13.

nos rechazan lo real, socavan las mismas posiciones vanguardistas que continúan articulando. Puesto que rechazan la posibilidad de la razón y la libertad, quedan desprovistos de las razones que deberían aportarnos para que adoptemos sus teorías y éticas.

La polaridad entre el rechazo a lo real y su adhesión a los espacios y estrategias de las vanguardias también gobierna las reacciones más comunes a la postmodernidad. De una parte, hay radicales que siguen creyendo en lo real, es decir, algo parecido al ideal romántico de armonía o al ideal vanguardista de una existencia sin alienación. Desde su perspectiva radical, la postmodernidad es una doctrina conservadora ligada a una ética narcisista en detrimento de una verdadera preocupación por la reforma social y política<sup>43</sup>. De otra parte, están aquellos conservadores que se burlan de las ideas radicales de una existencia armónica y sin alienación por considerarlas utópicas. Como los postmodernos, consideran que la diferencia y el conflicto son inherentes a la sociedad. A diferencia de los postmodernos, sin embargo, aceptan la autoridad y la jerarquía como esenciales para superar la diferencia, resolver el conflicto y así crear y mantener un preciado orden social. Desde su perspectiva conservadora, la postmodernidad es una doctrina nihilista que promueve un hedonismo narcisista y un relativismo irracional que abandona el interés que se merecen las obligaciones sociales y los parámetros intelectuales<sup>44</sup>.

## CONCLUSIÓN

Podemos evitar las aporías que acosan al radicalismo postmoderno, y de esta forma plantear nuevos problemas a sus críticos, sólo si pensamos en las implicaciones que el rechazo de lo real tiene para la viabilidad de los llamamientos a los espacios y estrategias vanguardistas. A modo de conclusión, quiero exponer brevemente cómo podríamos hacerlo. Una forma de abordar esta cuestión es analizar las implicaciones que tiene para nuestra concepción de la subjetividad el rechazo de lo real. Los radicales postmodernos insistieron en ubicar al sujeto en un mundo social compuesto de elementos tales como las relaciones de poder. Mantenían que los individuos no podían tener experiencias, razonar, adoptar cre-

---

<sup>43</sup> Véase Jürgen HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1987; y, para un ejemplo diferente de la perspectiva radical, Donald KUSPIT, *The Cult of the Avant-Garde Artist*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

<sup>44</sup> Véase Allan BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Simon and Schuster, New York, 1987; y para un ejemplo diferente de la perspectiva conservadora: Daniel BELL, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann, London, 1976.

encias, o actuar al margen de las fuerzas sociales o las estructuras. Por lo tanto rechazaron la posibilidad misma de un sujeto no alienado erigido como ideal constructivo por las vanguardias. Desde su perspectiva, los modos en que la gente experimenta el mundo dependen necesariamente de la acción que ejercen sobre ellos las fuerzas sociales como el poder/conocimiento, por lo que no pueden tener esas experiencias inmediatas o auténticas en las que depositaron su fe las vanguardias. Sin embargo, negar que los sujetos puedan escapar de la influencia social no supone negar su capacidad para actuar creativamente por razones que tengan sentido para ellos. Rechazar la autonomía no implica rechazar la agencia. Al contrario, debemos tener en cuenta esa agencia aunque sólo sea porque no podemos individuar las creencias y las acciones haciendo referencia únicamente a los contextos sociales; puesto que personas diferentes adoptan creencias diferentes y realizan acciones diferentes en el mismo contexto social, tiene que haber cierto margen con respecto a esas estructuras en el que los individuos deciden qué creencias mantener y qué acciones realizar. A partir de ahí podríamos aceptar que el sujeto es agente, aunque no sea autónomo. Es más, mientras que rechazar el ideal de autonomía descartaría nuestros postulados sobre una razón universal o neutral, adoptar un concepto de agencia dejaría la puerta abierta a algo así como una razón local o contextual; de hecho el interés por la consistencia —el interés por organizar nuestras creencias de acuerdo con nuestra propia consideración de cuál sea la mejor de ellas— parece ser un rasgo necesario de todo cuerpo de creencias. De ahí que podamos aceptar que el sujeto es un agente con capacidad para razonar sobre un problema u opinión en el contexto del conjunto de creencias que mantiene. En resumen, los radicales postmodernos estaban tan desilusionados con lo real que no señalaron las posibilidades más limitadas que se nos abren; esto es, pusieron tanto énfasis en la imposibilidad de autonomía y de una razón universal, que apenas tuvieron en cuenta las múltiples posibilidades para la agencia y la razón situada<sup>45</sup>.

Toda vez que aceptamos esa agencia y esa razón situada, podríamos reconsiderar la viabilidad de los espacios y estrategias vanguardistas a los que los radicales postmodernos permanecieron tan ligados. Creo, por ejemplo, que quizá

---

<sup>45</sup> Por supuesto, hay un debate considerable acerca de si Foucault intentó tardíamente tener en cuenta este modo de agencia en sus trabajos finales, aunque si lo hizo, aún queda cómo poder reconciliar (y si esto es posible de alguna forma) estas elaboraciones tardías con sus anteriores arqueologías y genealogías que parecen oponerse tan vehementemente incluso a las formas más limitadas de agencia. Véase mi propio intento de explorar cómo podría aparecer la obra de Foucault si intentamos infundirle un concepto de agencia: Mark BEVIR, “Foucault and Critique: Deploying Agency against Autonomy”: *Political Theory*, n.º 27 (1999), pp. 65-84.

deberíamos reubicar lo auténtico, no ya en los vestigios de una supuesta experiencia inmediata, sino en las posibilidades de tomar opciones a partir de un razonamiento situado; deberíamos ampliar el concepto de deseo para reconocer que tales opciones podrían efectivamente basarse en alguna razón, deseo, emoción o necesidad; deberíamos renunciar al extraño privilegio que se otorga a las opciones asociadas a los estetas; y deberíamos cesar de imputar valor a la transgresión, ya que participar en las organizaciones sociales existentes puede ser una elección auténtica. Al menos, una vez rechazado lo real, merece la pena cuestionar el legado vanguardista que se esconde en el radicalismo postmoderno. En su lugar podríamos construir una ética anti-fundacional (quizá postmoderna) sobre las posibilidades de la agencia y la razón situada.

*Traducción de: Elena Casado y Juan Dorado*